



ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

UAB

**Universitat Autònoma
de Barcelona**

**MISIÓN Y PRÁCTICAS ESCRITAS DE LA
COMPAÑÍA DE JESÚS: MANUEL DE NÓBREGA
(1517-1570) Y JOSÉ DE ANCHIETA (1534-1597)
EN EL BRASIL DEL SIGLO XVI**

TESIS DOCTORAL

JAOUAD JABRI BEKKALI

DIRIGIDA POR LOS DRS. BERNAT HERNÁNDEZ Y GUILLERMO SERÉS

DOCTORADO EN HISTORIA COMPARADA, POLÍTICA Y SOCIAL
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

2024

SUMARIO

PRESENTACIÓN.....	1
PARTE I.....	10
1. CONTEXTO GENERAL: LA EVANGELIZACIÓN Y LA EXPANSIÓN PORTUGUESA.....	10
1. 1. LOS ECOS ANTIGUOS Y MEDIEVALES: EVANGELIZACIÓN Y MISIÓN ANTES DE 1492.....	10
1. 2. UN FENÓMENO DE MUCHAS CARAS: LA EXPANSIÓN MARÍTIMA PORTUGUESA (1415-1521).....	31
1. 3. EL IMPERIO PORTUGUÉS BAJO JUAN III (1521-1557).....	76
2. UNA NUEVA ORDEN RELIGIOSA EN TIEMPOS DE EFERVESCENCIAS RELIGIOSAS.....	94
2. 1. EL PAISAJE RELIGIOSO DEL SIGLO XVI DE UN CRISTIANISMO NUEVO.....	95
2. 2. LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y SU MISIÓN.....	113
2. 3. LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN PORTUGAL Y EL IMPERIO.....	133
PARTE II.....	154
3. MANUEL DE NÓBREGA (1517-1570).....	154
3. 1. LOS ORÍGENES DE MANUEL DE NÓBREGA.....	155
3. 2. EL ÁMBITO INTELECTUAL DE NÓBREGA Y LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA.....	164
3. 3. DE SALAMANCA A COÍMBRA.....	187
3. 4. MANUEL DE NÓBREGA Y EL DESARROLLO DE LA MISIÓN (1549-1556).....	194
3. 5. LAS DISPUTAS CON EL OBISPO.....	273
4. LAS OBRAS.....	281
4. 1. EL DIÁLOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO (1556-1557): LA REFLEXIÓN DE LA MISIÓN JESUITA DE LA COMPAÑÍA EN BRASIL EN EL SIGLO XVI.....	282
4. 2. DESPUÉS DEL DIÁLOGO: EL ALDEAMENTO DE LA «SUJECCIÓN» Y «TEMOR» DE GOBIERNO GENERAL Y JESUITAS (1558-1570/1572).....	335
4. 3. EL CASO DE LA MESA DA CONSCIÊNCIA E ORDENS.....	370
PARTE III.....	393
5. JOSÉ DE ANCHIETA (1534-1597).....	393
5. 1. LAS RAÍCES DE ANCHIETA.....	394
5. 2. LA FORMACIÓN EN PORTUGAL DE ANCHIETA.....	402
5. 3. LA MISIÓN JESUITA LLEVADA Y VISTA POR ANCHIETA EN BRASIL (1553-1597).....	411
6. LAS OBRAS.....	452
6. 1. OBRA LÍRICA: EL DE GESTIS MENDI DE SAA.....	452
6. 2. OBRA EN PROSA: LOS CATECISMOS Y OBRAS PASTORALES.....	481
6. 3. ANCHIETA Y EL TEATRO JESUITA AL SERVICIO DE LA EVANGELIZACIÓN.....	502
7. MÁS ALLÁ DE NÓBREGA Y ANCHIETA.....	528
CONCLUSIONES.....	556
ANEXO.....	568
BIBLIOGRAFÍA.....	587

PRESENTACIÓN

En la constante tinta que acompaña a la historiografía, uno de los tantos campos de la disciplina en alza y de más fecundidad ha sido el de la historia religiosa en general. Y dentro de esta gran temática el del asunto de la evangelización como una pieza en particular. En este sentido, la misión desarrollada como una de las consecuencias de la primera globalización bajo un signo ibérico ha sido de las más destacables. Y que más interés así ha suscitado junto a la protagonizada por la Compañía de Jesús. Poniendo en su justa medida a los evangelizadores y todo su proceder en su contexto, dejando atrás los enfoques que privilegiaban las alabanzas en la relación de la labor de conversión en las múltiples sociedades en las que estos misioneros se desempeñaron en su objetivo. Por lo común, unas visiones brotadas desde la pluma de las mismas órdenes regulares que asumieron la labor misional y elaboraron una semblanza de mártires y proezas para encumbrar su historia institucional. Relegando a los factores que participaban del proceso evangelizador desde el propio medio y las sociedades en las que se afanaban para conseguir la evangelización, o las ideas que los misioneros portaban de su labor. En definitiva, la ciertamente complejidad aparejada a la labor misional en todo momento.¹

El presente trabajo pretende tratar la cuestión de la evangelización en el Nuevo Mundo americano durante el siglo XVI. En concreto, en la América portuguesa como el espacio geográfico seleccionado, y como cronología desde la llegada de la Orden en el año 1549 a las costas de Brasil hasta el final de la centuria aproximadamente. Un tiempo en el que la evangelización se inició efectivamente y se consolidó en medio de unas experiencias y hechos intensos, y que permite delinear el itinerario que esta siguió. En particular también, se examina la figura y obra de dos evangelizadores de la Compañía de Jesús coetáneos que misionaron y se singularizaron en esta en el Brasil

¹ Véase la interesante reflexión sobre los jesuitas al respecto de Alex Coello de la Rosa, Giovanni José da Silva, y Maria Cristina Bohn Martins, «Apresentação do dossiê: A Historiografia sobre as Missões Jesuíticas: a Escrita e o Tempo», *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História* 27 (2020): 1-4.

durante la segunda mitad del siglo XVI. Y que fueron, primero, Manuel de Nóbrega (1517-1570) y, después, José de Anchieta (1534-1597). En sus orígenes el primero portugués y el segundo español. Una diferencia de orígenes al final que resultó intrascendente. En este aspecto, casi siendo la única divergencia entre los dos. Y que, cuyo itinerario en la misión y percepción de esta, con sus matices fue generalmente similar a la hora de actuar y escribir. No solamente por pertenecer a la misma corporación religiosa, sino por la unidad de acción y pensamiento heredada antes de partir a América y reafirmada en este destino.

Para abordar la tesis, esta se ha dividido en tres bloques. En el primer bloque, constituido por los dos primeros capítulos, se trata los aspectos considerados clave en los que la evangelización moderna se inscribe. Primero, la constitución de las ideas de evangelización desde la aparición del cristianismo y su evolución en significados más destacados. Seguida de la expansión portuguesa y sus rasgos más destacados en los que el componente espiritual fue importante al mismo tiempo que unos más de los que determinó el rumbo del Reino por los océanos. Desde 1415 con la conquista de Ceuta hasta el reinado de Juan III, que comenzó en 1521. Y en el epígrafe segundo el establecimiento de la Compañía de Jesús en la nueva realidad religiosa que se inauguró en el siglo XVI con la denominada era de las Reformas religiosas.

Después del primer bloque, el segundo y tercero se ocupan de internarse en el estudio de Nóbrega y Anchieta, respectivamente. Tanto en el segundo como tercer bloque se sigue una misma estructura, con sendos capítulos por figura y obra. Además, el tercer bloque incorpora un capítulo de clausura al final para otear más allá de dos figuras individuales como pudieron ser Nóbrega y Anchieta. Y que a pesar de su importancia fueron dos entre tantas dentro de Brasil, y en todas las Indias americanas o asiáticas. De ambas figuras de la misión jesuita, la disección comienza desde sus raíces hasta la formación que lograron previo al viaje al continente americano para evangelizar. Y que determinaron el modo de proceder y la trayectoria asumida una vez en Brasil. En el caso de Nóbrega, en las ciudades universitarias de Salamanca y

Coímbra. En este sentido, en los momentos de auge de personalidades como Francisco de Vitoria, coincidiendo con toda la agitación intelectual que había provocado el Nuevo Mundo americano y la distintas noticias que iban llegando desde el continente. En cuanto a Anchieta, de la misma forma se trata su paso por la ciudad Coímbra en el Colegio de las Artes. En un momento de renacer del mundo de la educación superior en el Reino de Portugal gracias a la política cultural emprendida por la Corona juanina. Dos ciudades que fueron importantes en tener un primer contacto con el saber existente que incidiría más tarde en su enfoque misional y en la composición de sus obras para facilitar la labor de prédica entre las sociedades indígenas. E igual de relevante, porque estas urbes universitarias en su contexto de formación acabaron facilitando su contacto con la naciente Compañía de Jesús y el posterior ingreso en la misma.

Tanto en el caso de Nóbrega y Anchieta se ha recurrido para ahondar en su acción y pensamiento a su amplio corpus escrito. Y del que se ha decidido en su uso conservar los textos en su lengua original, el portugués. Un mantenimiento también para todas las fuentes primarias utilizadas en el trabajo. Comenzando con el cuerpo epistolar de ambos ignacianos desde su acceso al Brasil y generado en el transcurso de su misión, de cartas enviadas a Lisboa, o bien Roma a destinatarios dentro de la Compañía de Jesús o fuera de la misma. Y remitidas a una amplia gama de receptores, aunque por lo común despuntaron las enviadas a autoridades religiosas y seculares. De las que dependían en su esfuerzo y jerarquía tanto los de la Compañía en general como ambos protagonistas particularmente, y que acabaron alcanzando el cargo precisamente de provincial. Tanto a la Corona directamente dirigiéndose, como a sus funcionarios y gobernadores, por un lado, y generales o provinciales en Lisboa y Roma de la Orden, por el otro.

Las cartas fueron un instrumento para mantener por vía escrita en estrecho contacto los distantes puntos geográficos, así como el intercambio de información. En realidad, resulta innegable que la cultura escrita fue uno de los rasgos distintivos que

singularizaron a la Compañía desde su fundación. No resulta extraño teniendo en cuenta el gran número de sus integrantes que fueron a los nuevos territorios coloniales conquistados en ese primer siglo de vida de la Compañía. De hecho, en Brasil tras 1549 el intercambio epistolar fue de suma importancia en las labores de los jesuitas en la colonia. Tras desembarcar en Bahía el 29 de marzo de 1549 el padre Manuel da Nóbrega, el 10 de abril estaba ya escribiendo una carta dirigida a Simão Rodrigues, el provincial de Portugal, en la que ampliamente daba cuenta de su llegada y todo lo acontecido desde el desembarco. Y desde 1549 el flujo epistolar de la colonia con Europa fue incesante.

Todo lo que fue la circulación de información mediante cartas fue un elemento clave en la globalización jesuita, y contribuyó a establecer un orden desde diferentes partes del mundo de los proyectos de la Compañía. Los canales informativos operaron como una bisagra sobre la que se apoyó la administración de los jesuitas, e hicieron que se llevasen a efecto con una destacada cohesión y semejanza sus proyectos.² El éxito de la Orden se puede adjudicar en gran medida a su habilidad para establecer y sustentar unas redes para la circulación de información en paralelo a una organización jerárquica.

A través de las cartas los jesuitas desde el Nuevo Mundo pudieron relatar el estado de las cosas, sus éxitos, dificultades y peticiones a sus superiores en Europa, que a su vez marcaron los rumbos a seguir en la labor evangelizadora entre amerindios y colonos. Hasta cierto punto la epistolografía fue la clave de bóveda de dicha actividad. Además, la carta era concebida como un medio de comunicación en las circunstancias de alejamiento entre individuos. En el caso concreto de la escritura de cartas en las coronas ibéricas era comprensible que sus nuevos dominios coloniales en constante expansión jugasen un papel fundamental. A la hora de promover un flujo epistolar entre el centro metropolitano y las colonias.

² Paul Nelles, «Chancillería en colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, n.º 13 (2014): 50.

Las misivas de Nóbrega y Anchieta permiten reconstruir su caminar una vez en la colonia portuguesa, y la aproximación y sus enfoques de la evangelización indígena, una perspectiva que si se caracterizó por un rasgo fue por ser mutable con el paso del tiempo y las dificultades emergentes paulatinamente. Más allá del registro epistolar, se han seleccionado las obras de mayor relevancia de los dos jesuitas, y que a primera vista parecen menos sustanciosas. Y que se podrían vincular muchas de sus características a la llamada «literatura pragmática». Así, igual de exuberante como fuente que las misivas, aunque habitualmente con menos fortuna en ver la luz de la imprenta. También, su carácter instructivo, y su atesoramiento de un saber concreto que fundamentaba esa naturaleza. Así como su proveimiento de conocimiento a los demás círculos misioneros menos duchos para actuar correctamente, produciendo un conocimiento asequible.³

En el caso de Nóbrega, la primera obra de notabilidad fue el *Diálogo sobre a conversão do gentio* de 1557-1558. Este escrito, un diálogo ficticio entre dos jesuitas, actuó como un punto de inflexión dentro del contingente jesuita en Brasil. Para determinar cómo conducir las actividades evangelizadoras en el territorio tras acumular una experiencia en la labor durante cerca de una década. Una misión que entonces abandonó el optimismo del principio, y dejó de depender para su operatividad de la persuasión únicamente. Un uso de la palabra para convencer a los indígenas estimado insuficiente desde el *Diálogo* y la experiencia en el mismo acumulada. Y que enfatizó la necesidad de incorporar el sometimiento y temor de los nativos como elementos en la evangelización. Un sometimiento y temor modulado

3 Véase sobre la idea de literatura pragmática la obra de Thomas Duve y Otto Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America* (Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2020). Thomas Duve, «Literatura Normativa Pragmática e a Produção de Conhecimento Normativo nos Impérios Ibéricos do Início da Idade Moderna (Séculos XVI-XVII)», *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, n.º 42 (30 de abril de 2020): 3-44. Thomas Duve, «Literatura Normativa Pragmática e a Produção de Conhecimento Normativo nos Impérios Ibéricos do Início da Idade Moderna (Séculos XVI-XVII)», *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, n.º 42 (30 de abril de 2020): 3-44.

para asegurar que la conversión fuese un acto libre y voluntario por parte de los nativos. Todo, mediante un elenco argumental que justificaba este análisis de su autor ante sus hermanos de la Compañía. Una nueva perspectiva que desde la escritura del *Diálogo* también fue recogida en la epistolografía, inundando así las ideas de la obra la correspondencia con este nuevo parecer y proceder de la Orden.

Tras el *Diálogo*, la tesis examina el impacto en el progreso de la evangelización, y cómo fue defendido e implantado. Un proyecto que solo fue posible gracias a la colaboración estrecha de las autoridades coloniales, y particularmente el tercer gobernador de Brasil, Mem de sá. Precisamente, el brazo secular era el único capaz de generar ese sometimiento y temor entre los nativos y al mismo tiempo ayudar a los jesuitas. Finalmente, en el bloque dedicado a Nóbrega en este progreso de la misión será objeto de atención el conocido como caso de la *Mesa da Consciência e Ordens*, titulado «*Se o pai pode vender a seu filho e se um se pode vender a si mesmo*». Como el *Diálogo*, fue un debate o diálogo, en este caso sin recurso a la ficción, llevado a cabo entre Nóbrega y su hermano de orden Quirício Caxa. Este escrito también era una muestra de la reflexión constante sobre la realidad de Brasil por parte de los de la Compañía. En este sentido, sobre el problema de la esclavitud indígena que entorpecía la labor misional. Específicamente, se analizaba en caso de la *Mesa da Consciência e Ordens* la obtención de mano de obra indígena mediante la enajenación propia por parte de los nativos. Y que puso a Nóbrega y Caxa en campos opuestos, con el primero en contra y segundo a favor. Al ver el primero que no concurrían razones sólidas para esta práctica, y que era un ejemplo más de los colonos luso-brasileños y sus abusos y prácticas esclavistas.

Dejando de lado a Nóbrega, en el tercer bloque de forma similar al anterior se trata la figura de Anchieta en Brasil. Como ya se ha dicho, desde sus orígenes, así como los pasos previos a viajar a Brasil en 1553. En este sentido, con énfasis en su paso por Coímbra para efectuar sus estudios en el flamante Colegio de las Artes de la ciudad. De la misma manera que Nóbrega, Anchieta fue influido por ese acervo

humanístico acumulado en la institución conimbricense. También, luego de este aspecto la tesis recalca en Anchieta una vez en Brasil. A partir de su enfoque y experiencias en la evangelización a través de sus cartas a lo largo de su carrera misional. En relación con eso, se pretende mostrar cómo su prisma fue afín a grandes rasgos con el de Nóbrega en sus consideraciones. Un dictamen pesimista podría decirse y partidario de la metodología que contenía el *Diálogo* de Nóbrega. Anchieta compartió el análisis de la situación y abogó por el uso de la vara como vía misional para convertir a los nativos. Como con el primer jesuita luso-brasileño, seguidamente a las epístolas de Anchieta el trabajo se ocupa de sus demás obras atendiendo a su género literario.

Aunque, dada la condición inconmensurable de su obra, su estudio no incluye todas las composiciones atribuidas a Anchieta. A este respecto, primeramente, se repara en la poesía y en particular el *De Gestis Mendi de Saa*. De entre su extensa lírica una de las principales. Una obra que permite una lectura desde los ojos de la Orden sobre los años iniciales de misión y bajo los tiempos del tercer gobernador general de Brasil, Mem de Sá. A pesar de ser una composición épica en la obra se encuentran presentes los elementos ideológicos que caracterizaron a la Compañía y la influencia del «Aquinata». A través del *De Gestis* resulta posible ver las cualidades que la Compañía buscaba en las autoridades y el ejemplo de conducirse mediante principios como la guerra justa. Una guerra justa que contrastaba con los conflictos injustos que plagaban la colonia.

Además de la obra poética representada el *De Gestis*, se aborda las obras de la pastoral en portugués y tupíes preparados por Anchieta para desarrollar la labor misional en óptimas condiciones. Se presenta un cuadro de esta miscelánea de textos y su encaje en las necesidades y realidad de la misión de la Orden. Finalmente, de los géneros cultivados por Anchieta el presente trabajo se preocupa por su teatro y sus rasgos más relevantes. Especialmente, su relación con la tarea transformativa del alma de los nativos mediante un género como el teatral, que combinaba entretenimiento y

enseñanzas. Y un aspecto más de la siembre versatilidad y capacidad de adaptación de los Orden, siempre en interés último de conseguir la ansiada evangelización.

En otro orden de ideas, para concluir esta presentación debe mencionarse que esta tesis se inscribe en el marco de dos proyectos de investigación: el proyecto «Tradición y originalidad en la cultura humanística de Indias. Géneros, paratextos y traducciones en el mundo atlántico (siglos XVI-XVII)»;⁴ y «Humanismos ibéricos. Circulación de textos, géneros y discursos de poder en la Monarquía Católica (siglos XVI-XVIII)».⁵ En segundo lugar, esta tesis ha sido realizada gracias a la concesión de una beca predoctoral FI-SDUR supervisada por parte del profesor Bernat Hernández. Y cuyos medios económicos facilitados han sido decisivos para poder realizar la tesis.⁶

Finalmente, antes de proceder al primer capítulo del estudio, aunque resulta igual de importante, la presente tesis no se habría podido realizar sin el apoyo de una serie de personas desde el principio al fin de esta. Y a las que quisiera expresar mis agradecimientos. Y a la cabeza de estos apoyos debe singularizarse la labor por parte de sus dos directores, los profesores Bernat Hernández y Guillermo Serés. A los que hay que reconocer toda la confianza prestada desde el inicio y el trabajo de acompañamiento en todos los sentidos, más allá de la simple dirección para redactar la tesis, y la paciencia durante estos años de trabajo. Un trabajo que ha sido trascendental para poder articular toda la tesis. Y los ánimos para perseguir como trabajo un tema como el del Brasil portugués.

También, a los integrantes del Centre d'Estudis de l'Amèrica Colonial (CEAC) y del Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural (GREHC) por todos sus consejos e interés mostrado siempre. Un CEAC y GREHC que han sido un abrigo durante todo

4 Referencia: Tradición y originalidad en la cultura humanística de Indias. Géneros, paratextos y traducciones en el mundo atlántico (siglos XVI-XVII). MINECO. FFI2017-87858-P. IP: Guillermo Serés. 2018-2021. UAB.

5 Referencia: Humanismos ibéricos. Circulación de textos, géneros y discursos de poder en la Monarquía Católica (siglos XVI-XVIII). MINECO. PID2020-116532GB-I00. IP: Bernat Hernández; Guillermo Seres. 2021-2024. UAB.

6 Referencia: 2020FISDU00060.

este período de trabajo. Y desde el ámbito administrativo, a todo el personal de la secretaria del departamento de Historia Moderna y Contemporánea, por facilitar todos los extensos trámites vinculados a la tesis. Por último, en las líneas quisiera agradecer el acompañamiento de mi familia todos estos años, animándome a perseverar hasta alcanzar la meta. Solamente resta por decir que sin duda alguna no hay ningún hombre hecho a sí mismo.

PARTE I

1. CONTEXTO GENERAL: LA EVANGELIZACIÓN Y LA EXPANSIÓN PORTUGUESA

Toda gran producción historiográfica consagrada a la época moderna enfatiza la dimensión planetaria que alcanzó en general la Iglesia católica a través de las órdenes religiosas, así como de manera singular por medio de la Compañía de Jesús. En este aspecto, se puede suponer que únicamente resulta posible vislumbrar de forma efectiva el quehacer misional de los jesuitas en América y Asia desde el año 1549, la data que señala el momento en que los primeros jesuitas al servicio de Portugal levaron anclas a Brasil y Francisco Javier (1506-1552) desembarcó en Japón, a partir de una perspectiva profunda. Se trata del contexto de la expansión ibérica de la primera modernidad, en la que jugaron un papel importante la Compañía de Jesús, y que a su vez transformó a la misma de forma ostensible en una orden religiosa mundial.

1. 1. LOS ECOS ANTIGUOS Y MEDIEVALES: EVANGELIZACIÓN Y MISIÓN ANTES DE 1492

A modo de un primer acto con respecto al que se podría denominar como «proceso de la expansión marítima portuguesa» y el aparejado movimiento de globalización que trajo, y en el que la Compañía de Jesús tras su creación se inscribió de una forma rápida como un actor protagonista, tal vez habría que empezar señalando que las generaciones de exploradores y navegantes europeos sucedidas en el transcurso del siglo XV y durante los principios del XVI que se lanzaron al mar no tuvieron que «descubrir» en absoluto el mundo. En todo caso, si se asume la perspectiva de los protagonistas desde Europa sobre dicho «proceso de la expansión marítima», lo que aconteció en realidad fue que el mundo, bien se redescubrió con la denominada «Época de los Descubrimientos», o bien podría decirse igualmente que se encontraron nuevas formas o rutas para llegar a unos destinos tanto nuevos como

viejos. Claramente más nuevos en el caso de América o también del África subsahariana, y obviamente viejos como era el caso de Asia. Si bien también se podría afirmar que todo el Nuevo Mundo americano ya era de la misma manera igual de viejo para la fecha del descubrimiento de América en el 1492.

Ciertamente, unas nociones como las de los «Descubrimientos» mismos, sumados a sus elementos o procesos históricos derivados a raíz, sea la de «Nuevo Mundo» primero, seguida de la de «conquista», de la «evangelización», el *dominium*, los Imperios ibéricos, etc. historiográficamente resultan en una clara óptica eurocéntrica. Aunque, por supuesto también una relación de ideas igualmente adecuadas desde la perspectiva europea. En la medida que, como tal, fue un descubrimiento en el sentido etimológico del concepto. Y sin que tampoco sea óbice para afirmar que desde tal fecha la historia cambió no solamente para siempre en ambas orillas atlánticas que finalmente se «descubrieron». En clave de una «coincidencia» o «choque» de los dos pueblos, y ampliación del hasta entonces *orbis terrarum* eufrasiático. Sino que indudablemente también para el mundo en su conjunto, bien a través de unas «historias conectadas», bien como el resultado de una «globalización ibérica», de una «gran apertura del mundo», etc. Y superando, como novedad eso sí, el que era posiblemente uno de los últimos grandes y enigmáticos obstáculos para la circulación de personas por aquel entonces, el océano Atlántico. Convertido pronto a partir de 1492 en una nueva autopista global para las relaciones, en el nuevo mar Mediterráneo o si se prefiere el nuevo Índico, por expresarlo de alguna manera.⁷

Además, otro aspecto a considerar al respecto en las «conexiones» tiene que ver con que si todo el proceso de conquista indiana como bien se dice representó la

⁷ Véase al respecto para los anteriores planteamientos historiográficos Sanjay Subrahmanyam (trad. María Victoria Márquez), «Historias conectadas: notas para una reconfiguración de Eurasia en la modernidad temprana», *Prohistoria*, n.o 33 (2021): 5-35. Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*, Sección de Obras de Historia (México: Fondo de Cultura Económica, 2010). Jean-Michel Sallmann, *Le grand désenclavement du monde: 1200-1600*, Histoire Payot (Paris: Payot, 2011).

dilatación a una escala continental de la Reconquista. En tal caso se infiere indudablemente siguiendo las palabras de Jérôme Baschet de «que la Conquista hunde sus raíces en la historia medieval de Occidente». Y los individuos originarios del Viejo Mundo, «[...] que ponen pie en el continente americano están impregnados de una visión del mundo y de valores que son medievales». Una historia medieval lejos de ser por descontado la de la ubicua oscuridad negativa en la historiografía y sus discursos. Con unos marcados prejuicios «[...] y a un desprecio imposible de desarraigar». Tampoco ayuda en este sentido «[...] la obstinación de los historiadores en criticar con vigor los lugares comunes no cambia en nada las cosas, o lo hace muy poco. La opinión común sigue asociando todavía a la Edad Media con ideas de bestialidad, de oscurantismo y de intolerancia, de regresión económica y de desorganización política». De igual forma, lejos de ser también la contraposición absoluta entre oscurantismo y progreso, ni «[...] el hoyo negro de la historia occidental, ni el paraíso perdido».⁸

Dos realidades y dos tiempos separados sí, la Reconquista peninsular y el proceso de la conquista americana, no obstante, al mismo tiempo en absoluto antitéticos. E incluso la primera se puede afirmar fue una derivada natural de la segunda, como fruto de un movimiento surgido en los inicios del segundo milenio, con unos ideales de cruzada y evangelización medievales. Y que hizo de 1492 un episodio nuevo de la expansión de Europa y su cultura. Con un tránsito entre una orilla y la otra de ideas y formas de pensar, al fin y al cabo «[...] de una dominación colonial surgida de la dinámica occidental, que implicaba la transferencia y la reproducción de instituciones y de mentalidades europeas, aunque sin ignorar que una realidad original, irreductible a una simple repetición, toma forma en las colonias del Nuevo Mundo».⁹

8 Jérôme Baschet, *La Civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*, Sección de obras de historia (México D. F: Fondo de Cultura Económica, 2009), 19-24.

9 Baschet, *La Civilización feudal...*, 29.

Tal como advirtió ya el cronista Francisco López de Gómara (1511-1559) en su afamada *Historia general de las Indias* (1552), como el hilo conductor de la conquista del continente, «la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Nuevo Mundo. Y no tanto te dicen nuevo por ser nuevamente hallado, cuanto por ser grandísimo y casi tan grande como el viejo, que contiene a Europa, África y Asia [...]». Además, tal proceso de conquistas indianas comenzó a gestarse una vez «[...] acabadas la de moros, por que siempre guerreasen españoles contra infieles», entendiéndolo el ideal de «guerreasen españoles» en clave también ibérica para incluir Portugal. El fenómeno de la Reconquista secular incitó o sedujo así a los peninsulares de la obligación divina y de su relación especial con el extender la fe, de esparcir la evangelización.¹⁰

Además, el episodio en su confluencia geográfica significó un antes y un después para todos con la importancia de la conexión entre las distintas orillas. Y que, desde este punto de vista, «[...] volvió a reunir civilizaciones escindidas mediante el conflicto, el comercio, el contagio y el intercambio cultural. Hizo posible que la historia fuera verdaderamente universal [...]. Supuso el arranque del imperialismo europeo a gran escala [...]».¹¹

Teniendo en cuenta por otra parte que, en realidad, no resulta menos cierto que en términos históricos el supercontinente de Eufrasia ha sido en la práctica la masa continental con más relaciones de carácter universal resultado de la Ruta de la Seda.

10 Francisco López de Gómara, *Historia de las Indias* (1552), Sources de la Casa de Velázquez 1 (Madrid: Casa de Velázquez, 2021), 69. En la dedicatoria de su obra realizada a Carlos I (1516-1556) Gómara concretamente dijo que «quiso Dios descubrir las Indias en vuestro tiempo y a vuestros vasallos, para que los convirtiédeses a su santa ley, como dicen muchos hombres sabios y cristianos. Comenzaron las conquistas de los indios acabadas la de moros, por que siempre guerreasen españoles contra infieles; otorgó la conquista y conversión el papa; tomaste por letra Plus ultra, dando a entender el señorío de Nuevo Mundo». Gómara, *Historia de las Indias* (1552), 69-70.

11 Felipe Fernández-Armesto, *1492: el nacimiento de la modernidad*, 1ª ed. (Barcelona: Debate, 2010), 12.

De todas formas, fue a lo largo de la Plena y Baja Edad Media que se asentaron las bases culturales de la posterior globalización con la Ruta de la Seda como piedra angular del proceso. En el marco de la llamada «revolución comercial europea» con el activo microcosmos italiano de las repúblicas mercantiles, máxime la talasocracia de la Serenísima República de Génova o de igual modo su homóloga y adversaria veneciana.¹² Con intensas experiencias y los periplos por Oriente como los de Marco Polo, que fueron recogidos en su célebre obra de *El Libro de las maravillas* o *El Millón*.¹³

Además de unas complejas rutas económicas, para lo que interesa también, hay que destacar que la Ruta de la Seda en general fue también una vía que concomitantemente a sus intensas actividades comerciales particulares facilitó la transmisión de las enfermedades, ideas, religiones y tecnologías. Por medio de los movimientos de personas que tanto la caracterizó. Y que representó una constante realidad, así como probablemente el rasgo más destacado a lo largo de toda su existencia.

12 Para una inmersión al tema de la revolución comercial véase el clásico estudio de Robert S. Lopez, *La Revolución comercial en la Europa medieval*; versión española de Pedro Balaña Abadía, Albir universal 8 (Barcelona: El Albir, 1981). Véase también la obra de Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII* (Madrid: Alianza, 1984). Bartolomé Yun Casalilla, *Iberian World Empires and the Globalization of Europe 1415-1668* (Palgrave-Macmillan/ Palgrave Studies in Comparative Global History, 2019).

13 Marco Polo y Rustichello de Pisa, *El Libro de las maravillas* (Madrid: Cátedra, 2008). Para una mayor profundización en la figura de Marco Polo y de sus viajes véase Laurence Bergreen, *Marco Polo: de Venecia a Xanadú* (Barcelona: Ariel, 2009). Y también véase Thomas Tanase, *Marco Polo*, Collection «Biographies et mythes historiques» (Paris: Ellipses, 2016). Una suerte de memorias y recuento de viajes catalogada editorial e historiográficamente como un *best seller*, Marco Polo representó para la Europa premoderna una abundante fuente de información y noticias sobre todo el continente asiático que alentaron los intereses por las maravillas y riquezas del mundo oriental. Aunque, ciertamente una obra no exenta de altas dosis de fantasías y un prolífico imaginario por parte del mercader y viajero veneciano claro está. Fuese una obra de invención o cuño ficticio, basada en la realidad o incluso una recopilación de otros trotamundos, se difundió de forma extensa en Europa a través de ejemplares manuscritos, e incluso fue utilizada por Cristóbal Colón (1451-1506) para organizar el tercer y penúltimo viaje a América. En definitiva, fuesen anteriores o desde Marco Polo hasta 1492, los nexos euroasiáticos definieron de manera importante los rumbos europeos.

De hecho, en la Ruta tuvieron lugar intercambios tanto de unos bienes materiales, por un lado, así como de géneros o productos mucho más «intangibles» como lo son las religiones, por otro, a través de unas largas distancias geográficas. Sobre las creencias religiosas, una cosa que llama poderosamente la atención en verdad fue que desde un primer momento acompañaron inexorablemente a los hombres de negocios y sus mercancías en sus diversos desplazamientos comerciales por el orbe. Así, demostraron una más que compatibilidad o sintonía entre actividades comerciales y religión. Y circularon considerablemente a través de las rutas comerciales como una suerte de producto comercial a más. Sujetas también a cambios e intercambios entre los comerciantes o viajeros y las distintas sociedades locales de la Ruta de la Seda.

Está claro que los mercaderes además de una suerte de primeros exploradores y de su actividad comercial se relacionaron intensamente en sus viajes con pueblos locales. Preparando si cabe el terreno para una posterior conversión religiosa efectiva, y que dichos comerciantes con actividades proselitistas o protomisioneros no fueron los únicos individuos que recorrieron las rutas comerciales eurasiáticas. En efecto, el advenimiento al mundo de religiones con una marcada vocación proselitista y universal, en pocas palabras, dirigidas a toda la humanidad y en una carrera constante para la conquista de sus almas, trajo en consecuencia a figuras tan representativas del proselitismo como lo eran los misioneros propiamente dichos. Un hecho que evidenció efectivamente la interdependencia de la misión y la globalidad. O mostraron cuando menos su potencialidad para ello, para alentar intensamente a la conversión. En sucesivo orden temporal numerosos predicadores cristianos y musulmanes, posiblemente del espectro religioso global las grandes religiones con una ambición universal, como verdades universales a ser adoptadas por todos los pueblos tanto a nivel sociológico, así como soteriológicamente, también se fueron uniendo a la multitud de caravanas que recorrían la Ruta de la Seda. En su labor de conversión de los pueblos locales más allá de sus espacios de cuna.¹⁴

14 Richard Foltz, *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*, 2.^a ed. (Palgrave Macmillan US, 2010), 12. Anne B. McGinness, «Missionary movements and the

De todos modos, así fue como principalmente el cristianismo y el islam mediante tal aparato de difusión transcultural se expandieron y arraigaron a través de Asia central primero y China luego a lo largo de Edad Antigua y de la Edad Media. En el caso del fenómeno histórico que hoy denominamos la difusión del cristianismo su resonancia más allá del seno del Imperio romano y el corazón mediterráneo inicial correspondió en una primera instancia a los cristianos nestorianos de la Iglesia del Oriente. Y que con su amplio trasiego y andanzas dejaron todo su rastro a lo largo de la Ruta de la Seda.¹⁵ Dicha primera irradiación misionaria y transcultural del cristianismo a través de la Ruta de la Seda hacia otra *humanitas* lleva inevitablemente a plantear la siguiente pregunta: ¿cuál fue la genealogía configuradora del concepto de misión en el seno del cristianismo, especialmente en su manifestación católica-latina, su encaje y los legados históricos y teológicos precedentes que desembocaron en el ciclo evangelizador desencadenado después de los acontecimientos a partir de 1492?

Una pregunta aparentemente muy fácil de sugerir, por una parte, si bien a la vez muy compleja de responder como cabe esperar, por otra. Prácticamente sin posibilidad de una respuesta directa y sencilla teniendo en cuenta el largo milenio y medio de vida y desarrollo de la religión cristiana y las sociedades cristianizadas. Desde en realidad ser una secta desconocida más de «judíos» de entre la miríada de comunidades religiosas del mundo antiguo que fue testimonio de su nacimiento, hasta llegar a su estado global en 1492.

Aunque, existe una ambigüedad básica en la idea de misión, y en consecuencia deben distinguirse dos usos generales de la noción misional. Incluida, por una parte, la labor evangelizadora o misional en su variante para la humanidad *ad gentes* o para los

expansion of Islam, Buddhism and Christianity, 1400–2000», en *Explorations in History and Globalization*, eds. Cátia Antunes y Karwan Fatah-Black (Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, 2016).

15 Foltz, *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*. También, para mayor profundización en el tema religioso premoderno véase Miri Rubin, «Christendom's regional systems», en *The Cambridge World History, Volume 5: Expanding Webs of Exchange and Conflict, 500CE–1500CE*, ed. Benjamin Z. Kedar y Merry E. Wiesner-Hanks, vol. 5 (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 415-46.

llamados «gentiles» o «paganos» según la expresión. Dicho de otra manera, una labor evangelizadora diferenciada de la evangelización o la misión orientada hacia los judíos, considerada más bien una actividad de carácter interna. O, por otra parte, también sería útil distinguir incluso la misión en su también dimensión interna. Si bien, podría decirse a su vez de manera clara intrínseca o sincrónica a la misión *ad gentes*. Y que refiere al menester de orientación y prédica pastoral por parte de especialmente obispos y párrocos en sus respectivas diócesis y parroquias. Resumida en la metáfora del «cuidado de las almas» o la *cura animarum* a cargo del «buen pastor», o el *pastor bonus* que cuidaba con atención el rebaño de Dios. Y una misión externa e interna comprendida bajo el enunciado de *Extra Ecclesiam nulla salus*, en otras palabras, con la Iglesia comprendida como la vía *sine qua non* para obtener la salvación.

Vale la pena destacar que la misión como predicación pastoral tuvo históricamente una estrecha vinculación con el cuidado pastoral. Una *cura animarum* dirigida a las sociedades que en teoría eran cristianas, para instruir a los feligreses con el fin de que estos fuesen en la medida de lo posible «buenos cristianos». Y esencial, en este caso, guiarles en cómo debían comportarse y creer en asuntos de la fe. Todavía más, precisamente la dignidad episcopal era fundamentalmente pastoral, simbolizada así por el báculo del obispo que encarnaba el báculo del pastor. Un elemento empleado para dirigir a las ovejas por el camino adecuado. O para también golpearlas en caso de que intentasen desviarse de la senda marcada por su guía. Y que así además denotaba al mismo tiempo el interés por la conformación, y acreditación de una comunidad cristiana bien cohesionada bajo unos determinados parámetros sociales. En definitiva, una misión entendida hacia afuera con vistas a la inclusión de no cristianos y hacia dentro con el objeto de potenciar tanto a individuo como a comunidad.

Un ministerio misional con sus teorías de la misión a este respecto que hundía sus raíces ya en los doce apóstoles y la primera generación o núcleo de cristianos que siguieron las enseñanzas y pasos de Jesús de Nazaret tras su muerte. Y que muestra

una actitud o una inclinación que en efecto podría llamarse potencialmente misionera. Cuando todavía no existía formalmente como tal en la realidad algo que pudiese denominarse *christianitas*, *populus christianus*, *respublica christiana* o Cristiandad en un sentido estricto. Un *populus christianus* en última instancia el modelo de sociedad con pretensiones universales y encaminada hacia propia su salvación. En clara oposición a las sociedades no cristianas de la *humanitas*, cuya singularidad era la degradación de acuerdo con la visión difundida desde el *populus christianus*.

No obstante, hay que insistir que todo esto indica únicamente que, aunque el cristianismo desde un primer momento poseyó la capacidad latente de convertirse en una fe con un carácter evangelizador aparentemente dada su propia idiosincrasia, sería aventurado o demasiado simplista ver la expansión del cristianismo una suerte de rasgo distintivo inevitable. A consecuencia de la actividad o las ambiciones misionales para la *humanitas*, en especial como correlación coincidente a través de su modalidad de misión *ad gentes* o hacia «gentiles». Así como tampoco era un presagio de cómo se iba rápidamente a transformar, de una forma teleológica o por efecto automático antes o a partir de 1492, en una religión globalizada como consecuencia de una condición misionera adelantada e inexorable.

Y además tanto la interpretación misma de los significados de la evangelización o misión como los estímulos particulares de los misioneros se modificaron de acuerdo con los momentos históricos sucedidos. Así que, desde luego 1492 no profetizaba un arranque inédito sin unos prolegómenos. Al contrario, el modo de proceder y el corpus de reflexiones de los protagonistas de la expansión marítima, laicos o religiosos, se nutrió de todas las anteriores centurias de relación entre ese *populus christianus*, por un lado, y la triada religiosa de judíos, musulmanes y paganos, por otro.

Dicho esto, desde el momento de la fundación del cristianismo hacia delante en la historia, ¿qué llevó a los cristianos para «extenderse» y «salir» a evangelizar o «hacer misión» entre el conjunto de la *humanitas*? Para responder a la pregunta cabe señalar en primer lugar que la nueva religión tenía por núcleo vertebrador la difusión

de un mensaje concreto, el de la denominada «la buena nueva» de Jesús. Una expresión en última instancia arraigada fuertemente en la palabra griega *koiné euangélion* o «buena nueva», que tanto abunda en el conjunto de fuentes cristianas primitivas. Y de la que se deriva el actual término de «evangelizar» equivalente en un sentido literal a «presentar o portar la buena nueva», trasladado a la actualidad con el significado de dar a conocer o extender el cristianismo. O por lo menos para expresar al menos todos los esfuerzos intencionales orientados hacia dicho fin evangélico.¹⁶

A fin de cuentas, no hay evangelización y por ende una conversión que no resulta ser consecuencia de la palabra y su ejercicio. Al tratar la evangelización, además de las palabras a tal efecto, hay otros tres elementos a considerar. Comenzando con la palabra propiamente dicha, se ha de entender como el modo de convencimiento mediante la razón y cautivar con sutilezas. Luego, el ejemplo, concebido como una suerte de criterio de comportamiento para también captivar a la *humanitas* no cristiana. También, el marco legal, entendido en tal caso como la aplicación de un orden cristiano a la *humanitas*. Y finalmente la fuerza de las armas, vista no como una simple actividad de una guerra abierta o incluso coercitiva, sino desde el punto de vista de la aplicación del marco legal, y que era complementaria a los tres primeros elementos. Siendo a grandes rasgos la «conversión» desde el Nuevo Testamento hasta la actualidad el momento, o mejor bien dicho el proceso, de un cambio religioso de la persona que profesa una fe, la abandona y adopta otra. Y el modo de pasar de una comunidad a una distinta. En este caso, como una consecuencia de evangelización o misión, fruto de dicho proceso, amén del contexto o las diversas causas intervinientes a tal efecto.

Tanto «evangelización», «misión» y «misionero» como conceptos no fueron los términos usados por los propios protagonistas de la «misión», por lo menos hasta la eclosión evangelizadora del siglo XVI y el XVII. Reacuñados justamente en tiempos

¹⁶ Véase Xabier Pikaza. Abdelmumin Aya, José F. Durán Velasco, y Yaratullah Monturiol, *Diccionario de las tres religiones: judaísmo, cristianismo, islam* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2009), 382-391.

de la Compañía de Jesús. Hasta la aparición de la Compañía de Jesús la «misión» era explicitada ya fuese en las cartas y los textos canónicos, hagiográficos, históricos, etc. a través de la nómina de locuciones siguiente: «*Propagatio Fidei, Conversio Gentilium, Praedicatio Evangelii in universo orbe, Catechizatio radium, Conversio Infidelium, Praedicatio Apostolica, Procuratio salutis ad barbas gentes, Propagatio Religionis Christianae, Promulgatio Evangelii, De procuranda salute, Augmentatio fidei, Dilalatio Ecclesiae, Plantatio Ecclesiae, Plantatio in sanguine, Apostolatus Evangelicus, Propagatio evangelicae doctrinae, Instauratio Ecclesiae, Incrementum Ecclesiae, Agrum Evangelicumm, Propagatio Regni Christi, Illuminatio Gentilium, Novella Christianitatis Plantatio, etc.*».¹⁷ Y el concepto de *missio* antes del siglo XVI y la efervescencia evangelizadora indiana así como jesuita estaba reservado para referir las ideas de «empeño», «esfuerzo», «cuidado», o «gasto».¹⁸

Todavía más, incluso en el *Tesoro de la lengua castellana* de 1611 publicado por Sebastián de Covarrubias como tal el concepto de «misión» era inexistente. Y habría que esperar a la edición del *Diccionario de autoridades*, en el que se definió «misión» por primera vez como en general «el acto de enviar. [...] del latín *missio*», para remitir de una forma específica «la salida, jornada o peregrinación que hacen los religiosos y varones apostólicos, de pueblo en pueblo, o de provincia en provincia, predicando el evangelio, para la conversión de los herejes y gentiles, o para la instrucción de los fieles y corrección y enmienda de los vicios». Seguida de la acepciones de, por un lado, «sermón fervoroso que hacen los misioneros y varones apostólicos, en las peregrinaciones evangélicas». Y de la acepción de «se toma asimismo por la tierra, provincia o reino, en que predicán los misioneros», por otro. Y el misionero era definido como «el predicador evangélico que hace las misiones».

¹⁷ Angel Santos Hernández, *Misionología: problemas introductorios y ciencias auxiliares*, Misionología 1 (Santander: Sal Terrae, 1961), 12.

¹⁸ Rodrigo Moreno Jeria y José J. Hernández Palomo, *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 2010), 267. Para un cuadro historiográfico de la misión también véase Michael Sievernich, *La missione cristiana: storia e presente*, Biblioteca di teologia contemporanea 160 (Brescia: Queriniana, 2012).

conversión en aquel tiempo se entendía como el «reducir, atraer, enderezar al que va herrado o sigue otra opinión».¹⁹

Una obligación, la del deber de evangelizar a los seres humanos, que se encontraba atravesada por la creencia de que el ministerio de la misión encomendada debía de producirse teóricamente con una antelación a la segunda venida de Jesús. En lo que ha pasado a comúnmente denominarse y popularizarse como la afirmación tradicional de la misión evangelizadora universal cristiana, la gran comisión. Y que aseguraba:

«Jesús se acercó y les dijo: —Dios me ha dado pleno poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a los habitantes de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a cumplir todo lo que yo os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mateo 28:18-20).²⁰

Así pues, dicho en otras palabras, como resultado del desenlace de uno de los cuatro grandes relatos sobre la vida y las enseñanzas de Jesús en principio resultaba ser al mismo tiempo un claro reclamo y mandamiento para viajar y evangelizar a la humanidad bajo su autoridad haciendo «discípulos». La gran comisión representó el punto focal para la construcción de un imaginario y mentalidad a partir de su existencia. Y adquirió nuevamente un especial apremio y relevancia a partir del contexto de la expansión marítima iniciada en el siglo XV.

A pesar de lo anterior los enfoques y significados últimos de la misión o la labor evangelizadora distaron de estar absolutamente exentos de controversias o disputas teológicas en el cristianismo primitivo hasta 1492. Concretamente, en relación con los potenciales destinatarios finales de dicha labor de evangelización o sobre el modo de proceder misional. Resulta enormemente difícil determinar realmente la disposición adoptada por parte de Jesús hacia los individuos y las sociedades no judías.

19 Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*, vol. 4 (Madrid: en la imprenta de Francisco del Hierro, 1726-1739), 578-579.

20 Las referencias bíblicas corresponden a la versión de la llamada *Traducción Interconfesional* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Verbo Divino; Sociedad Bíblica, 2020).

Evidentemente, no escasean las referencias neotestamentarias a una misión universal, no obstante, tampoco faltaban las referencias de discrepancia. ¿Por qué? No estaba del todo claro exactamente cuáles eran las almas o quienes había que salvar entre la *humanitas*.

El mismo Evangelio de Mateo se llega a intercalar entre los dos pasajes previos del mismo evangelio una apuesta por la misión interna. Fuertemente tensionada con la misión hacia todos los pueblos, y que se manifiesta de la forma siguiente: «Jesús envió a estos Doce con las siguientes instrucciones: —No vayáis a países paganos ni entréis en los pueblos de Samaria; id, más bien, en busca de las ovejas perdidas de Israel. Id y anunciadles que el reino de los cielos está ya cerca» (Mateo 10:5-7). En muchos aspectos, una polémica o una encrucijada si se prefiere, la de la doble dimensión o significado de la actividad misional, a primera vista comenzada a debatir y siempre concurrente ya desde el primer siglo de vida del cristianismo.

Más allá de las anteriores ideas, Anthony Pagden ha argumentado que, al asegurarse el cristianismo como religión oficial y única dentro del Imperio romano en el transcurso del siglo IV el *orbis terrarum*, el equivalente romano a la *oikumene* griega o mundo conocido se transformó en el siglo V en el *orbis Christianus*. Y que también en su turno rápidamente se transformó en el *Imperium Christianum*. Pasado un siglo y caído el Imperio romano de Occidente, «Gregorio el Grande traduciría esto a la “*sancta respublica*”, una comunidad dotada de la exclusividad abierta que había sido una característica de la “*respublica totius orbis*” ciceroniana».²¹ A partir del legado formativo de la Antigua Roma, más tarde, con en el Imperio romano cristianizado:

«El antiguo sueño de la universalidad transformó la ambición pagana de civilizar el mundo en el objetivo análogo de convertir literalmente a todos sus habitantes al cristianismo. El único cuerpo de ley unificador, los *koinos nomos*, se convirtió así en un solo cuerpo de creencias. El hecho de que estas creencias,

21 Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia: en los siglos XVI, XVII y XVIII*; traducción de M. Dolors Gallart Iglesias, Historia, ciencia, sociedad 260 (Barcelona: Península, 1997), 24.

descritas de nuevo por los padres latinos desde Agustín hasta Aquino, dependieran en gran medida de la noción estoica de la ley aseguraba un alto grado de continuidad teórica entre los imperios pagano y cristiano, y un sentido igualmente fuerte de que la conversión podría no lograrse total o adecuadamente sin una transformación política y cultural correspondiente».²²

La obligación contenida en las Sagradas Escrituras y la profunda reflexión sobre la evangelización se proyectó en la historia empujando al mundo cristiano, en definitiva, al *populus christianus*, a la toma de conciencia del deber de salvar las almas de los no cristianos. La Iglesia y por extensión la Santa Sede en particular en la defensa de su autoridad global asumieron a la vez la prerrogativa y el deber de demandar a los hombres del mundo entero la conversión y entrada en la fe católica. Y bien salvarse en el proceso, o bien por el contrario rechazar la llamada hecha y condenarse.

Derivado de lo anterior, la palabra «pagano», procedente del latín *paganus* o habitante de una aldea rural o *pagus* en un sentido primigenio, pasó a aplicarse con menosprecio por parte cristiana en aquel entonces a los todavía seguidores de las religiones tradicionales grecorromanas precristianas del Imperio. Con su variedad de mitología, ritos y rituales. Por supuesto, los *pagani* rústicos también aportaron los significados críticos de individuos en lo que había una ausencia de civilización o cultura. Y rezagados evolutivamente desde un punto de vista comparativo con los individuos del mundo urbano, más refinados culturalmente.

En cualquier caso, desde el fin del Imperio romano hasta el final del primer milenio toda la actividad evangelizadora o misional que se vinculó al proceso de cristianización entre los pueblos paganos. Y, en consecuencia, llevar nuevas almas al cristianismo fue muy apreciada en los círculos intelectuales en todo el período medieval. Y la figura del misionero evangelizador fue convertida o elevada a menudo a la categoría de la santidad. Siendo reverenciada por las siguientes generaciones posteriores de los territorios en los que se produjo su primera conversión a tenor de la

²² Pagden, *Señores de todo el mundo...*, 29.

profusión del género de las *vitae* de santos, una clase de relato que daba gran parte de las noticias sobre la misión.²³

El *populus christianus* fue a nivel social un cuerpo con vía de inclusión que conceptualizó y ajustó las divergencias en materia de filiación religiosa en su seno y afuera. En este sentido, la entrada del «otro» religioso al *populus christianus* estaba asentada en vericuetos de carácter legal entre los ya miembros, por un lado, y los todavía en su exterior, por otro. En el que el umbral de la filiación correspondía al bautismo. Además, el *populus christianus* primigenio disponía de una idea suficientemente marcada por la ecuanimidad del conjunto de la *humanitas*, que condujo a una fe con perspectiva del mundo de pretensiones globales. Y que en consecuencia adoptó unos fundamentos fuertemente inclinados se podría aventurar hacia principios de justicia, máxime si toda la *humanitas* era hipotéticamente convertible. Por descontado, a decir verdad, dichas perspectivas fueron comprometidas y entraron en contradicción particularmente por la práctica de la esclavitud.

A partir del siglo XI también la realidad de un mundo plagado aún por incrédulos desde el punto de vista de la Iglesia intensificó el interés por las gentes en tiempos de Gregorio VII (1073-1085). Fuesen sumo pontífices, intelectuales de la rama canonista o teológica se inauguró una polémica acerca de los derechos de *humanitas* no cristiana, en temas engarzados como su conversión, su posible sometimiento, guerra justa, etc. En este sentido, la importancia respecto de la interacción con el mundo no cristiano «comenzó ampliando las discusiones previas de los no cristianos que vivían en Europa», base imprescindible para una hipotética teoría de las relaciones papales con las sociedades no cristianas. Y partiendo desde Roma también se

23 I. N. Wood, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Medieval World (Harlow, England; Longman, 2001).

«desarrolló una base legal para una teoría de las relaciones papales con las sociedades no cristianas».²⁴

Bajo Inocencio IV (1243-1254) el sumo pontífice se arrogó una autoridad universal sobre todos los pueblos del orbe derivada del razonamiento de Cristo como Dios que tenía poder sobre todo el mundo. Con la consiguiente aceptación por parte del pontífice de su compromiso para con todas las naciones todavía no cristianas de una forma activa y no reactiva. Cuando hasta la fecha el interés papal por la actividad misionera venía dado por respuestas a demandas exógenas a Roma, de misioneros particulares, de obispos en la periferia de la Cristiandad o soberanos ya cristianos o inclusive paganos. Fue nula o esporádicamente que Roma estuvo involucrado en el envío de misioneros a tierras paganas. Tras el cambio de milenio el papel del sumo pontífice para la misión aparentó una relevancia principal, considerando que la actividad misional se encuentra sobre todo atestiguada por epistolografía romana que incumbe y secunda a los misioneros en su labor, o está dirigida a soberanos paganos urgiendo a su conversión. Con todo, sería aventurado al mismo tiempo considerar con dicho interés papal una aparejada centralización o una base irradiadora de la actividad misional por parte de Roma.²⁵

En esta línea de la Plena Edad Media, desde el punto de vista del derecho canónico medieval todo individuo no cristiano o no judío se consideraba como pagano. Arrastraba así de forma fundamental la idea del pagano clásico. Las distintas obligaciones de cuidado espiritual asumidas por Roma comprendían jurisdiccionalmente hablando «dos rebaños distintos, uno compuesto por cristianos y otro compuesto por todos los demás». Inocencio agregó que la Santa sede «tiene

24 James Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550* (University of Pennsylvania Press, 1979), 3-5.

25 Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, 3-28. Felicitas Schmieder, «Missionary Activity» (Leiden, The Netherlands: Brill, 2016), 333-350. James Daniel Ryan, «To baptize khans or to convert peoples? Missionary aims in Central Asia in the fourteenth century», en *Christianizing peoples and converting individuals*, 2000, 247-57.

jurisdicción y poder sobre los infieles *de iure*, pero no *de facto*», en definitiva, por derecho pese a que no todavía en la práctica». De igual forma, el sumo pontífice «podía juzgar a los judíos cuando violaban la ley que se encuentra en el Antiguo Testamento si sus propios líderes no la hacían cumplir». Y eran vistos en calidad de testigos de la verdad cristiana. También, en el caso de los musulmanes «el papa podía juzgar a los infieles en los casos en que violaban la ley natural si sus propios gobernantes no los castigaban primero».²⁶

El derecho canónico produjo todo un lexicón académico de separación que oponía al *populus christianus* fiel y los herejes o disidentes dentro del rebaño de bautizados. Así como con los infieles fuera del rebaño cuya no adscripción cristiana estaba contenida en la condición abstracta de infieles precisamente. Y que englobaba por igual a judíos, musulmanes y paganos. Siendo en la realidad la normativa y práctica legal central para «limitar», por decirlo de alguna manera, a los infieles. Y tanto unos como otros, judíos, musulmanes o paganos, personificaban al adversario endógeno y exógeno de la cristiandad respectivamente. Los canonistas coetáneos a la Reforma Gregoriana en la discusión sobre la evangelización resolvieron que el sumo pontífice teóricamente detentaba la capacidad, al menos en términos estrictamente legales, de despachar misioneros a los habitantes de territorios fuera del orbe cristiano. Y que la vía bélica era cuando menos legítima si la actividad misional era objeto de entorpecimiento o perjuicio en su labor por parte pagana. Obviamente, para dichos canonistas no existía un derecho recíproco para los no cristianos para predicar en tierras cristianas, en base a según los tratadistas al error de los paganos frente a la rectitud encarnada por el cristianismo.²⁷

Sin duda, las perspectivas acerca del derecho canónico y la ley natural sembradas antes de 1492 germinarían finalmente tras el encuentro indiano de 1492 junto al *ius*

26 Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, 3-10.

27 Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, 28-50.

gentium. Y que como consecuencias rasgaron los límites, primero intelectuales y luego legales a fin de que los principales protagonistas de la expansión contendiesen, así como razonasen y produjesen un corpus de trato hacia la humanidad no cristiana.

Con el pontificado de Inocencio IV, y sus comentarios sobre los dictados *Quod super hiis* de su predecesor Inocencio III (1198-1216), arrancó la idea de que la *humanitas* no cristiana era detentora de *dominium*. Comparable o equivalente a la actual idea de control o soberanía propios del que todas las criaturas racionales del orbe eran detentoras. De ahí que únicamente su adscripción religiosa en absoluto representase un pretexto para proceder a su toma por parte del *populus christianus*. Si bien Inocencio IV dejó asentado en las polémicas coetáneas los fundamentos del *dominium* de los no cristianos y sus príncipes un legítimo gobernante, el Vicario de Cristo era el pastor de todo rebaño de almas. Y por tal razón los tales príncipes habían de admitir la labor evangelizadora y perseguir las transgresiones hacia la ley natural. Hasta cierto punto el encaje formulado por parte de Inocencio IV de la capacidad de la preeminencia de la Santa Sede sobre toda la *humanitas* representó un hito decisivo para el desarrollo posterior.²⁸

El razonamiento y la realidad legal del momento estaba fundamentada a través de una idea de *populus christianus* homogéneo articulado en la oposición a los infieles, pese al reconocimiento en una interpretación más integradora del derecho a propiedad y de los poderes políticos de los mismos. Evidentemente, tanto la visión como el trato hacia los infieles no siguió siempre modelos de oposición irreconciliable de acuerdo con un sistema cerrado.

28 Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, 45-48. Enrique de Segusio (c. 1200-1271), el cardenal Hostiensis, mantuvo un parecer contrario al de la Santa Sede representada por Inocencio IV. Según él, los gobernantes de las *gentes* no disponían de una *dominium* incluso en relación con sus también vasallos infieles, por su carencia de gracia, y la legitimidad provenía de la sujeción a Roma. Unos enfoques los del pontífice y cardenal disputados, aunque con más primacía del primero hasta los albores de la modernidad. Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, 15-17.

Todos los individuos como seres racionales bajo la taxonomía general de infieles disponían según la jurisprudencia canónica de derechos. Y que refrendaban la opinión en la singularidad o unicidad de la racionalidad de la *humanitas*, y obviamente la capacidad latente de la salvación a escala global. Del mismo modo que el derecho de las personas a protegerse frente todo tipo de injusticias. Si bien para la *humanitas* fuera del *populus christianus* igualmente representó su susceptibilidad a la guerra justa y sus consecuencias.

Y toda la doctrina primigenia en relación con la separación de cristianos o rebaño interior y no cristianos devino en una realidad legal de tolerancia establecida hacia los segundos. Una práctica adoptada primero por la escolástica de Tomás de Aquino (1225-1274), y posteriormente los intelectuales ibéricos a fin de defender a las sociedades indígenas americanas después de 1492. De esta manera, los infieles fueron captados o entraron en la órbita pastoral del *populus christianus* en vista de que eran seres humanos con una capacidad racional, que habían de tratarse a modo de prójimos o individuos semejantes, no como antagonistas permanentes. Y con la misma aptitud a la hora de ser receptores de la verdadera fe.

A pesar de la existencia de un anclaje teórico con respecto a la teología de la misión, fuese ya en una variante externa o bien interna, bien es cierto que no existió un consenso establecido de partida sobre la expansión del cristianismo en general como tal. Si la finalidad era llevar «la buena nueva», y si se debiera lograr a través de una evangelización pacífica o por medio del empleo de la fuerza contra los paganos reticentes al cristianismo todavía restantes a comienzos del nuevo milenio, fue un debate cada vez más intenso. En el fondo, a lo largo de la Edad Media seguramente se puede afirmar que la misión como tal estaba diferenciada y tensada por dos actitudes.

Por un lado, una postura en la que la evangelización tenía que llevarse a cabo a través de la palabra y empleando la retórica para convencer. Teóricamente, además, resulta posible afirmar que dicho ideal misional concretamente podía realizarse por parte de misioneros con únicamente entusiasmo o vocación por su labor, desprovistos

de una organización particular y apropiada para la misma. Solamente prestos a enfrentarse con los no creyentes y exhortando a la conversión al cristianismo. El pagano desconocía la fe y libre de pecado como estaba había que convencerle teóricamente mediante la palabra de sumarse al rebaño de la Iglesia. Hay que destacar que Aquino en sobre si había que compeler la fe, respondiendo a su propia pregunta de «¿se debe forzar a los infieles a abrazar la fe?», plantea que «[...] de ninguna manera se debe forzar a los infieles a abrazar la fe». No obstante, era una respuesta con un abanico de posibilidades en la práctica, puesto que para el «Doctor Angélico», por un lado, con los herejes sí que había que conminarles en asuntos religiosos y, por otro, en el caso de los judíos y paganos el compeler era aplicable en caso de directo entorpecimiento por parte de los mismo en materia religiosa.²⁹

Por otro lado, una postura justificando de forma clara el legítimo uso de la violencia a la hora de expandir la fe por parte de los poderes establecidos. Una posición que gravitaba alrededor de la problemática del *compellere intrare* u el obligar a entrar, y que cobró especial importancia con el inicio de las cruzadas a finales del siglo XI con el mundo islámico. De hecho, con frecuencia la cruzada se transformó en un método puesto en práctica en exclusiva, o bien debatido junto a la misión para eliminar el paganismo. De esta forma, para la Iglesia la baraja entre la cruzada y la misión fue empleada para la meta compartida de la expansión de la Cristiandad, con una permanente disputa entre las dos alternativas, aunque también complementándose una y otra simultáneamente.

En este sentido, teniendo en cuenta la comisión mateana sobre la creencia en la necesidad de convertir al mundo al cristianismo antes de la segunda venida de Cristo la cruzada actuaba como una suerte misión a la fuerza, que hipotéticamente tenía que aniquilar a los no cristianos, o bien tomar sus territorios supuestamente como un

29 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 10, La infidelidad en general, Artículo 8: ¿Se debe forzar a los infieles a abrazar la fe? Para las citas del «Aquinato» se ha recurrido a la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos, que se ha ido reeditando y reimprimiendo desde la primera vez en 1990/1993, 1997/2001 y la de 2006/2011/2022.

primer paso en el proceso para convertirlos al cristianismo. Una suerte de misión colateral que salvaba la incompatibilidad a primera vista entre la guerra de expansión y la misión. Así, la conversión de los no cristianos se conseguiría potencialmente no a través de la coerción, más bien gracias al dominio en términos políticos para fijar un rumbo firme para la misión.³⁰

Por su parte, los últimos proyectos de evangelización católica representativos antes del siglo XVI tuvieron lugar además de en la cuenca del Mediterráneo en el continente asiático a lo largo del siglo XIII. Bajo la batuta e influencia de las nacientes órdenes mendicantes, de la mano tanto de la Orden Franciscana, creada en 1206, así como de su contemporánea la Orden de Predicadores, fundada en el 1216.

Fue a partir del siglo XIII que las dos órdenes se convirtieron en protagonistas de primer nivel de la difusión del cristianismo en territorios controlados por los musulmanes. Y a lo largo de la Ruta de la Seda por medio de sus predicadores, comenzaron a hacer seguramente del cristianismo latino el más global de entre todas las ramas cristianas existidas en la fecha. Y a través de sus horizontes claramente apostólicos de carácter universal se convirtieron igualmente en las primeras órdenes misioneras que representaron un precedente de la Compañía de Jesús y de la fiebre misionera tras el encuentro americano.

Para dicha evangelización o misión católica de los siglos XIII y XIV resulta aventurado hablar de una «teoría misionera», ya que en general no existió una homogeneidad sobre el modo de conducir a los infieles a la hora de convertirse al cristianismo por parte de las misiones. Tampoco un procedimiento concreto y al mismo tiempo ampliamente extendido para englobar las diferentes experiencias evangelizadoras acontecidas.³¹

Lo que no excluyó que hubiese un reconocimiento de la importancia de tratar de comprender las religiones no cristianas como herramienta a la hora de evangelizar a

30 Schmieder, «Missionary Activity», 333-350.

31 Jackson, *The Mongols and the West, 1221-1410*, 261.

los infieles y gentiles. Sea como fuere, en este período los esfuerzos evangelizadores fueron también intermitentes dadas las limitaciones en recursos humanos y las distancias físicas con el continente asiático.³²

1. 2. UN FENÓMENO DE MUCHAS CARAS: LA EXPANSIÓN MARÍTIMA PORTUGUESA (1415-1521)

En la historia de Portugal resulta bien sabido que un hecho fundamental de la misma fue el proceso de expansión ultramarina, suceso que tuvo sus primeros compases a comienzos del cuatrocientos y que alcanzó su máximo apogeo en la siguiente centuria. En este sentido, el cuadro de la producción historiográfica referente a la expansión de ultramar portuguesa ocupa un lugar privilegiado dentro de la disciplina, y se ha preguntado de forma intensa acerca de los impulsos existentes en el Portugal cuatrocentista que hicieron posible tal proceso. Seguramente, la historia de la expansión marítima siempre ha sido el asunto más relevante en el campo de la historiografía portuguesa, y la investigación de la fundación, edificación y término del proyecto imperial portugués representa la cuestión historiográfica por excelencia.

Muy sintéticamente antes de abordar el proceso como tal, resulta preciso destacar que la tendencia historiográfica portuguesa, en la línea general del modelo de la disciplina en la Europa del momento de exaltaciones nacionales e imperiales, se caracterizó hasta bien entrado el siglo XX por un fuerte componente apologético en su narrativa. No hay que olvidar que los años que van desde 1933 hasta 1974 en Portugal si por algo se caracterizaron fue por el arraigo y resonancia mediante la propaganda del proyecto ideológico desplegado por parte del régimen fascista del Estado Novo, y en el que la historia fue un medio importante.³³

32 Acerca de los elementos medievales en la evangelización que después existentes en los nuevos espacios coloniales véase Luis Anselmo Duarte Duarte, *Ideales de la misión medieval en la conquista de América* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001).

33 Para más sobre el tema conmemorativo y memorístico véase Pedro Martins, «De Alfonso Enriquez a Vasco da Gama», *Língua-Lugar*, n.o 1 (2020): 44-64. También véase para el papel

Una narrativa que a grandes rasgos tuvo por objetivo principal el celebrar y glorificar toda la fase de expansión de los siglos XV y XVI. De esta forma, imbuidos de un eurocentrismo el proceso de expansión ultramarina representaba a los ojos de los historiadores de la escuela más tradicional el momento histórico por excelencia de la historia nacional lusa y la principal aportación del país a la historia mundial, contribución perceptible a su entender en la forja de un imperio de carácter transcontinental. Resulta en consecuencia natural que fuese forjada una concepción de tiempo memorable, una época de esplendores a fin de calificar los aciertos y la grandeza de la nación. Una prueba de lo anterior, de la visión tradicionalista, fue la obra del ensayista Antônio Sérgio de Sousa en su llamado *Breve interpretação da história de Portugal* inicialmente publicado en 1929, en el que el autor afirmó y calificó que la historias de las navegaciones cuatrocentistas «fueron una hazaña de personas metódicas, dotadas de una clara inteligencia política, una visión lúcida y muy precisa, los ámbitos prácticos a los que tendía y el estudio minucioso de los medios adecuados para tales ámbitos: En definitiva, un vasto plan de habilidades organizativas establecidas y poco comunes».³⁴

En el sentir nacionalista historiográfico el otro ejemplo más relevante quizás fue el del también historiador Jaime Cortesão, coetáneo además del mismo Sousa, y su obra *História da Expansão Portuguesa* que formaba parte de la *História de Portugal* publicada entre 1931-1934. La obra de Cortesão del mismo modo acentuaba los valores de Portugal en el proceso de expansión. De forma particular puso en el centro del proceso a las grandes personalidades, especialmente al infante D. Enrique a pesar de que la realidad fuese radicalmente opuesta, ya que el proceso de expansión portuguesa no puede estimarse como un plan resultado de una cabeza pensante, por conmemorativo y memorístico la tesis publicada de Maria Isabel Juan, *Memória e império: comemorações em Portugal (1880-1960)*, Textos universitários de ciências sociais e humanas (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002). Y José Luís Lima Garcia, «Ideologia e propaganda colonial no Estado Novo: da Agência Geral das Colónias à Agência Geral do Ultramar: 1924-1974» (Tesis doctoral, Universidade de Coimbra, 2012).

34 Antônio Sérgio de Sousa, *Breve interpretação da História de Portugal* (Lisboa: Liv. Sá da Costa, 1983), 44.

otro. Cortesão afirmó igualmente en sintonía con Sousa que con el comienzo de la expansión «con tanta seguridad y espíritu innovador, se inició la formidable expansión de los pueblos europeos y su hegemonía sobre la humanidad de los demás continentes». Un patente romanticismo atraviesa tales obras, que estaban afectadas por una inclinación nacionalista, y la historia se transformó en el medio para desarrollar y explicar la realidad portuguesa.³⁵

De la historiografía tradicional hay que desechar seguramente la noción de unos continentes africano, americano y asiático inmutables en su historia previo a la presencia de Portugal y las demás naciones de Europa. Una suerte de «tabula rasa» recogiendo la expresión acuñada por Sanjay Subrahmanyam, y caracterizados como resultado por conceptualizaciones o nociones harto reduccionistas como el «modo de producción asiático» o el «despotismo oriental» en el caso concreto del continente asiático. Señalado por Estados centralizados asentados en la explotación económica y una organización social jerarquizada hermética. Conceptos servidos básicamente para marcar su estatismo o su nula complejidad y diversidad. En comparación claro está con el teórico papel activo y el brío que personificaban Portugal y el resto de las potencias europeas participantes del proceso de expansión ultramarina que acompañaron a Portugal posteriormente. Como es bien sabido, los espacios extraeuropeos y las sociedades que los habitaban no fueron una mera extensión vacía

35 Jaime Cortesão, *História da expansão portuguesa* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993). Con todo, los modelos historiográficos contemporáneos plantean además aproximaciones mucho más interdisciplinarias y con más puntos de vista. Para un análisis más pormenorizado de la historiografía lusa sobre el tema en cuestión hasta prácticamente la actualidad véase como punto de partida Alfredo Pinheiro Marques, «A historiografia dos descobrimentos e expansão ultramarina portuguesa», *Revista de História das Ideias* 14 (1992): 439-58. Ângela Barreto Xavier, «Tendências na historiografia da expansão portuguesa: reflexões sobre os destinos da história social», *Penélope: revista de história e ciências sociais*, n.º 22 (2000): 141-79. Véase de una manera singular también para los debates y las perspectivas historiográficos más destacables el capítulo «A Expansão Marítima: interpretações» de la tesis publicada de Célia Cristina da Silva Tavares, *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)* (Lisboa: Roma Editora, 2004).

sobre la que Portugal y Europa escribió su historia y distaron de ser un espacio pasivo.³⁶

Hecha tal salvedad, ¿por qué los portugueses pusieron su mirada en el mar durante el cuatrocientos y arriaron velas hacia un territorio claramente desconocido? Resulta interesante como punto de partida la perspectiva de António Manuel Hespanha sobre el proceso de expansión, que señala a modo de primer punto a tener en cuenta la ausencia de un paradigma explicativo universal aplicable para la expansión. Aparecen asuntos muy heterogéneos obviamente en dicho proceso, y «[...] que se utilizan de manera incidental en el discurso colonial para justificar la expansión. Uno era el ideal de cruzada y expansión de la fe». Sin embargo, adheridos al mismo tiempo a los anteriores estuvo en igual de importancia «[...] el engrandecimiento del rey o los propósitos del comercio metropolitano o, más tarde, de la población».³⁷

Y en dicho cúmulo de cuestiones cabe apuntar todavía que este distó mucho de ser «armonioso, y cada tema a menudo conducía a políticas diferentes o incluso opuestas». Una variedad en lo que a argumentos desplegados se refiere que hace posible incluso afirmar e interpretar la existencia no de una única empresa colonial por parte portuguesa a la hora de su ejecución, o bien en todo el proceso temporal en el que tuvo lugar. Sino más bien de una correlación de intereses y varias microiniciativas a la vez, totalmente imbricadas entre sí en un gran proyecto imperial. Además, como señaló Antônio Borges Coelho en el proceso de expansión de Portugal tuvieron lugar todo tipo de sucesos, y los descubrimientos afectaron de forma general no únicamente a los europeos. Así, hubo una evangelización violenta y también

36 Sanjay Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 12-27.

37 António Manuel Hespanha, «A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes», en *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, orgs. João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho, Maria de Fátima Gouvêa (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001), 169.

martirio, ensayos lingüísticos, períodos de guerra y paz armadas acentuados por la violencia, anhelos de honor, choques culturales, intercambios, etc.³⁸

Y el Imperio fraguado desde el siglo XV fue, como señala Giuseppe Marcocci, un actor nuevo e inesperado resultante del orden existente en Europa, y que como proceso la expansión coincidió y fue un embrollo de los movimientos cruzadísticos medievales y el arranque de los tiempos modernos y renacentistas.³⁹ Por su parte, tratando de trazar la evolución del Imperio portugués desde los primeros viajes a comienzos del siglo XV, según Charles R. Boxer las motivaciones que impulsaron el auge portugués evidentemente no fueron resultado de la casualidad, sino fruto de un amplio repertorio de causas de índole política, económica, estratégica y religiosa. Todas las causas también al mismo tiempo combinadas, aunque su mixtura, ahora bien, se produjo de una forma muy desigual a lo largo de todo el tiempo que perduró el proceso de expansión hasta alcanzar el siglo XVI.⁴⁰

A la estela de la anterior perspectiva se infiere una primera apreciación sugestiva, consistente en que resulta bastante inconveniente tratar de catalogar a las causas de la expansión portuguesa siguiendo categorías cuantificadoras, en una suerte de jerarquización de mayor o menor importancia, ya que hubo en todas las políticas emprendidas por la Corona de Portugal toda una argamasa de causas. Una casuística que al mismo tiempo tanto basculaba desde la dimensión laica a la esfera religiosa, como oscilaba desde las simples razones individuales a primera vista, a las complejas mentalidades de las épocas tardomedieval y moderna.

38 Hespanha, «A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes», 169. Antônio Borges Coelho, «Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro (séculos XV-XVI)», en *História de Portugal*, org. José Tengarrinha (Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP, 2000), 60-61.

39 Giuseppe Marcocci, *L'invenzione di un impero: politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)* (Roma: Carocci, 2011), 27.

40 Charles R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825* (London: Hutchinson and Co. (Publishers), 1977).

Sería, por tanto, cuando menos ingenuo tratar de reducir el conjunto de un proceso complejo como el de la expansión a un único factor. En consecuencia, más que tratar de priorizar unas causas sobre las otras, el abordaje más conveniente sería el intentar examinarlas como un conjunto multifacético. Teniendo en mente que a lo largo de los siglos XV y XVI en los que el proceso de expansión se materializó una causa pudo en determinados momentos despuntar respecto de las restantes y viceversa, contraerse para ser relevada por las demás.

Muy simplificadas, y partiendo del estudio de Boxer, se puede afirmar que posiblemente las cuatro causas que imbuyeron a los protagonistas del proceso de expansión, a la clase dirigente y a las élites económicas y sociales portuguesas, desde la cúspide política con los sucesivos monarcas y príncipes, pasando por la nobleza y llegando hasta los mercaderes «estaban en orden cronológico pero superpuesto y en grado variable»: en primer lugar el celo cruzado contra los musulmanes en segundo lugar el deseo de hacerse con el suministro de oro de Guinea, en tercer lugar la búsqueda de la figura del Preste Juan, y en cuarto y último lugar la búsqueda también de las especias orientales.⁴¹

Tal vez hay que insistir que con respecto de la ubicuidad de la religión, desde el comienzo el Credo fue siempre un argumento recurrente a la hora de justificar la expansión, hasta tal punto que según Luís Filipe F. R. Thomaz resulta muy extraño que para los distintos actores en el proceso de expansión, sea cual fuere su estatus

41 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 17-18. A comienzos del siglo XII como consecuencia de las relaciones creadas en el marco de las Cruzadas comenzaron a llegar a Europa un goteo de noticias sobre un rey-sacerdote cristiano que se acabó relacionando con el emperador de Abisinia, y que entró a formar parte del imaginario europeo. No hay que restar importancia a la leyenda del Preste Juan, ya que alimentó un recurso político clave para la elaboración del ideal de la cruzada de Portugal, y las perspectivas de futuro de D. Enrique de dar con un aliado en la lucha contra el enemigo musulmán. Maria da Conceição Vilhena, «O Preste Juan: mito, literatura e história», *Arquipélago: Revista da Universidade dos Açores*, 2001, 627. Para una historia completa sobre la figura del Preste Juan en los textos véase Keagan Brewer, ed., *Prester John: The Legend and Its Sources*, Crusade Texts in Translation (Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate, 2015).

social dentro del reino de Portugal no sea invocada, y «parece que el peso de este factor varió inmensamente, con los tiempos, con los líderes, con las corrientes políticas y, sobre todo, con el pueblo [...]». Si bien como afirmó «[...] asumido con sinceridad o aducido más o menos hipócritamente como pretexto [...]», fue bastante insólito «[...] que la expansión de la cristiandad no sea invocada como una motivación política colectiva o incluso individual». Pese a que de forma eventual representó una actitud hipócrita en el modo de proceder del Reino de Portugal en ultramar, resulta bien cierto que «el mero hecho de recurrir a tal pretexto como justificación demuestra hasta la saciedad cómo este ideal fue aceptado y vivido por la comunidad, y el lugar destacado que ocupaba en su escala de valores».⁴²

No obstante, hay que tener en todo momento en cuenta que secularmente ese ensanchamiento de la cristiandad siempre fue acompañado por razones mucho más materiales. Por lo que se refiere al ideal de cruzada en concreto, a comienzos del siglo XV con el inicio de la expansión ultramarina estaba orientado de forma señalada en contra de los musulmanes del Marruecos benimerín. Dicho ardor cruzado portugués hacia el país norteafricano sumado a la ambición por el oro de Guinea fue a la postre consolidado por el deseo de encontrar la figura legendaria del Preste Juan. Del que los portugueses esperaban, de forma más bien hipotéticamente, su participación en la lucha contra los musulmanes. Las opiniones más establecidas a nivel europeo en ese marco de comienzos del siglo XV eran que los dominios del Preste Juan quedaban alrededor del umbral de los territorios controlados por el islam en las Indias, en este sentido unas Indias que conceptualmente no dejaban de ser una zona flexible, harto imprecisa e inconstante para los individuos de la época que la mencionaban, ya «que a menudo abarcaba Etiopía y África Oriental, así como lo que se conocía de Asia».⁴³

42 Luís Filipe F. R. Thomaz, «Descobrimientos e Evangelização – Da cruzada à missão pacífica», en *Congresso Internacional de História «Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas* – Actas, vol. I, ed. Universidade Católica Portuguesa; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos portugueses; Fundação Evangelização e Culturas (Braga: Barbosa & Xavier, 1993), 81-82.

43 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 19.

Aun así, a través del anterior panorama resulta posible interpretar que las dimensiones laica y religiosa a pesar de su aparente incompatibilidad se encontraban estrechamente entrelazadas también en las cuatro causas referidas. De esta forma, el ideal de cruzada y la búsqueda del Preste Juan, además de su manifiesto espíritu religioso, tenían inherentemente una esfera que repercutiría en beneficios económicos para la potencia ibérica de conseguir dar con el mítico rey y entablar relaciones comerciales además de aunar fuerzas y seguir luchando contra el infiel. Del mismo modo, todo lo que era relativo a las necesidades del acopio del oro guineano y la búsqueda de las preciadas especias asiáticas, a su vez en el plano general de los portugueses potencialmente capitalizaría en términos económicos todo lo que a lucha religiosa contra el islam se relacionaba. Una pugna que estaba asumida de una forma directa por parte de la Corona de Portugal.

Con el comienzo del proyecto de expansión marítima portuguesa a escala global los preceptos religiosos demandaban portar «la buena nueva» a las sociedades que hasta la fecha habían permanecido en la periferia del *populus christianus*. Y para la Corona la responsabilidad ineludible era la de conseguir su conversión y agregarlos al rebaño de la Iglesia. Así como a un rango personal los individuos también estimaron oportuno obrar en su propia salvación. Por lo que su contribución en el proyecto de la evangelización representaba un formato posible y la garantía de alcanzarla de forma total. Los actores diversos de la conquista, desde el propio conquistador al misionero, persiguieron su salvación a fin de seguir el ejemplo de Jesús y así librarse de la perdición. Sin embargo, todo lo anterior de ningún modo menguó los factores terrenales y la ambición de lucro. Y la Corona con el monarca a su cabeza tuvo la percepción de estar conferida de un propósito revestido de providencialidad, una suerte de ministro cuyo quehacer era expandir el cristianismo en espacios todavía sin cristianizar.

En adición a lo anterior, incorporando el prisma político a la argamasa de causas del proceso de expansión, a lo largo del siglo XV y en clara divergencia con lo que

sucedió en el resto de los estados o entidades políticas del continente europeo, Portugal experimentó en su seno un período de una práctica inexistencia de guerras civiles o conflictos en el exterior que fuesen especialmente traumáticos. Mientras que el resto de los países europeos occidentales en general se encontraban intensamente azotados por ciclos habituales de conflictos externos así como internos, tal como fue el caso de la gran guerra medieval por excelencia, la Guerra de los Cien Años (1337-1453) entre las Coronas de Francia e Inglaterra, la Guerra de las Dos Rosas (1455-1487) en el seno de la última, o la inquietud ante el creciente avance otomano en los Balcanes y el Mediterráneo oriental. Una situación que facilitó a Portugal el poder volcarse a la empresa descubridora y conquistadora más tempranamente. Prueba de lo anterior, por ejemplo, fue la época de inestabilidad previa a la entronización de los Reyes Católicos Fernando e Isabel en los vecinos reinos de Castilla y Aragón, y que imposibilitó a los castellanos rivalizar con los portugueses en la empresa de expansión atlántica en un primer momento al carecer del marco político de la estabilidad antes de resolver la sucesión dinástica en 1479.⁴⁴

Según Luiz Felipe de Alencastro, políticamente la expansión de Portugal también puede ser leída a la luz de un designio o una política de contingencia para hacer frente a contextos de fragilidad por los que Portugal atravesase. De modo que, tomar territorios más allá del océano para la soberanía de Portugal se traducían en una expansión que ofrecería un resguardo y sostén en una suerte de retaguardia en los conflictos ibéricos hipotéticos, unos conflictos de cierta recurrencia en la geopolítica de los reinos de la península. No hay que olvidar que Portugal históricamente hablando era un estado sujeto a las presiones políticas o militares de su mucho más poderoso vecino ibérico Castilla, por un lado, y al influjo económico inglés, por otro. Así, ante dicho escenario la Corona concibió una expansión anticipada con el fin de hacerse con espacios en ultramar como contrapartida a los territorios peninsulares «que podrían llegar a ser ocupados [...], de ahí la extraordinaria abstracción

44 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 18.

geopolítica negociada entre las dos capitales ibéricas en el Tratado de Alcáçovas (1479), reconociendo la soberanía de Lisboa sobre Madeira, las Azores y todo el África negra, y en el Tratado de Tordesillas (1494), acordando fronteras comunes que aún no existen, en lugares remotos e inalcanzables, [...]».⁴⁵

Fernández-Armesto en este mismo sentido corrobora la apreciación de Alencastro y sostiene que Portugal experimentó un ímpetu que en dirección al Atlántico como una forma o iniciativa política de «respuesta a la pobreza y la inseguridad» que le aquejaban, siendo el reino portugués ejemplo paradigmático para Fernández-Armesto de «caso de lo que podría llamarse “psicosis de pequeño país”: La necesidad de crecer por conquista». La expansión oceánica y la construcción imperial fue para la Corona el instrumento para hacer frente a dicho binomio de inseguridad y pobreza, en vista de que el océano era espacio de recursos sobre el que proyectarse frente al cerco de Castilla al este. Y balancear su situación en el marco ibérico e internacional de país periférico con reducido territorio.⁴⁶

A diferencia de sus vecinos ibéricos Aragón y Castilla, bajo el reinado del primer rey avisino D. Juan I (1385-1433), Portugal experimentó un período de calma tras la victoria en el conflicto dinástico de 1383-1385 resuelto en la batalla de Aljubarrota de 1385. Y que certificó la independencia portuguesa frente a las ambiciones castellanas, y la subsiguiente paz con la Corona castellana por el tratado de Ayllón de 1411. Una tranquilidad que proveyó a Portugal de un marco político necesario para poner en marcha su proyecto dinástico. Un proyecto político de la nueva dinastía de D. Juan I que desde una óptica global estaba basado en un proceso de centralización del poder, y una meta común para unir a la sociedad portuguesa mediante la expansión ultramarina y la lucha contra los musulmanes, todo ello galvanizado con un potente armazón

45 Luiz Felipe de Alencastro, «A Economia Política dos Descobrimentos», en *A Descoberta do Homem e do Mundo*, org. Adauto Novaes, (São Paulo: Companhia das Letras, 1998), 193-194.

46 Felipe Fernández-Armesto, «A expansão portuguesa num contexto global», en *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*, eds. Francisco Bethencourt y Diogo Ramada Curto (Lisboa: Edições 70, 2010), 496.

propagandístico que siempre acompañó y fue un rasgo singular de los Avís. La encumbrada dinastía Avís igualmente era mostrada como resultado de un nuevo pacto con Dios y la Iglesia. Y Portugal por intermediación de sus monarcas preocupados de apresurar el combate contra los infieles, una actividad ya vinculada a la Reconquista.

Y desde un punto de vista político comparativo, los países tras el paso de Portugal en sus respectivas empresas coloniales en el siglo XVI incumbieron a diferentes entidades políticas que compartían con el reino portugués una «coherencia aproximadamente idéntica a la que Portugal parece haber adquirido, de hecho, un poco antes». En oposición con aquellos países como el policéntrico Sacro Imperio o la fragmentada península italiana, por citar dos ejemplos claros, que en este marco temporal bajomedieval y moderno ejemplificaban la máxima expresión de las naciones caracterizadas por ser mucho más «fluidas, desarticuladas o acéfalas» políticamente hablando.⁴⁷

También, además de la dimensión política, el ingrediente económico fue una causa directa en la expansión ultramarina portuguesa. Siguiendo la ya clásica obra de Vitorino Magalhães Godinho, los viajes de los descubrimientos de los portugueses respondieron fundamentalmente a la búsqueda de oro, a causa de los «retramientos provocados por la anemia monetaria en los medios comerciales, ansiosos, por tanto, de poner sus manos directamente sobre los mercados de producción del metal amarillo». También, para muchos actores sociales, el proceso de expansión significó nuevas expectativas y oportunidades de ganancias y lucros a corto y largo término. En este aspecto, vale la pena señalar los intereses de la alta nobleza, que trató de incorporar feudos nuevos a su poder, y de igual forma a la pequeña nobleza, cuyos integrantes a su vez trataban de convertirse en terratenientes y continuar ascendiendo

47 Luís Filipe F. R. Thomaz, *De Ceuta a Timor* (Algés: Difel, 1998), 7-8. Recordemos además que Portugal se constituyó como reino unitario muy temprano con la conquista del Algarve en 1249 finalizando así su propia Reconquista, que en el caso castellano habría que esperar hasta 1492 para finalizar el proceso.

socialmente.⁴⁸ La acusada y constante escasez de cereales «que la insuficiencia de medios de pago para las compras en el exterior lo agudiza, sólo puede resolverse mediante la conquista de los campos de trigo ya existentes o la siembra de tierras baldías, y mediante el desarrollo de circuitos de mercado». Los intereses del sector azucarero por expandir su producción. La necesidad de proveerse de esclavos, dedicados tanto a modo de fuerza de trabajo en los ingenios y plantaciones azucareros como un bien en sí mismo para la inversión y el enriquecimiento. La búsqueda de materias primeras en forma de pigmentos para la elaboración de tintes, y de abasto de cueros y pieles. Y finalmente el aumento de los espacios para las actividades pesqueras.⁴⁹

El cronista mayor Gomes Eanes de Zurara (1410-1474) y también primer cronista de la esclavitud africana,⁵⁰ tal vez la pluma áulica al servicio de la cruzada y la expansión portuguesa por antonomasia en el siglo XV, en su *Crónica de Guiné* delineó cinco causas que explican el ímpetu atlántico del infante D. Enrique el Navegante, mecenas de los viajes de descubrimiento. Y que coinciden a grandes rasgos con las propuestas de Boxer. En primer lugar, el cronista trajo a colación la voluntad por parte del príncipe de explorar los territorios situados allende las islas Canarias y el cabo Bojador. En segundo lugar, resaltó el anhelo de localizar tierras cristianas con las que poder llegar a entablar relaciones comerciales. En tercer lugar, la posibilidad de tantear el poderío de los musulmanes a lo largo del continente africano. En cuarto lugar, la obsesión por la búsqueda en el continente de un príncipe cristiano

48 Además, desde el punto de vista de la política interior de Portugal el proceso de la expansión supuso un plan social importante, visto que devino en un modo valioso para mantener atareada a la nobleza, más si cabe teniendo en cuenta el fin de las hostilidades y la paz con Castilla.

49 Vitorino Magalhães Godinho, *A expansão quatrocentista portuguesa* (Lisboa: Dom Quixote, 2018), 122-123. Vitorino Magalhães Godinho, *Os Descobrimientos e a economia mundial* (Lisboa: Arcádia, 1963).

50 El de cronista mayor fue un cargo dentro de Portugal y Zurara fue el segundo, sucediendo a Fernão Lopes (c. 1380-1460) en su tarea de propaganda de la dinastía de Avís.

aliado en la lucha contra el islam. En quinto y último lugar, se encontraba el empeño secular de expandir la fe.⁵¹

Así que tres de las cinco motivaciones de los viajes de D. Enrique señaladas por Zurara se puede asegurar que se encontraban proyectadas por el cronista como cruzadas. Vistas como una continuación de la guerra con el islam, que el cronista asignó en su obra cronística a averiguar el poder musulmán en África. Así como el establecer alianzas con soberanos cristianos en paralelo al avance de la expansión, y la conversión de paganos a la fe cristiana, al mismo tiempo relacionando, y extendiendo de este modo la secular cruzada en la cuenca mediterránea con el nuevo frente abierto en el océano Atlántico. Para Zurara, de las tres causas señaladas, junto a las pragmáticas expectativas comerciales, la alianza de dicho príncipe cristiano fue para el infante D. Enrique sino la más importante, de sumo valor, ya que en sus palabras mientras:

«Ele tinha estado em guerra contra os infiéis, ele nunca tinha encontrado um rei cristão, nem um senhor fora desta terra, que pelo amor de nosso Senhor Jesus Cristo o ajudasse nessa guerra. Portanto, ele procurava saber se havia naquelas partes um príncipe cristão, em quem a caridade e o amor de Cristo estavam tão arraigados que o ajudariam contra os inimigos da fé».⁵²

Zurara a lo largo de la *Crónica de Guiné* resalta una y otra vez la lucha contra los infieles y la conversión, y emplea argumentos religiosos y providencialistas. D.

51 Gomes Eanes de Zurara, *Crónica de Guiné*; Segundo o ms de Paris, modernizada; introdução, notas novas, considerações e glossário de José de Bragança, Biblioteca Histórica. Série Ultramarina (Porto: Livraria Civilização, 1973), 43-61. La obra de Zurara desempeñó una función importante a la hora de afirmar la idea del llamamiento mesiánico de Portugal. También, el discurso de Zurara forma parte todavía de un espíritu de cruzada que se proyecta incluso en cronistas clásicos del siglo XVI como son Juan de Barros (1496-1570), y Fernão Lopes de Castanheda (1500-1559). Para Barros y Lopes de Castanheda también la fe y la providencia divina fue el motivo de los viajes de los portugueses, que tenían como función transmitir dicha fe a las sociedades descubiertas. Además, en general las narrativas acerca de las conquistas de Portugal ya sean laicas o religiosas, acostumbran a mostrar a sus protagonistas como héroes, y los hechos acaecidos a modo de relatos y tonos de gesta. La profusión de obras asociadas a la dinastía de Avís no debe extrañar a la luz de la necesidad de una narrativa adecuada encaminada a solucionar la problemática asociada a su legitimidad tras su acceso al poder en 1385 mediante la fuerza de las armas.

52 Zurara, *Crónica de Guiné*, 28.

Enrique, por citar un caso, en un momento dado con ocasión del reparto del quinto de cautivos que le correspondía, según Zurara «sua principal riqueza estava em seu propósito; porque ele refletiu com grande prazer sobre a salvação daquelas almas que haviam se perdido antes».⁵³

De hecho, las palabras de Zurara muestran que D. Enrique fue ante todo un caballero imbuido por la idiosincrasia caballeresca de la época tardomedieval y de lucha contra los musulmanes, y no la figura del argonauta innovador o pionero construida posteriormente. La condición épica de D. Enrique estaba fundada en el servicio prestado de forma ejemplar a la Corona y la fe, y Zurara en su relato apologético no discrimina entre las esferas religiosa y secular. Teniendo en cuenta que los logros cosechados por su figura eran alcanzados en un ambiente de lucha contra el islam, el calibre simbólico que adquiere D. Enrique estaba valorado de acuerdo con un *ethos* cruzadístico y de expansión del cristianismo. Sea como fuere, el proceso de expansión facilitó la formación de un clima mental cruzadístico. A mediados de siglo XV el humanista italiano Gian Francesco Poggio Bracciolini (1380-1459) envió una carta elogiando, la empresa marítima portuguesa y a su representante D. Enrique comparando el nuevo proceso con el antiguo Imperio romano:

«[...] êxitos excepcionais, nunca antes conhecidos de imperadores nem de reis, dos Descobrimentos marítimos, por mares ignotos e tempestuosos e por terras ínvias e afastadas, povoadas de gentes selvagens e ferozes, às quais nunca ninguém se atrevera a chegar, com lutas navais em que fizera cativos, a caminho do meio-dia de África e alcançados os etíopes, e também em lutas contra os infieis, por seu glorioso pai iniciadas e por eles herdadas e continuadas, erguendo-se assim, em celebridade, acima dos próprios Alexandre e César, dominadores de terras conhecidas, e a exortá-lo a que prossiga em tão gloriosos feitos, que lhe hão de garantir, neste mundo, fama e vitória e, no outro, prémio divino».⁵⁴

53 Zurara, *Crónica de Guiné*, 82-83.

54 António Joaquim Dias Dinis, *Monumenta Henricina. Volume IX* (Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1968), 297-299.

Durante la expansión del siglo XV, no obstante, el cristianismo de forma general nada más se difundió mediante los movimientos de esclavos a los espacios controlados por el Reino. De hecho, bajo el príncipe Enrique existen únicamente informaciones sobre el envío puntual, en torno a 1458, de un eclesiástico a un gobernante africano llamado Nomimans. Sin embargo, el silencio caracteriza el intento y ningún resultado, negativo o no, subsiste. Y mediados de siglo también la tentativa del comerciante veneciano Alvise Cadamosto de igual forma trató de evangelizar al jefe africano Budomel. Durante prácticamente todo el siglo XV ultramarino nunca se llegó a ver la evangelización como una labor reservada a un organismo cualificado o específico. Y tampoco hay noticias de que hubiese una masiva presencia de religiosos en los navíos de Portugal en dirección al Atlántico sur.⁵⁵

Aproximadamente medio siglo después de Zurara, en el *Esmeraldo de situ orbis* del famoso navegante Duarte Pacheco Pereira (1460-1533) el motivo esgrimido de forma clara en la expansión fue también uno providencialista y religioso como Zurara. Y que Pereira atribuyó al de un sueño en el que el príncipe D. Enrique se le profetizó lo mucho que satisfaría a Dios que llevase el cristianismo a los pueblos africanos.⁵⁶ El elogioso escrito de Pacheco Pereira afirma que:

«Os portugueses ultrapassaram os antigos e os modernos de tal forma que podemos dizer com justiça que, comparados a nós, eles nada sabiam. Isso se deveu à grande inteligência de nossos príncipes citados neste livro e à coragem de seus corações, razão pela qual gastaram seu tesouro na descoberta dessas terras apenas para ganhar fama imortal; com resultados muito felizes, para aqueles que antes ignoravam a fé de Nosso Senhor Jesus Cristo e estavam perdidos, de corpo e alma, agora através da comunicação conosco eles conheceram e estão a caminho da salvação, para muitos dos etíopes que eles foram trazidos para Portugal tornaram-se cristãos e receberam a água do santo batismo, pelo que deviam certamente ser salvos».⁵⁷

55 João Paulo Oliveira e Costa, «A diáspora missionária», en *História Religiosa de Portugal*, ed. Carlos Moreira Azevedo, vol. 2 (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 264.

56 Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de situ orbis* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1892), 36.

57 Pereira, *Esmeraldo de situ orbis*, 82.

Por citar un tercer ejemplo, en la expedición de Vasco de Gama (1469-1524) que llegó a la India, el marinero Álvaro Velho, posible autor del *Roteiro da viagem de Vasco da Gama em MCCCCXCVII*, también conocido como el *Diario del primer viaje de Vasco da Gama a la India, 1497-1499*, todavía en el discurso el elemento religioso está presente como la finalidad última de la expansión portuguesa. Velho llegó a afirmar que «todos os anos mandavam navios para descobrir esses lugares, porque sabiam que nessas terras havia reis cristãos, e por isso mandaram esta terra ser descoberta, e não porque precisavam de ouro ou prata».⁵⁸ El argumento de Velho no excluyó que en el discurso sobre la expansión la religión y el comercio fueran abiertamente compatibilizados. En una carta enviada al descubridor de Brasil, Pedro Álvares Cabral (1467-1520), D. Manuel I (1495-1521) sostenía que:

«Desejando nós muito de saber das coisas daquela terra da Índia e gentes dela, principalmente por serviço do Nosso Senhor, por termos informações de que ele (o Zamorim de Calicute) e seus súbditos e moradores do seu reino são cristãos da nossa fé, e com o que devemos folgar de ter todo tratamento, amizade e prestação, nós desposemos a enviar algumas vezes os nossos navios a buscar a via da Índia, por sabermos que os índios são assim cristãos, e os homens de tal fé, e verdade e trato, que devem ser buscados, pera mais inteiramente avierem prática da nossa fé, e ser doutrinados e serem nas coisas dela doutrinados e ensinados, como cumpre a serviço de Deus e a salvação da suas almas, e depois, pera nos prestarmos e tratarmos com eles, e eles conosco, levando das mercadorias de nossos reinos a eles necessárias, e assim trazendo das suas».⁵⁹

Por más que los cronistas y los testimonios contemporáneos se afanasen mucho en exaltar la expansión, la aventura portuguesa distó de ser un proyecto eminentemente en aras de la fe. Las palabras del monarca ilustran el claro consorcio entre comercio y religión, puesto que D. Manuel I ciertamente creía que la población india era cristiana, pero, más allá de aspirar a instruirles en la fe busca comerciar

58 Alvaro Velho, *Roteiro da viagem de Vasco da Gama em MCCCCXCVII* (Lisboa: Imprensa nacional, 1861), 61. Las pretensiones de los portugueses se manifestaron en el relato de de Velho a través de la célebre frase de Vasco da Gama de «vinimos a buscar cristianos y especias».

59 António da Silva Rego, *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia I* (Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947), 12-13.

también con el zamorín y sus súbditos. Se puede ver que existió una aspiración sobre los territorios descubiertos para la Corona portuguesa. Un territorio de un cristianismo perdido que estaba evangelizado tras los pasos de Santo Tomás con un soberano aliado que brindase a los portugueses el contexto conveniente para su instalación. Aunque en realidad la India estuviese poblada por una numerosa población musulmana potentada. La exaltación provocada por el viaje de Vasco de Gama se expresa en la carta del monarca portugués a los Reyes Católicos:

«Creiam Vossas Altezas que, pelo que sabemos destes (os expedicionários) sobre tudo o que se pode fazer, não há dúvida de que, segundo a disposição do povo cristão que encontraram -embora não seja tão confirmado no fé, nem eles têm um conhecimento tão completo dela-, não é possível prestar muito serviço a Deus no sentido de que eles são convertidos e inteiramente confirmados em sua santa fé, grandemente exaltados, e que, após serem assim confirmados, eles são os causa da destruição dos mouros. Além disso, esperamos em Nosso Senhor que todo o negócio principal -de que se aproveitam todos os mouros daquelas terras e que se realiza por suas mãos sem gente ou linhagem que o entenda-, graças aos nossos ordenamentos com os naturais e com os navios dos nossos reinos, tudo será mudado para que daqui possamos fornecer amplamente as ditas especiarias e pedras preciosas a todo o Cristianismo desta parte da Europa».⁶⁰

Los testimonios de la expansión ultramarina portuguesa referidos vivieron seguramente en la contradicción de informar y velar al mismo tiempo la causa real que originó el interés de los viajes de exploración, y que para Luís Filipe Barreto tal «paradoja de la indefinición lleva a la contradicción de que en un mismo discurso conviven diferentes órdenes de esta razón social [...], cubierto por razones políticas del Estado que pintan con polvo ideológico y una razón consciente de la existencia del viaje».⁶¹ Sea como sea, en la dialéctica de comercio y religión, hasta 1460, la fecha de la muerte de D. Enrique, las navegaciones portuguesas estuvieron guiadas especialmente por la figura del Preste Juan y el oro guineano. Por su parte, ya durante

60 Carta del rey D. Manuel I de Portugal a los Reyes Católicos dándoles cuenta del descubrimiento de la India, Lisboa, julio de 1499. En Silva Rego, *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*, 4-5.

61 Luís Filipe Barreto, *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI* (Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983), 133.

el siguiente siglo y bajo Juan III el Piadoso (1521-1557) en el trono portugués, la ambición del comercio, especialmente el de las especias, tomó el relevo como principal aliciente en la expansión de Portugal.⁶²

Thomaz también cita el desarrollo naval y el comercio marítimo portugués bajo la casa de Borgoña, la predecesora en la Corona de Portugal de la dinastía de Avís. El legado del todo el saber árabe-musulmán, por ejemplo, la vela latina y el saber astronómico. Y la confluencia o encuentro en Portugal de las técnicas de navegación mediterráneas con la construcción naval atlántica. Factores de carácter instrumental, necesarios sí, pero no una causa en sí mismos.⁶³

Sea como fuere en este asunto, lo que hay que tener en mente es que el perfeccionamiento naval y el progreso técnico para navegar largas travesías fue un requisito para hacer posible la expansión de los portugueses. Resulta evidente que alcanzar los espacios ultramarinos primero y posteriormente conservar su dominio directa o indirectamente obedecía a las aptitudes del arte de navegar. La potente maquinaria tanto militar como naval de los portugueses en este aspecto fue un eje central en los dispositivos de dominio concurrentes en la empresa oceánica. Pero también lo anterior no debe llevarnos a ver a Portugal como un reino singularizado por marineros naturales, ya que pese a que Portugal fuese un país con una extensa fachada marítima la mayoría de la población pertenecía al campesinado, que desde luego además de ignorar el mar no tenía una relación de dependencia o necesidad acuciante con el mismo.⁶⁴

En todo caso, más allá de la naturaleza de los avances, se puede considerar que tanto el progreso de las artes e instrumentos de navegación náutica como el perfeccionamiento de la construcción de navíos en la Época de los Descubrimientos

62 Charles R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*.

63 Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 6-7. Como recuerda Thomaz, la posesión de un instrumento no implica necesariamente su uso.

64 M. N. Pearson, *The Portuguese in India*, *The New Cambridge History of India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 9.

fueron factores necesarios a la hora de ejecutar la expansión. En otras palabras, para los portugueses alcanzar las nuevas zonas allende el océano, así como ejercer un poder directo o indirecto sobre las mismas estribó en la competencia de su navegación, máxime teniendo en cuenta que para Portugal el dominio de grandes extensiones de tierra no fue nunca la primera prioridad, ya que más bien el énfasis era controlar el comercio. Thomaz también resalta lo que considera los objetivos conscientes de la clase dirigente portuguesa, y que denomina «causas finales» del proceso. Dichas causas fueron hacer frente al progresivo poder otomano en los Balcanes atacando a los musulmanes en el Índico, contactar también al Preste Juan y alcanzar las zonas de extracción de oro del Sudán como apuntaba Zurara, y frenar una posible conquista castellana de Marruecos. Unas causas que para Thomaz tampoco fueron concluyentes para la expansión.⁶⁵

En lo que respecta a los componentes ideológicos, para Thomaz el ideal de cruzada y el espíritu religioso fueron los orígenes formales del proceso de expansión portuguesa. Frecuentemente, bien es cierto que se deja de lado la pugna que venía aconteciendo en el escenario del Mediterráneo entre la cristiandad con el islam desde la Antigüedad Tardía. Una rivalidad que más allá del antagonismo religioso en un primer orden supuso a efectos prácticos una lucha muy polifacética, entre dos «bloques políticos, culturales y económicos, cada uno organizado en torno a su credo. [...]. Dicho espíritu de cruzada recurrente tuvo más posibilidades que en ningún otro lugar para mantener la vitalidad en la Península, donde la Reconquista aún está incompleta, cuya imagen quedó en la conciencia nacional de los estados que la originaron elemento relevante». El ideal de cruzada resulta ser en la práctica un concepto integrador, conteniendo de forma simultánea esferas religiosas, culturales e identitarias, e intereses comerciales. Y batallar en cruzada por la fe se traduce en batallar por el aspecto esencial de la propia singularidad cultural.⁶⁶ Thomaz acaba concluyendo que:

⁶⁵ Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 6-7.

⁶⁶ Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 11.

«La génesis de la expansión portuguesa se explica, en última instancia, por la interacción de tres factores: primero, la necesidad de una reconversión que asegure la supervivencia de una nobleza en crisis, porque está hipertrofiada y porque está intercalada entre la burguesía y realeza en creciente afirmación; segundo, el deseo de abrir nuevas rutas comerciales, que permitan a las clases mercantiles reinvertir los beneficios del aumento de los intercambios, en el período inmediatamente anterior, para que el rey y la aristocracia los imiten y garanticen así la liquidez a través de la posesión de bienes muebles; En tercer lugar, la política de afirmar un Estado nacional que, recién salido de una grave crisis y liderado por una joven dinastía, pretende por un lado evitar ser cercado o absorbido por un vecino poderoso, en el momento crucial de la formación de grandes polos políticos. espacios, en cambio, garantizando la paz interior, aliviando tensiones sociales y drenando hacia afuera el conflicto latente inherente a una era de rápidos cambios socioeconómicos».⁶⁷

Sobre el importante papel de la religión en la constitución de Portugal, hay que tener en cuenta que Portugal como reino emergió bajo un fuerte carácter religioso bajo su primer rey, D. Alfonso I Enríquez (1139-1185), en 1140, tras la victoria en la mitificada batalla de Ourique un año antes contra los musulmanes. D. Alfonso se declaró vasallo de Roma, y el pontífice más tarde situó el reino portugués bajo la protección de la Santa Sede. A pesar de tratarse de movimientos de hábil diplomacia con unos fines particularmente políticos por parte de D. Alfonso I, resulta evidente que tuvo amplias repercusiones en la formación de la identidad nacional portuguesa. El mito de D. Alfonso llevó a la Corona portuguesa a la pronta confesionalización e identificación con el catolicismo, un fervor que se fue propagando también entre toda la sociedad de Portugal. La unión entre los dos poderes, el político y el religioso, creó configuraciones sociales impulsadas por los ideales de la guerra, la fe, y la circulación de ideas. Hasta el inicio de la expansión la Reconquista fue el asunto básico y los monarcas portugueses asumieron el papel de defensores del *populus christianus*. Y naturalmente tal idea de extensión beligerante de Roma también fue instaurada en los espacios ultramarinos comenzada la expansión en el siglo XV, de modo que una vez más en Portugal en consonancia con el resto de los reinos peninsulares reprodujo las experiencias desenvueltas a lo largo del proceso de la Reconquista. En cierta manera

⁶⁷ Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 38-39.

la divina providencia consagra al Reino de Portugal para transmitir la verdadera fe a los pueblos nativos paganos del Nuevo Mundo. Un pensamiento el de la tarea de carácter providencial que se fue galvanizada dentro de los reinos ibéricos a causa de las repercusiones de la Reforma en el continente.⁶⁸

Dicho de otra manera, fue la inserción católica del episodio de Ourique la que ancló a Portugal como una suerte de engranaje dentro de un artefacto con una finalidad divina, en tanto Portugal como reino era el electo para efectuar la expansión de la fe. Así, se deduce que Portugal era detentora de una misión universal que articulaba a todo el espectro social facilitando la creación de una tradición de cristianismo singularmente caracterizado por su aspecto militante, todo con la meta de señalar por parte portuguesa de su vínculo privilegiado con Dios. Acentuando y reduciendo a Ourique como un enfrentamiento religioso entre la cristiandad y el islam para facilitar la incorporación de Dios en la sacra tarea de la Corona. Antes de la batalla de Ourique, en 1139, Jesucristo teóricamente se habría aparecido a D. Alfonso Enríques. Luego, el primero conversa en dicho episodio directamente con D. Alfonso y promete un lugar especial al rey y su pueblo en la cristiandad, y le insta a combatir a los enemigos de la fe. El poder de los soberanos peninsulares les fue concedido a modo de una misión divina a través de la reconquista de la península de manos infieles para devolverla a la cristiandad. Fuere ya en Portugal, o en los demás reinos peninsulares, los monarcas se encontraban justificados por dicha labor. De tal forma que el territorio conquistado a los musulmanes mostraba el sometimiento a Dios y a su voluntad. Los reyes ibéricos medievales «no pensaban en el poder en términos de fijación territorial, como podían sus vecinos del Norte, que llegaron a unir indisolublemente una dinastía y un territorio. El poder de los príncipes hispánicos les llegó sobre todo por una misión divina, la de reconquistar la península a los infieles

68 Acerca de la importancia del episodio de Ourique véase Ana Isabel Buescu, «A profecia que nos deu pátria: o milagre de Ourique na cultura portuguesa (séculos XV-XVIII)», en *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães. D. Afonso Henriques e a sua Época*, vol. III, ed. Câmara Municipal de Guimarães (Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães e Universidade do Minho, 1996), 197-211.

para entregarla a la cristiandad». La lucha contra el poder musulmán convenció a los pueblos ibéricos de su misión divina y del papel particular que Dios les había adscrito, llevar a cabo la conversión y evangelización de los no cristianos, y conquistarlos espiritualmente halando para la salvación de la cristiandad y la gloria de Dios.⁶⁹

En la Corona de Portugal, en sintonía con el resto de los reinos de Europa, el pensamiento teológico cristiano estaba vinculado con la idea de la raíz divina de la monarquía, en el que el soberano tenía una estrecha relación con Dios. La política no deja de ser una esfera dependiente de la religión, y el rey era:

«“Una persona geminada, una proveniente de la naturaleza geminada, y otra de la gracia... Una por la cual, en virtud de la naturaleza, se asemejaba a los otros hombres; y otra por la cual, en virtud de la eminencia de [su] deificación y por el poder del sacramento [de la consagración], superaba a todos los demás. En lo que concierne a una de las personalidades, era, por naturaleza, un hombre individual; en lo que concierne a su otra personalidad, era, por la gracia, un Christus, esto es, un Dios-hombre”».⁷⁰

Además, el monarca se encontraba vinculado con la soteriología, la teoría de la salvación, de acuerdo con la lógica medieval de la «*persona mixta*», por la que el rey unía en su persona una capacidad dual espiritual y temporal, permeado por una tarea soteriológica.⁷¹ Luke Clossey en este aspecto ha señalado que la dimensión soteriológica ha de apreciarse como el proyecto que brindó una cohesión a la fe católica en los albores de la modernidad.⁷² Según Clossey, durante largo tiempo historiográficamente la perspectiva acerca de la evangelización moderna ha estado escindida entre *in partibus infidelium*, y misión como prolongación de la Reforma católica para recuperar almas protestantes, así como consolidar el propio rebaño católico también. Solamente «al enfatizar a los misioneros sobre los conversos

69 Véase Adeline Rucquoi, *História medieval da Península ibérica* (Lisboa: Editorial Estampa, 1995), 215.

70 Cita contenida en Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: Un estudio de teología política medieval* (Madrid: Akal, 2012), 79.

71 Kantorowicz, 75-79.

72 Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

potenciales, y al enfocarnos en el proceso de salvación en el centro de los juegos de poder concomitantes y la negociación cultural, restauramos la unidad [...] de [...] misiones aparentemente dispares».⁷³

También, según Stuart B. Schwartz, la idea de la salvación fue ubicua en el seno de las monarquías ibéricas y los nuevos súbditos bajo su poder, «[...] el gran esfuerzo misionero mundial y la reforma de la Iglesia se llevaron a cabo a la sombra de la cuestión subyacente del plan de redención de Dios y el camino apropiado para la salvación individual».⁷⁴

O, según José de Acosta (1540-1600) en el caso de Potosí, descubierto nada más que «[...] por providencia de nuestro Dios, para el bien de aquellas gentes que viven tan remotas de su cabeza —que es el Pontífice Romano, vicario de Cristo Nuestro Señor, en cuya fe y obediencia solamente pueden ser salvas—. Y también para la defensa de la misma fe católica e iglesia romana en estas partes, donde tanto es la verdad opugnada y perseguida de los herejes». O sea, la plata potosina se encontraba acomodada por la providencia con el objetivo de beneficiar a la salvación, y defensa de la fe.⁷⁵ La misión entre los amerindios, en el proceso de cambio esperado de los mismos, tenía que «[...] ayudar aquellas gentes para su salvación y glorificar al Creador y Redentor [...]», mediante «[...] la admirable lumbre de su evangelio [...]».⁷⁶

Pese a que el modelo de la imagen del rey era la figura de Cristo, dicha idea no expresaba en absoluto una suerte de equiparación en un sentido estricto de la figura del rey, por un lado, con la de Dios, por otro. Sino que era ante todo el reflejo de la

73 Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, 239-240.

74 Stuart B. Schwartz, *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World* (New Heaven: Yale University Press, 2008), 3-5.

75 José de Acosta, Fermín del Pino Díaz (ed.), *Historia natural y moral de las Indias* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008), 106. Sobre el pensamiento de Acosta véase el sugerente estudio de Alexandre Coello de la Rosa, «Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540–1600)», *Colonial Latin American Review* 14, n.º 1 (junio de 2005): 55-81.

76 Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, 151.

organización social bajo el prisma católico, en la que la formulación de organización del poder de la Corona mostraba una simbiosis entre Estado e Iglesia católica. No hay que olvidar en tal aspecto que la realidad de las personas del siglo XV y XVI estaba de forma sincrónica concebida jerárquica y religiosamente. Una existencia en la que las personas vivían bajo la sombra omnipresente de Dios, situado en la cima de la pirámide social, y que a su vez el todopoderoso tomaba parte en la vida de los individuos.

En cualquier caso, de esta suerte se originó el fuerte vínculo entre Portugal y la Iglesia, en la que el primero comenzó a recibir de la segunda el patrocinio espiritual de en sus ulteriores empresas contra los enemigos de la fe. El ideal de cruzada se proyectó tanto en la religiosidad portuguesa como en el modo proceder de Portugal a escala global. Respecto del anclaje católico portugués, Portugal como nación constituida estatalmente de forma anticipada en Europa se caracterizó por su «síntesis de un rey y un reino, con instituciones, territorio, cultura y autonomía económica, destacándose en el areópago de las naciones cristianas como un aliado constante del papa, reconociendo la matriz cristiana y latina de su tradición histórica, mimetizada con las diversas culturas y etnias que enriquecieron su convivencia en la época medieval (sueva, goda, hebrea, musulmana)». ⁷⁷ Así que, en definitiva desde el punto de vista religioso la proyección de Portugal en dirección al Atlántico sur debe leerse especialmente a la luz del contexto de la cruzada tardomedieval, que tanto atraviesa el discurso de la crónica de Zurara, y que concuerdan con la historia previa de Portugal y la empresa marítima, caracterizada por un singular celo de cruzada contra el enemigo musulmán. ⁷⁸ A lo largo del primer siglo la expansión marítima la sociedad portuguesa en su conjunto representaba un modelo de cristianad activa, beligerante y combativa.

77 Maria do Rosário Themudo Barata, «Portugal e a Europa na Época Moderna», en *História de Portugal*, org. José Tengarrinha (Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP, 2000), 109.

78 Paul Edward Hedley Hair, «How the South was Won - and How Portuguese Discovery Began», en *Spain, Portugal and the Atlantic frontier of medieval Europe*, 2013, 357.

Y concebida en la lucha, y preparada para abordar los nuevos retos en su ansia de conquistas, así como de evangelización.

Precisamente, el punto de arranque de la expansión ultramarina portuguesa fue la conquista durante el reinado de D. Juan I (1385-1433) de Ceuta en 1415,⁷⁹ plaza fuerte estratégica para el control del comercio en el estrecho de Gibraltar y las rutas entre el Atlántico y el Mediterráneo, y punto neurálgico del corso y piratería musulmanes en la zona. Y cuya toma fue concebida como una prolongación de la larga tradición peninsular de la Reconquista. En este sentido, la conquista por parte de Portugal de Ceuta en 1415 activó definitivamente el proceso de expansión en una clave cruzadística en un sentido de llevar a efecto una obligación para la fe. Para Thomaz:

«El primer proyecto portugués de expansión oficial fue, sin duda, un proyecto de cruzada: la conquista de Marruecos al islam. [...] la idea no era solo ocupar, en la costa, puntos de apoyo al comercio y la navegación, como en la práctica acabó pasando, sino ocupar de lleno el Reino de Fez [...]. Se trataba, por tanto, de un proyecto de cruzada, en el sentido amplio que había adquirido el término a finales de la Edad Media: una expansión de la cristiandad a través de conquistas bélicas al islam».⁸⁰

Sea como fuese, más allá de la interpretación historiográfica dada a la conquista de Ceuta, bien como apogeo medieval de una mentalidad caballeresca y cruzada, o bien como inicio de un nuevo tiempo moderno, queda claro que 1415 da comienzo al proceso de expansión portugués. Después de su conquista, Ceuta operó a modo de punto de soporte para las navegaciones atlánticas. Además, el triunfo militar supuso la oportunidad de seguir adelante con el proyecto de expansión. Y D. Enrique fue designado administrador general de la Orden de Cristo, dignidad que, por una lado, indica la capacidad de influencia de D. Enrique y, por otro, recalcar una vez más la

79 La presencia portuguesa en Marruecos duró aproximadamente tres siglos y medio, desde la conquista de Ceuta en 1415 hasta la evacuación de la plaza de Mazagán en el año 1769. Más allá de la cruzada el espacio norteafricano se transformó también en un lugar clave y privilegiado para la interacción cultural a través de intermediarios como cautivos, judíos y renegados.

80 Luís Filipe F. R. Thomaz, «D. Manuel, a Índia e o Brasil», *Revista de História*, n.º 161 (31 de diciembre de 2009): 14.

dimensión espiritual que la conquista significó para los anhelos de Portugal.⁸¹ En el transcurso del reinado de D. Juan I la expansión portuguesa estuvo marcada de forma destacada por el papel del infante D. Enrique, y su estrategia en llevar a cabo acciones de índole corsaria contra los intereses musulmanes en la zona del estrecho de Gibraltar y las costas de Granada y Berbería.⁸²

Las primeras décadas de la expansión, hasta 1460, estuvieron bajo el patrocinio del infante. Durante el reinado de D. Juan I y su sucesor D. Duarte I (1433-1438) el espíritu de cruzada y el aventurismo norteafricano no cerró la puerta a que se organizaran actividades y expediciones marítimas por el Atlántico. Y que alcanzaron el archipiélago de Madeira en 1419, las islas Canarias en 1424, las islas Azores en 1427, y recompensaron a Portugal con el inicio del comercio con el litoral occidental de África. Rebasando también el cabo Bojador en 1434, límite de los territorios conocidos por los europeos, tras el que según las leyendas había un mar tenebroso en el que moraban monstruos, y cuya agua hervía de acuerdo con el conocimiento geográfico medieval macrobiano vigente. Por lo que superar ese cabo del miedo en 1434 fue también el comienzo de una nueva era epistemológica.⁸³

Tanto Madeira como las Azores estaban deshabitadas y fueron rápidamente colonizadas de forma oficial tras su descubrimiento. La primera a partir de aproximadamente 1420 y las segundas a partir de 1439, a través de la concesión de ventajas, sea de tierras de cultivo, de exenciones fiscales y privilegios de diversa naturaleza, y completadas por el envío de desterrados como capital demográfico para

81 Juan Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodrigues, y Pedro Aires Oliveira, *História da expansão e do Império português* (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014), 35-36. Juan Paulo Oliveira e Costa y Vítor Luís Gaspar Rodrigues, *Construtores do império: da conquista de Ceuta à criação do governo-geral do Brasil* (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2017), 14. A partir de D. Enrique la administración de la Orden de Cristo se mantuvo en manos de la familia real.

82 Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 28-30. Para Thomaz, la conquista de Ceuta acostumbra a conducir a la conclusión precipitada de que la presa de la ciudad respondió a una política definida de la Corona.

83 Oliveira e Costa, Rodrigues, y Oliveira, *História da expansão e do Império português*, 48.

alentar la colonización. Los archipiélagos se convirtieron para Portugal en una importante base de apoyo en las navegaciones.

Y en campo de ensayo a nivel administrativo y económico de la colonización, una experiencia acumulada que posteriormente empleó a lo largo del Atlántico y particularmente en la siguiente centuria en la colonización de Brasil. Especialmente en lo que se refiere a la transferencia del modelo de agricultura de plantación de azúcar o *engenhos* azucareros de las islas.⁸⁴ De acuerdo con el modelo de la *donataria* las islas fueron divididas en lotes de tierra asignados por lo común a miembros de la baja nobleza llamados *donatários*, para su gestión y colonización, que a su vez dividieron de la tierra entre los colonos, salvo una porción reservada al propio *donatário*, a través de concesiones de tierras denominadas *sesmarias*. Dicha *donataria* también llevaba aparejada funciones administrativas, fiscales y judiciales. Así, la Corona evitó la carga onerosa de correr directamente con los gastos de la colonización. La singularidad de que las islas atlánticas bajo soberanía portuguesa se encontrasen deshabitadas facilitaron el establecimiento de sociedades prácticamente miméticas al resto de Europa, con economías agrícolas tanto destinadas a la producción local y la exportación a los mercados portugueses y europeos. Además, pronto se vio que las islas próximas a los trópicos tenían gran potencial para el cultivo de caña de azúcar. Un producto que en seguida se convirtió en fundamental para la economía de Portugal, que proveyó a Europa del género antes del desarrollo de las plantaciones caribeñas y brasileñas del siglo XVI.

En su obra, Philip Curtin cita seis rasgos que delimitan el complejo plantación. Primero, el más notable era la mano de obra, que en general correspondía a una fuerza de trabajo esclava y africana y, segundo, relacionado con el primero, la mano de obra era surtida gracias a la circulación comercial de esclavos con el fin de sustentar su masa demográfica. Tercero, más allá del perfil de la mano de obra el complejo

84 Alberto Vieira, *Portugal y las islas del atlántico*, Portugal y el mundo 2 (Madrid: MAPFRE, 1992), 53-67.

plantación se trataba de un negocio capitalista. Cuarto, eran negocios capitalistas, pero con reminiscencias feudales de control y jurisdicción sobre el trabajo. Quinto, el producto final estaba abocado a lejanos mercados por Europa. Por último, el complejo plantación se inscribía en un modelo de sociedad colonial, en otras palabras, adscrito a un determinado imperio europeo.⁸⁵

En década de 1440 en su concienzuda exploración de la costa atlántica africana se instaló la primera *feitoria* en la isla de Arguim, que dio comienzo a la obtención de un suministro del anhelado oro, además de esclavos.⁸⁶ Y para el año 1448 se produjo finalmente la transición decisiva de las prácticas corsaria al interés por el comercio disolviendo el carácter eminentemente militar de los primeros momentos de la expansión.⁸⁷ De forma concomitante al proceso de expansión ultramarina lusa, a partir de 1415 en términos religiosos a los monarcas portugueses fue a los que la Santa Sede rápidamente les confirió las primeras bulas de cruzada sobre las que se articula la legitimidad de la proyección imperial portuguesa. Y se preconfigura el horizonte de la evangelización de sociedades no católicas. De tal modo que se puede afirmar que consolidaba el carácter sacro gracias al carácter de cruzada o guerra santa de las conquistas de la potencia ibérica en favor de la dilatación espiritual de la Iglesia católica.

En el corpus de las bulas papales de cruzada otorgada a Portugal, las más importantes concedidas en tiempos del reinado de Alfonso V (1438-1481), sucesor de D. Duarte I, la primera de las letras de resonancia histórica en el proceso de expansión portuguesa fue la bula *Dum diversas* promulgada el 18 de junio de 1452.⁸⁸ Según

85 Véase al respecto Philip D. Curtin, *The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History*, 2.^a ed., Studies in Comparative World History (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

86 Anna Unali, *Ceuta 1415: los orígenes de la expansión europea en África* (Ceuta: Archivo Central, 2004), 286.

87 Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 34.

88 Bula *Dum diversas*, en A. J. D. Dinis (dir.), *Monumenta Henricina*, volumen XI (1454-1456) (Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1971), 1.

Giuseppe Marcocci, una bula destacada y al mismo tiempo con frecuencia relegada en la historiografía, «hasta el punto de que la más respetable entre las historias generales más recientes de la “expansión”, solo se menciona una vez, de pasada»,⁸⁹ y en la que de forma condensada se autorizaba a Portugal «para atacar, conquistar y someter a sarracenos, paganos y otros incrédulos que son enemigos de Cristo; para capturar sus activos y territorios; para reducirlos a la esclavitud perpetua y transferir sus tierras y territorios al Rey de Portugal y a sus sucesores».⁹⁰ La bula fue empleada a modo de «híbrido legal» de tal forma que condujo o reguló la actuación portuguesa en los espacios nuevos. Comprendiendo que en ocasiones se utilizó como un medio para la cruzada, en otras para defender las actividades militares contra los musulmanes, e incluso como una fuente de legitimación del poder de la Santa Sede con respecto a los gentiles.⁹¹

El tema de la esclavitud fue de suma importancia en la expansión de Portugal a lo largo del litoral africano. El interés económico de los portugueses por el negocio fue de tal magnitud que, Portugal como primera potencia imperial de la Europa moderna, en palabras de Marcocci, «tuvo sus raíces en una nueva dimensión asumida por un fenómeno antiguo: la esclavitud».⁹² Un fenómeno el de la esclavitud que económicamente representaba también una fuente considerable para lograr capital para financiar las actividades de Portugal en la exploración. Desde un primer momento, a diferencia del América el continente africano y sus sociedades fueron observados bajo una luz negativa, y su realidad no generó un marco de polémica similar acerca de su destino, siendo estimados simplemente como una fuente de mano de obra servil, y con rasgos de bestialidad. Además, en el caso de Portugal no fue hasta sino a partir de 1500 que su expansión dejó de caracterizarse a través de la instalación de factorías para establecer relaciones de comercio con las sociedades

89 Giuseppe Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (séc. XV-XV)* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012), 12.

90 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 21.

91 Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*, 45.

92 Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*, 50.

locales, y de relaciones diplomáticas con los representantes políticos de las mismas para tal fin. Y dado que las ambiciones de control de los espacios de ultramar eran escasas, el fenómeno de la esclavitud fue en gran parte un factor de resonancia comercial estrictamente hablando. En cualquier caso, el fenómeno de la esclavitud en África jamás generó una inquietud o sobresaltos entre los actores religiosos con los jesuitas incluidos o los actores seculares, a diferencia del fenómeno posterior en América.

A continuación de la bula *Dum diversas*, sobresalió la bula *Romanus Pontifex* promulgada el 8 de enero de 1455, que también debe ser vista «texto fundacional del derecho colonial portugués», y una forma más del apoyo de la Santa Sede al espíritu de cruzada portugués.⁹³ La bula volvió a traer a colación el principio de potestad indirecta del Vicario de Cristo, del que Portugal obtuvo el beneplácito para «someter y convertir a los paganos (incluso si no están contaminados por la influencia musulmana) que se pueden encontrar en las regiones entre Marruecos e Indias».⁹⁴ Los monarcas portugueses fueron elevados a la categoría de *veri domini*, en otras palabras, verdaderos señores, en los territorios ultramarinos.⁹⁵ La contemplación de una cruzada continuada en el tiempo como un elemento de fusión del orbe bajo poder cristiano fue una de los *leitmotiv* principales del período medieval y moderno.

Seguidamente, vio la luz la bula *Inter coetera*, promulgada en fecha de 13 de marzo de 1456, que «concedió a la Orden de Cristo, [...], la jurisdicción espiritual de

93 Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000), 23.

94 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 21. En la bula además D. Enrique es ensalzado, destacándose su ardor como «verdadero soldado de Cristo y defensor de la fe», por «el deseo de dar a conocer y adorar el glorioso nombre de Cristo incluso en las regiones más remotas y hasta ahora desconocidas, y de obligar los sarracenos y otros infieles para entrar en el rebaño de la Iglesia». Véase *Romanus Pontifex*, 8 de enero de 1455, en A. J. D. Dinis (dir.), *Monumenta Henricina*, volumen XII (1454-1456) (Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1971), 71-79. La bula contiene también alusiones a unos supuestos indios cristianos que eventualmente ayudarían contra los musulmanes. No hay que olvidar que la bula fue promulgada dos años después de la conquista otomana de Constantinopla y reflejaba cierta agitación.

95 Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*, 336.

todas las regiones conquistadas por los portugueses ahora o en el futuro, desde el cabo Bojador y Nun, pasando por Guinea y más allá, hacia el sur hasta las Indias»,⁹⁶ un «privilegio que facilitó a la Corona la instauración de «una red de influencias y un control sensible sobre lo espiritual».⁹⁷ De forma consecutiva aparecieron nuevas bulas a fin de confirmar a Portugal las prerrogativas de carácter espiritual, en su combate frente a lo que parecía los ubicuos infieles de África.

Finalmente, cabría marcar la bula *Aeterni regis* promulgada el 21 de junio de 1481, documento que sistematizó las concesiones territoriales contenidas tanto en *Romanus Pontifex* como *Inter coetera* a la Corona Portuguesa y la consecuente cristianización de las mismas.⁹⁸ Señala Charles R. Boxer que las consecuencias acumulativas de las letras del sumo pontífice resultó para Portugal «y a su debido tiempo a los demás europeos que las siguieron, una sanción religiosa por adoptar una actitud igualmente magistral hacia todas las razas».⁹⁹ En este marco de promulgaciones desde Roma, posteriormente el papa Alejandro VI convino también a otorgar a los Reyes Católicos, mediante la bula *Inter caetera* promulgada el 3 de mayo de 1493, los territorios indianos descubiertos en el occidente salvo que fueran dominio de señores cristianos. Con la debida exigencia también del compromiso de evangelizar a los no cristianos de dichos territorios muy generosamente otorgados. Más que esto,

96 Bula *Inter coetera*, 13 de marzo de 1456, en A. J. D. Dinis (dir.), *Monumenta Henricina*, volumen XII (1454-1456) (Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1971), 286-288. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 22-23. Con el fin de substituir a la Orden de los Templarios, suprimida en 1312 por el Concilio de Vienne, el sumo pontífice Juan XXII estableció a petición del rey D. Dinis (1279-1325) la Orden de Cristo, para evitar que los bienes del Temple fueran transferidos a la Orden de los Hospitalarios.

97 Paulo de Assunção, *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos* (São Paulo: EdUSP, 2004), 94.

98 María de Lourdes Bejarano Almadas, «Las bulas alejandrinas detonantes de la evangelización en el nuevo mundo», *Revista de El Colegio de San Luis*, n.º 12 (2016): 234. También, Alberto Pérez-Amador Adam, *De legitimatione imperii Indiae Occidentalis: la vindicación de la Empresa Americana en el discurso jurídico y teológico de las letras de los Siglos del Oro en España u los virreinos americanos*, Parecos y australes (Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2011), 67-74.

99 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 23.

la Santa Sede promulgó el conjunto de letras papales alejandrinas con la finalidad de brindar una defensa a los indígenas, y trazar una línea divisoria demarcando las zonas correspondientes a las dos potencias a cien leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. Pocos años después, en concreto el 7 de junio de 1494, el Tratado de Tordesillas, que nuevamente puso de manifiesto el papel de la Iglesia en materia política entre los reinos ibéricos, modificó la línea de demarcación original por un nuevo trazado a trescientas setenta leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. Y que los ulteriores tratados bien ratificaron o cambiaron ese acuerdo. En realidad, si comparamos las bulas ibéricas, entonces las similitudes se vuelven obvias, ya que otorgaron un rango global a los ojos imperiales de los monarcas de ambas Coronas una aprobación teológica a fin de que sometiesen al resto de sociedades no integradas en la Iglesia católica.¹⁰⁰ Las letras papales revelaban, más allá de actuar como la base legal y divina de la expansión, claramente la armonía entre comercio, lucha religiosa y misión, sea como fuere la proporción exacta entre las mismas en la suma. Y la inconveniencia de tratar de desvincular los elementos conquistadores, comerciales y religiosos, visto que conquista suponía evangelización de acuerdo con lo explicitado.

Se puede considerar que fue en el contexto de la expansión marítima portuguesa a lo largo de la segunda mitad del siglo XV que el discurso religioso, en paralelo a la globalización, alcanzó una dimensión claramente universal. En este aspecto, al menos en comparación con el resto de las potencias del Viejo Mundo la potencia portuguesa elaboró con gran adelanto una visión universal, y amalgamó en un potente discurso ideológico toda la dimensión imperial, el comercio y la fe.

En la Corona de Portugal, el imperio mundial se encontraba en estrecho vínculo con la esfera religiosa, en particular en colaboración con la Iglesia católica, que era el medio a fin de materializar el sostén de ese nuevo imperio vehiculado a través de la fe. El punto importante era que el discurso cruzado heredado de la Reconquista y

100 María de Lourdes Bejarano Almada, «Las Bulas Alejandrinas: Detonates de la evangelización en el Nuevo Mundo», 237-241.

asumido en las bulas justificaba el papel central de Portugal respecto del tráfico de esclavos naciente. En cualquier caso, otorgaba una legitimación de carácter religioso al completo dominio ejercido contra los no cristianos, lo que fundaba los pilares sobre los que descansaron en sus siglos de vida ambos imperios ibéricos. Además, teniendo presente el imaginario existente la identidad portuguesa era concomitante a la identidad católica, ya que el conocimiento sobre su mundo estaba asentado en marcos religiosos.

Para Portugal fue difícil concertar relaciones con los espacios descubiertos sin el compromiso de las aspiraciones religiosas. Señala Marcocci que el pensamiento sobre la experiencia imperial en el transcurso del siglo XVI se hizo desde «la idea de llevar a cabo una misión providencial representada por la destrucción de los musulmanes y la evangelización universal de los gentiles, encuentran una primera explicación en el vínculo de obediencia al pontífice romano, elemento esencial debido a una corona incapaz de fundamentar la legitimidad de sus conquistas en un paradigma diferente al de las concesiones papales».¹⁰¹

El ejemplo que quizás ilustra el vínculo esencial de la colaboración entre los monarcas ibéricos y la Iglesia desde el siglo XV, en este caso Portugal, aunque también extensible a España, fue el *Padroado Real*, o Patronato Real en el caso de la segunda. Una institución cuyo propósito se puede condensar en el privilegio del monarca portugués a presentar al Pontífice a los postulantes para desempeñar funciones eclesiásticas, «una combinación de derechos, privilegios y deberes, otorgados por el sumo pontífice a la Corona portuguesa, como patrón de las misiones católicas e instituciones eclesiásticas en África, Asia y Brasil». Y que representó «la estrecha e indisoluble alianza entre la Cruz y la Corona, el trono y el altar, la Fe y el imperio, fue una de las principales preocupaciones comunes a los monarcas ibéricos, ministros y misioneros en general».¹⁰² En efecto, el rey, «con jurisdicción espiritual

101 Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (séc. XV-XVI)*, 37-38.

102 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 228-229. C. R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770* (Baltimore: Johns Hopkins University Press,

sobre las “tierras, islas y lugares” hasta ahora descubiertos o aún por descubrir por los portugueses, le incumbía establecer los rangos de la Iglesia en los dominios coloniales, si bien se comprometía a proveer los recursos económicos para garantizar el funcionamiento de la Iglesia y sus actividades en los nuevos territorios de conquista». ¹⁰³ Obviamente, el esfuerzo particular necesario de la evangelización, concernió a los millares de predicadores movilizados con el fin de asistir la empresa conquistadora.

Como se ha dicho más arriba, ya en la bula *Inter coetera* de 1456 el patronato relativo a la Orden de Cristo se completó con uno adjunto a las conquistas realizadas o en ciernes. En la realidad el sistema también significó la puesta en marcha de un dispositivo por medio del que la Iglesia implicó de forma directa a Portugal en el trabajo religioso. Además, con tal fin el soberano tenía que poseer de los instrumentos necesarios y potenciales con el objeto de situar a Portugal al servicio de la fe. No resulta extraño que en las flotas en las que viajaban los exploradores, mercaderes, viajeros, etc. de la misma manera se hallaban clérigos y religiosos participando la expansión. ¹⁰⁴

La causa religiosa se armonizó de este modo con el resto de las causas de la expansión tanto en el siglo XV como el siguiente. Lo cierto es que desde la cúspide política hubo un deseo de evangelización de los pueblos nativos dado que la expansión era el cauce para la extensión de la fe. Pese a que en realidad no es posible aventurar que fue la causa principal del mismo, sin duda, en el subsiguiente proceso de expansión la fe es un argumento recurrente. Se trataba en la práctica de un componente mutable en su importancia en el tiempo, que si bien, por un lado, se encontraba arrogado en realidad de forma cínica por todos los actores del proceso de expansión, por otro, señala una aspiración que tenía un papel importante en toda la sociedad. Como apunta Thomaz sobre el uso de la religión, «hipotéticamente, fue pura

1978).

103 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 229.

104 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*.

hipocresía, el simple hecho de recurrir a un pretexto como la justificación demuestra hasta la saciedad cómo este ideal fue aceptado y vivido por la comunidad, y el lugar destacado que ocupaba en su escala de valores».¹⁰⁵

Retornando a los avances ultramarinos, Portugal en el transcurso del decenio de 1480 logró apoderarse de un considerable espacio económico a lo largo del litoral atlántico africano, sin descuidar la esfera religiosa e incluyendo todavía un interés profundo por el Preste Juan. D. Juan II el Príncipe Perfecto (1481-1495), en este sentido envió a su espía Pêro da Covilhã (c. 1460- c. 1526) a encontrar rutas para llegar a la India, y a su homólogo Alfonso de Paiva (c. 1460- c. 1490) para localizar los territorios del Preste Juan.¹⁰⁶

Con el Príncipe Perfecto en el trono de Portugal se asistió a un tiempo de cambios, en el que la Corona tuvo como horizonte generar nuevas sociedades cristianas en el continente. De tal forma que en consecuencia se despacharon a África grupos de personal religioso, aunque, los mismos salieron únicamente hacia a las entidades políticas en que sus gobernantes mostraron un interés por el cristianismo o acabaron directamente convirtiéndose. La Corona, más que enviar evangelizadores a paganos mandó clérigos a doctrinar a las sociedades bajo gobernantes cristianos. Se trataba de una muestra de misión política ante todo.¹⁰⁷

Así, por ejemplo, los clérigos enviados en 1486 a Benín dieron media vuelta a Portugal tras observar que el gobernante de del reino africano se encontraba exclusivamente ojo avizor a las posibilidades de entablar relaciones económicas con el

105 Thomaz, «Descobrimientos e Evangelização – Da cruzada à missão pacífica», 82.

106 Según Boxer gracias a la riqueza proveniente del comercio aurífero y de esclavos Portugal en tiempo de D. Juan II se encontró un marco favorable para seguir en busca del Preste Juan «una obsesión con él». Recordemos que tanto esclavos y oro no era la finalidad, únicamente un paso para llegar al Preste Juan. Además, las expediciones tanto de Covilhã como de Paiva con D. Juan II la búsqueda del Preste Juan acabó confundándose con la de las especias. En sus trasiegos que duraron aproximadamente dos años Covilhã pasó por el mar Rojo, el golfo Pérsico y el litoral de África oriental hasta Sofala recopilando una profusa información respecto del comercio en el Índico, si bien existen dudas sobre si llegaron a Portugal. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 33-34.

107 Oliveira e Costa, «A diáspora missionária», 266.

Reino. Al parecer, los eclesiásticos enviados a Benín no fueron objeto de hostilidad local. De modo que en verdad no eran evangelizadores, que además acusaban la falta de medios para emprender una evangelización en escenarios desinteresados en el cristianismo. Una situación que se repitió en el reino de Senegal hacia 1489, momento en que la Corona envió una expedición para buscar que recuperase su trono el príncipe D. João Bemoim.¹⁰⁸

En 1483, los portugueses llegaron al territorio del actual Congo, que se encontraba bajo dominio del *manikongo* Mvemba a Nzinga, que en 1491 se convirtió al cristianismo con el nombre de Juan I Nzinga a Nkuwu junto su hijo, que adoptó el nombre cristiano de Alfonso I Mvemba a Nzinga. Al final, pese a la voluntad del *manikongo* «[...] el clima africano, sabio, difícil de soportar por los europeos, y la crisis en la que la institución eclesiástica vivía en ese momento evitaba que los deseos de este rey estuvieran satisfechos».¹⁰⁹ Y continuó el avance portugués hacia Oriente hasta que finalmente el navegante Bartolomeu Dias (c. 1450-1500) logró doblar el cabo de Buena Esperanza en 1488 dando con el fin del continente africano, y haciendo posible finalmente la ambición portuguesa de dar con una ruta marítima que circunnavegase el continente africano hacia las Indias.¹¹⁰

Bajo el reinado de D. Manuel I, primo y sucesor de D. Juan II, Portugal fue paulatinamente alcanzando el rango global finalmente, gracias sobre todo al empuje legado desde 1415 con la conquista de Ceuta hacia el continente asiático. En este

108 Oliveira e Costa, «A diáspora missionária», 267.

109 Oliveira e Costa, «A diáspora missionária», 267. Resulta también revelador que la célebre plaza de São Jorge da Mina, dada su importancia comercial y estratégica, no hubiese sido planteada como base de contingentes religiosos en misión con respecto a las sociedades aledañas. Y que los eclesiásticos instalados en el asentamiento costero la labor que realizaron solamente fue para servir a los portugueses de la fortaleza.

110 Guisepppe Marcocci, «Iberian explorations: the construction of global empires (1450–1650)», 286-287. Sobre el tema del Congo véase António Brásio, *Monumenta missionaria africana. Africa ocidental* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1958). Ilídio do Amaral, *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos «Ngola» (ou de Angola) e a presença portuguesa de finais do século XV a meados do século XVI* (Lisboa: Ministério da Ciência e da Tecnologia, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996).

sentido, la reconocida expedición de Vasco da Gama (c. 1460-1524) alcanzó finalmente el 20 de mayo de 1498 Calicut en la costa de Malabar en el suroeste del subcontinente indio. Una fecha la de 1498 que señala el comienzo de la presencia imperial de Portugal en el océano Índico abriendo un contacto continuo entre las sociedades portuguesa y locales desarrollando una efervescencia cultural y religiosa, y la participación en la parte del león del lucrativo comercio de especias. La nueva ruta marítima supuso un valor sugerente para la potencia ibérica, ya que si se analiza en perspectiva política del momento ganaba el dominio del comercio de especias de manos de los comerciantes musulmanes y al sultanato mameluco. Y por ende también a las repúblicas marítimas italianas, Venecia en especial, que dominaban el comercio en la Ruta de la Seda en el levante mediterráneo desde el medievo.

En el capítulo XIV del Libro I de la *Historia do Descobrimento e Conquista da Índia pelos portugueses* del cronista Fernão Lopes de Castanheda se declaraba que la meta de la Corona en la empresa confiada a Vasco da Gama además de la exploración de rutas marítimas alternativa a la vía terrestre, ansiaba dar tanto con cristianos como especias. Y aparentemente en un claro orden de prioridades, primero cristianos para formar un frente común contra el islam y especias como bien para sufragar la lucha. Marcocci asegura además que la fundamentación del comercio se apoyó en el menester de propagar la fe y para sustentar y llevar al máximo tal extensión eran precisos medios económicos:

«Las acusaciones levantadas por los detractores de los monopolios portugueses, que, en línea con la tradición jurídica romana retomada por el Derecho Canónico, denunciaron el impacto desastroso de los controles de precios, [...] la respuesta fue generalmente invocando la severa carga de gastos indispensable para la defensa de un imperio que se había construido para la expansión de la fe cristiana».¹¹¹

111 Fernão Lopes de Castanheda, Juan de Barreira, y Juan Álvares, *História do descobrimento & conquista da Índia pelos portugueses* (Coimbra, 1552). Giuseppe Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (séc. XV-XV)*, 284-286.

En la crónica de Castanheda, concretamente en el capítulo XXXV del Libro I, también se encontraba la misiva remitida por D. Manuel al zamorín de Calicut a través de la armada cabralina, y que también explicitaba las razones de Portugal en la aventura oceánica, muy particularmente el tema religioso. La carta insistía en la llegada de los portugueses a la India como fruto de los designios divinos, y los propósitos del monarca portugués de difundir el cristianismo, ya que todos los logros de Portugal, en el descubrimiento de la ruta marítima a la India, fueron obra de Dios. D. Manuel dice en un momento dado «porque es sensato creer que no ordenó Dios Nuestro Señor tan maravilloso hecho acerca de esta nuestra navegación para solamente ser servido en los tratos y provechos temporales entre Vos y Nos, sino también en los espirituales de las almas y de su salvación, a lo que mayormente nos debemos». En el capítulo XXVI del Libro I de la misma obra se daba cuenta de un hecho significativo, del error de Vasco de Gama a la hora confundir el hinduismo como un desvío religioso cristiano. A invitación del zamorín Gama en compañía de un grupo de sus hombres fueron a un templo hindú al que confundieron con una iglesia.¹¹²

Mientras que solamente dos años después, en 1500, se organizó una segunda expedición rumbo a Asia a modo de una demostración de fuerza al mando del navegante Pedro Álvares Cabral, con «una armada más poderosa, que impresionaría a los pueblos del este y que podría traer una mayor carga de especias»,¹¹³ y que como es bien sabido en el transcurso de su viaje se desvió y llegó a las costas del Nuevo Mundo a la costa noreste de Brasil, ya fuese la dicha llegada de una forma más bien accidental o bien intencionada.¹¹⁴

112 Fernão Lopes de Castanheda, Juan de Barreira, y Juan Álvares, *História do descobrimento & conquista da Índia pelos portugueses* (Coimbra, 1552). El error de Gama al creer el hinduismo una forma de cristianismo resultó ser un aliciente más para D. Manuel para proseguir la expansión en Oriente y lograr una alianza de fuerzas cristianas entre Europa y el continente asiático para confrontar a los enemigos de la fe. Thomaz, «D. Manuel, a Índia e o Brasil», 31-32.

113 Juan Paulo Oliveira e Costa, *D. Manuel I, 1469-1521: um príncipe do Renascimento* (Lisboa: Temas e Debates, 2011), 159.

114 Guiseppe Marcocci, «Iberian explorations: the construction of global empires (1450–1650)», 287-288. Para gestionar económicamente la expansión en 1460 se creó la *Casa da*

La flota de Pedro Álvares Cabral tras rápidamente sondear el litoral y hacer contacto puntual con los indígenas retomó su viaje a la India. Un navío, sin embargo, regresó a Portugal con dos epístolas sobre el territorio descubierto y sus habitantes. En este sentido, unos de los documentos, la llamada carta de Pêro Vaz de Caminha en la que se bautizó la nueva tierra como Tierra de la Vera Cruz fue a ojos de gran parte de la historiografía el escrito que dio comienzo a la historia colonial del futuro Brasil colonial y la primera visión antropológica sobre el recién descubierto territorio. Con Caminha también emergió la retórica religiosa luego de debidamente informar al monarca acerca de Brasil y de sus habitantes: «Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha. Ora veja Vossa Alteza se quem em tal inocência vive se converterá ou não, ensinando-lhes o que pertence à sua salvação [...]».¹¹⁵ Así, en lo que estima la tarea fundamental a llevar a cabo Caminha teniendo en cuenta los potenciales del nuevo territorio, los propósitos de la Corona tenían que ser, según Caminha:

«[...] não deixe logo de vir clérigo, para os batizar, porque já então, terão mais conhecimento de nossa fé, pelos dois degredados, que aqui entre eles ficam, os quais hoje também comungaram ambos [...]. Porém o melhor fruto, que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente. E esta deve, ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. E que aí não houvesse mais que ter aqui esta pousada para esta navegação de Calicute, isso bastaria, Quanto mais disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento da nossa santa fé».¹¹⁶

Guiné con una primera sede en Lagos, posteriormente transferida en 1463 a Lisboa. Con cambio de nombre incluido, a *Casa da Guiné e Mina*, *Casa da Índia e da Guiné* y finalmente en 1503 *Casa da Índia* de 1503. Una transformación en la denominación que trasluce el cambio también de intereses comerciales.

115 Pêro Vaz de Caminha, *Carta a El-Rei Dom Manuel e outros textos sobre a descoberta do Brasil*, Grandes autores portugueses 15 (Matosinhos: QuidNovi, 2008). Pêro Vaz de Caminha, *Carta del descubrimiento de Brasil*, Cuadernos del Acantilado 34 (Barcelona: Acantilado, 2008).

116 Caminha, *Carta a El-Rei Dom Manuel e outros textos sobre a descoberta do Brasil*. Sobre Caminha y su visión véase Guillermo Giucce, «A visão inaugural do Brasil: a terra de Vera Cruz», *Revista Brasileira de História* 11, n.o 21 (set.1990-feb.1991): 45-64.

Los testimonios del primer contacto de Caminha, como antes Colón y después las de otros navegantes, inauguraron la tentativa de examinar y mostrar una otredad nueva, la amerindia, y formulaban el marco para el trato inicial del mundo ibérico y los amerindios. Sin duda, facilitaron la ubicación de las sociedades indígenas en el ámbito mental europeos y religioso, guiando de tal manera los procederes del Viejo Mundo para con América. De hecho, para Caminha, a pesar de su también retrato bestial de lo amerindios, tras observar que ayudaban a los expedicionarios de Cabral y que también reproducían las acciones de los miembros en el transcurso de la misa simbólica realizada en Brasil, dedujo una inclinación natural de los amerindios Portugal y la evangelización. Desde 1492 fueron dos las principales visiones configuradas acerca de las Indias occidentales por parte de Europa, una claramente positiva y una segunda opuesta y negativa, y que determinaron el curso de las relaciones entre las dos orillas atlánticas. En la visión positiva los amerindios eran seres humanos con altas probabilidades de convertirse al cristianismo, y en la visión negativa se enfatizaba la naturaleza animal o bestial de los amerindios. La primera visión derivaba de la contemplación edénica del continente indiano, y la segunda de una visión del continente en el que el Diablo se había instalado, de ahí que especialmente en el segundo caso la concurrencia de los evangelizadores y la Iglesia era apremiante para ahuyentar al Diablo y redimir a los amerindios y sus ánimas. Podría añadirse un punto adicional consistente en el menester de hacer frente a europeos herejes con interés en asentarse en el territorio de Brasil.

No cabe incertidumbre a la hora de afirmar que de que la confluencia con América representó un episodio insólito o singular, dado que resultó en una confluencia imprevisible. Ciertamente, había un capítulo inicial y similar fundacional del pasado grecorromano con los considerados bárbaros allende sus fronteras. Hasta cierto punto siendo así 1492 una confluencia innovadora respecto del otro, mostrando el conjunto de los seres humanos a los navegantes del Viejo Mundo. Y condujo en términos intelectuales a una nueva óptica, así como disputa sobre la *humanitas*, más

fecunda eso sí que la grecorromana y más heterogénea en sus posiciones a favor o en contra. Si 1492, y por extensión 1500, fueron unos acontecimientos sorpresa para la orilla vieja atlántica, se debió en gran medida a que el nuevo continente representó un efecto profundo en los intelectuales al mostrar más allá de un inmenso espacio toda una profusión de sociedades ignoradas de forma absoluta hasta entonces. Y en la que en general su totalidad se presentaba igualmente insólita, incluidos sus habitantes que al principio no gozaban del estatus de seres humanos. La data de 1492 con el descubrimiento de sus habitantes fue como bien resumió Tzvetan Todorov «[...] sin duda el encuentro más asombroso de nuestra historia. En el “descubrimiento” de los demás continentes y de los demás hombres no existe realmente ese sentimiento de extrañeza radical: los europeos nunca ignoraron por completo la existencia de África, o de la India, o de China [...]».¹¹⁷

Ahora bien, no se llevó a cabo nada de gran repercusión en Brasil y hubo un escaso interés en el mismo después de la euforia inicial, dado que en el territorio aparentemente escaseaban metales preciosos o productos de alta demanda. Unos hechos de partida que difieren, por ejemplo, con el mundo colonial de la América española. De ahí que en realidad para la metrópoli su esfuerzo e interés real siguió comprometido y radicado en las que eran la joya de la corona y las mucho más fructíferas Indias asiáticas. Hasta cierto punto en los albores de 1500 en ese nuevo territorio fue el valor comercial del denominado palo de Brasil endógeno de la mata atlántica, que era cotizado y utilizado como tinte en la industria textil europea, lo que llevó a que Portugal no abandonara del todo el control o la presencia de las Indias americanas, adicionalmente de otros productos exóticos brasileños.

A partir de la fecha de 1500 la visión portuguesa simplificó la gran escena social amerindia a fundamentalmente dos clases de amerindios contrapuestos, por un lado, los amerindios tupíes y, por otro, los indígenas *tapuias*. Los primeros formaban los

117 Tzvetan Todorov, *La conquista de América el problema del otro* (Buenos Aires; Madrid; México, D.F: Siglo Veintiuno, 2007), 14.

grupos del litoral y con más relación y trato hacia los luso-brasileños o demás europeos. Por su parte, los indígenas *tapuias* eran las sociedades amerindias que más allá de sus divergencias con sus homólogos tupí-guaraní eran los nativos escasamente comprendidos y contactados por parte luso-brasileña, y que además prácticamente siempre fueron percibidos de forma desfavorable.

Dicho lo anterior, en Brasil en una primera fase que se extendió en el resto del reinado manuelino desde 1500 hasta 1534, sin interés para fundar asentamientos coloniales organizados, los portugueses desplegaron un sistema de emplazamientos diseminados por la costa siguiendo el secular modelo de *feitorias* ya llevado a práctica el siglo anterior en el litoral africano. En los que los colonizadores, marinos y mercaderes establecieron tratos comerciales con las sociedades indígenas del litoral, configurándose dichas *feitoria* como un punto privilegiado para los intercambios culturales más allá del trato económico. A la que vez se fueron conformando alianzas con las mismas sociedades indígenas para hacer un frente común a la rivalidad que tenía Portugal con Francia fundamentalmente, y de las demás potencias coloniales de Europa. Cabe señalar que no existió una labor evangelizadora sistemática en este momento de primer tercio de siglo a fin de cristianizar a los indígenas o en su defecto una intención explícita de defenderlos.¹¹⁸ Durante toda la fase de las factorías inaugurada en 1500 hasta el primer tercio de siglo, el *Regimento* de la *Nau Bretoa* de 1511 fue la primera disposición de la Corona de Portugal que ordenaba un trato amistoso con los amerindios de Brasil. Y que no respondía tanto a una preocupación específica por los indios de Brasil, puesto que la realidad de la presencia limitada de Portugal en Brasil imponía un pragmatismo para lograr la estrecha colaboración de los amerindios para el desarrollo de las actividades comerciales. De hecho, la Corona en

118 Stuart B. Schwartz, «Patterns of Conquest and Settlement of the Iberian Americas», en *The Iberian World, 1450-1820*, eds. Fernando Bouza, Pedro Cardim, Antonio Feros Carrasco (Routledge Handbooks Online, 2019).

el *Regimento* en ningún momento prohibía la esclavitud de amerindia, sino que más bien se limitaba a regularla.¹¹⁹

Con la llegada portuguesa a Brasil hasta 1549, fueron los franciscanos los que se encargaron de realizar las primeras actividades evangelizadoras organizando expediciones de misiones volantes cuyo resultado era el adoctrinamiento y bautismo, si bien el rastro de tales franciscanos resulta escaso. Más tarde, al parecer los jesuitas llegaron a determinados territorios en los que hallaron amerindios evangelizados previamente por los franciscanos.

Como epílogo del reinado manuelino en materia de expansión imperial, también habría que insistir en que persistió y despuntó el ideal de cruzada contra los enemigos de la fe en comparación a otras causas arriba citadas. Y la expansión por el continente asiático se hallaba unida a una geopolítica particular, de la legitimidad religiosa y la reconquista de Tierra Santa atacando a través del mar Rojo a los mamelucos y destruyendo al islam, «y quizás convirtiéndose en emperador universal allí». D. Manuel como monarca ambicionó un imperio mesiánico y universal, y sus pretensiones imperiales se caracterizaron por la simbiosis de tradiciones medievales, fundamentalmente el ideal de cruzada y la destrucción del islam, con la necesidad de alcanzar a escala global el resto del mundo. Aunque no cosechó una unanimidad de opiniones a favor, fue un genuino programa imperial que reflujo en un legado de ideal mercantil y mesiánico.¹²⁰

Como ha señalado en tal respecto Juan Paulo Oliveira e Costa, si por algo se caracterizó el modo de proceder manuelino en todo lo tocante al proceso de expansión fue por ser su heterogeneidad, siendo sobre todo «un proceso dinámico y complejo,

119 Georg Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640* (São Paulo: Edições Loyola, 1982), 59-60.

120 Luís Filipe F. R. Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 189-206. Luís Filipe F. R. Thomaz, «D. Manuel, a Índia e o Brasil», 13-57. Sanjay Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 48-55. Luís Filipe F. R. Thomaz, «D. Manuel, a Índia e o Brasil», *Revista de História*, n.º 161 (31 de diciembre de 2009): 13-57.

basado en un plan ambicioso, con un fuerte componente económico, pero que se ajustó a expectativas ideológicas que rayaban en la utopía. Quizás por eso mismo, porque el plan era interminable y estaba plagado de una religiosidad mística, D. Manuel persiguió sistemáticamente nuevos emprendimientos [...] siempre insatisfecho con los resultados obtenidos».¹²¹

En los nuevos espacios con la llegada portuguesa parece que se produjeron ciertas conversiones locales, de manera destacadas en los habitantes de las plazas bajo control portugués entre las castas más bajas. Unas conversiones incidentales, puesto que la presencia religiosa en el subcontinente más que misión evangelizadora equipararse era de capellanes castrenses. De hecho, a causa del desprestigio del clero coetáneo se daba más importancia en la búsqueda de conversiones a los capitanes de las plazas que mantenían contactos políticos con los soberanos indios.¹²² En realidad, en sus designios imperiales Manuel I determinó ser un rey para los individuos de las distintas creencias religiosas. Concluye Oliveira e Costa que:

«La experiencia de lo que había sucedido en el reino, en la que la comunidad musulmana se diluyó, y la esperanza de rescatar a la Tierra Santa y destruir los lugares sagrados del islam también contribuyó, ciertamente, que D. Manuel I no se preocupase por la evangelización sistemática de los pueblos orientales, más bien prefiriendo crear condiciones políticas para que esta fuese facilitada».¹²³

El interés en Asia con el tiempo tomó forma para Portugal en un imperio marítimo esparcido por toda la geografía continental, que comenzó dejando de lado 1505 como fundación del *Estado da Índia*, su instalación ya de forma más consolidada en 1510 en la India con la conquista de Goa por el segundo virrey, Alfonso de Albuquerque (1453-1515). Una Goa devenida en capital administrativa dotada con autonomía en la toma de decisiones dada la gran distancia con la metrópoli, y

121 Oliveira e Costa, *D. Manuel I, 1469-1521: um príncipe do Renascimento*, 255. La nueva realidad se reflejó en el título que asumió D. Manuel, en el que se autodesignó *Senhor de Guiné e da Conquista e Navegação e do Comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia*.

122 Oliveira e Costa, «A diáspora missionária», 268.

123 Oliveira e Costa, «A diáspora missionária», 272.

principal base de la India portuguesa y corazón de la presencia lusa en Asia. Con una posición privilegiada para controlar el comercio asiático. Seguida un año más tarde por la conquista de Malaca, ciudad clave para controlar el comercio entre la India e Insulindia, debido a que los portugueses trabaron de forma exitosa una alianza con mercaderes locales. Posteriormente a la conquista de Malaca se intensificó la exploración del Índico Oriental.

En cualquier caso, «de esta dialéctica surgió el patrón de los negocios portugueses en [...] gran parte del sudeste asiático. Aquí, las fortalezas eran pocas y distantes entre sí, ya que además de Malaca, la única otra estaba en las Molucas, y esto para combatir las ambiciones castellanas en las Islas de las Especias más que por cualquier otra razón».¹²⁴ Un Imperio asiático que se encontraba conectado con la metrópoli gracias a los flujos comerciales y a la llamada *Carreira da Índia*. Hay que insistir en que el Imperio portugués en Asia mostró, por un lado, una modalidad de presencia «formal» y, por otro, «informal». La modalidad formal se distinguió por los espacios dominados de forma directa por parte de la Corona a través de sus virreyes y su despliegue institucional. La frontera entre la formalidad y la informalidad del Imperio no fue estática, porque los vínculos entre una y otra fueron activos. De esta manera, el Imperio portugués formal en su expansión ocasionalmente bien integró o bien dejó a comunidades portuguesas informales. Sin desatender, con respecto a la dimensión informal, la existencia de muchas actividades de naturaleza informal en el seno del propio imperio formal, a partir de los intereses personales de los individuos y el contrabando. Una informalidad que se puede ver como una iniciativa privada que ayudó de esta manera también a la extensión de la presencia de Portugal en el continente asiático.¹²⁵

124 Sanjay Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History*, 78. Tras Goa y Malaca siguió el patrón de conquistas estratégicas de ciudades portuarias con la toma de Ormuz en el año 1515, que controlaba el flujo comercial con destino al golfo Pérsico y también hacia el mar Rojo.

125 M. Newitt, «Formal and Informal Empire in the History of Portuguese Expansion», *Portuguese Studies* 17 (2001): 1-21. M. D. D. Newitt, *A History of Portuguese Overseas Expansion: 1400-1668* (London: Routledge, 2005). Lo cierto es que también el Imperio

En consecuencia, el *Estado da Índia* careció de muchas de los rasgos en términos de organización política de otros imperios europeos o incluso su homólogo imperial español coetáneo, un Imperio español fuertemente caracterizado por su poderío político en extensas masas de territorio. Pese a que el modelo del *Estado da Índia* no fue óbice para que Portugal consiguiera afirmar y mantener a lo largo de casi todo el transcurso del siglo XVI una estado preponderante en el comercio marítimo del océano Índico introduciéndose lentamente en la dinámica del comercio oriental. Y una parte importante del comercio marítimo al este del estrecho de Malaca, aunque no consiguió jamás un monopolio total de la comercio.¹²⁶ En definitiva, el *Estado da Índia* fue en básicamente un sistema o red de comunicación entre diferentes espacios del continente asiático y se caracterizó por armonizar un dominio del territorio reducido pero operativo con un radio espacial extenso. Como apunta Thomaz, fue «una red y no un espacio: no le interesa la producción de bienes, sino su circulación; no le importan tanto los hombres como las relaciones entre hombres; por tanto, aspira más al dominio de los mares que al dominio de la tierra».¹²⁷

1. 3. EL IMPERIO PORTUGUÉS BAJO JUAN III (1521-1557)

El último punto de inflexión relevante en la configuración y consolidación del Imperio portugués prácticamente ya para lo que restó del siglo XVI hasta la Unión Ibérica de 1580 tuvo lugar tras el ascenso de Juan III al trono y a lo largo de su reinado. Tras asumir el cetro de la Corona de Portugal, Juan III se encontró una coyuntura compleja dentro del reino y fuera en el Imperio ultramarino. Una en la que Portugal internamente estaba afligido por brotes de peste, e inclemencias climáticas que afectaron seriamente la producción agrícola. Un estado que se prolongó hasta la mitad de la década aproximadamente, y que se repitió en varios episodios igualmente

portugués en Asia se puede analizar a partir de la construcción de una red de fortalezas y puestos comerciales levantados en las costas del océano Índico. Véase Andréa Doré, *Sitiados. Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)* (São Paulo: Alameda, 2010).

126 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 39.

127 Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 208-210.

en los decenios subsiguientes siendo para el monarca y el país una fuente de preocupación continua. A su vez, en la dimensión ultramarina Portugal, que ahora marítimamente se extendía por el Atlántico e Índico y territorialmente, sin contar Europa, con una transcontinentalidad por el litoral de África, América y Asia, y vivía en un clima del todo impregnado en las intensas actividades, ya fuesen materiales, sociopolíticas o religiosas, que tenían lugar en ultramar. Aunque, mostró señales de necesidad de adoptar mecanismos para el sostenimiento del proyecto de expansión en el Atlántico y el Índico, visto que todavía arrastraba una estructura de cuño más bien medieval heredada de D. Manuel, y sumado a lo anterior Portugal tenía que hacer frente al incremento de gastos vinculados al mantenimiento del Imperio. El Piadoso acabó por tomar decisiones y rumbos políticos distintas a los de predecesor el Afortunado.¹²⁸

Juan III en un primer momento respondió al desafío transfiriendo a manos privadas la financiación del proyecto de expansión. En paralelo la Corona de Portugal trató de replantear el modelo imperial y su configuración más allá del modelo imperial marítimo vigente hasta entonces con el objetivo de exhibir progresivamente un imperio con rasgos espaciales. Una apuesta por un progresivo control del espacio por parte del Imperio únicamente factible por medio de la conquista y control de espacios en ultramar, siendo una política continuada también por sus sucesores. Con Juan III en lo que respecta a esa obsesión por el control del espacio se produjo en Portugal una reconstrucción en términos mentales del imperio a partir del rescate del paradigma imperial de Roma. Así, con la nueva formulación conceptual imperial Portugal en teoría se distanciaría del patrón marítimo vigente, aunque la visión juanina en la práctica tenía compatibilizada igualmente el control de las rutas marítimas

128 Para una biografía de Juan III véase Ana Isabel Buescu, *D. João III*, vol. 15, Reis de Portugal (Lisboa: Círculo de Leitores, 2014). João Paulo Oliveira e Costa, «O Império português em meados do século XVI», en *Anais de História de Além-Mar*, dir. Artur Teodoro de Matos (Lisboa: Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2002), 87-121.

consideradas importantes para Portugal, estrategia que siguió funcionando especialmente en el Índico.¹²⁹

También, en tiempos de Juan III la evangelización de las nuevas sociedades descubiertas se empezó a contemplar con un enfoque singular más vinculado a la confesionalidad. Y Ahora sí, con Juan III se concluyó que el proceso de conversión de estas habría de estar protagonizado por unos religiosos cualificados. A vista de poder aplicarse nada más que a la empresa de la evangelización, y que se prestase especial atención a los lugares periféricos. Además, la Corona de Portugal como afirma Oliveira e Costa:

«[...] siguió este movimiento con interés, pues el avance de los misioneros significaba [...] una consolidación de la influencia portuguesa en un área contactada, o la creación de nuevas zonas de expansión [...], o al menos los circuitos mercantiles dominados por los comerciantes portugueses. La expansión ya no era esencialmente un monopolio estatal, pasa ser un proceso en el que más y más grupos sociales participaron. Como efecto, este brote misionero tuvo lugar al mismo tiempo que los comerciantes también aumentaron su capacidad de intervención y también contribuyeron a la definición de nuevas áreas de influencia».¹³⁰

Por su parte, la externalización de la empresa colonial a particulares fue a causa de la onerosidad para las arcas de la Corona a la hora de hacerse cargo de un sistema defensivo para hacer frente a corsarios y piratas. Aún con los avances técnicos, desde el buen principio del proceso de expansión y los siguientes siglos las expediciones siguieron siendo arriesgadas. No hay que olvidar que la empresa colonial requirió de una movilización de medios inédita para Portugal, y si bien en el primer siglo del

129 Ângela Barreto Xavier, «Aparejo y disposicion para criar un otro novo mundo. A conversão dos indianos e o Projeto imperial joanino», en *Juan III e o Império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*, eds. Roberto Carneiro, Artur Teodoro de Matos (Lisboa: Centro de História de Além-Mar; CEPCEP - Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2004), 783-805. Ângela Barreto Xavier, *A invenção de Goa: poder imperial e conversoes culturais nos séculos XVI e XVII*, 1a ed. (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008), 37-80. La misma obra nuevamente publicada en en Ângela Barreto Xavier, *Religion and Empire in Portuguese India: Conversion, Resistance, and the Making of Goa* (Albany: State University of New York Press, 2022), 17-28.

130 Oliveira e Costa, «A diáspora missionária», 275.

proceso de expansión los ámbitos de acción o de operación ultramarina fueron acotados sin tampoco demasiadas injerencias o competencias internacionales a excepción de Castilla, conforme el proceso avanzó en el siglo XVI en seguida el estado de las cosas cambió.

La presencia portuguesa en ultramar tuvo que hacer frente a un ambiente de reconfiguraciones políticas y poderes en auge que suponían fuertes intromisiones sobre los intereses comerciales de Portugal. En verdad ese siglo XVI la restauración y pujanza islámica significó un peligro de primer orden para Europa occidental en general, y que concernió especialmente a Portugal, más teniendo en cuenta como Europa estaba siendo agitada por la efervescencia religiosa de la Reforma y los conflictos bélicos aparejados directa o indirectamente.

Posiblemente, en primer lugar, el peligro representado por la expansión constante del ubicuo Imperio otomano. Primero bajo Selim I (1512-1520) que conquistó el sultanato mameluco de Egipto en una fugaz campaña en 1517, accediendo así el mar Rojo, primera antesala del Índico y punto comercial de importación y reexportación de los productos orientales. El Imperio otomano además de erigirse en principal potencia del mundo islámico sucedió a los mamelucos en su condición de custodios de las ciudades santas de La Meca, Medina y Jerusalén. En el caso de las dos primeras urbes especialmente, y la tercera en menor medida, representaban uno de los canales legitimadores y propagandísticos más importantes dentro del mundo islámico. Y en el caso otomano como garantes del *hajj* y su protección frente al peligro que Portugal encarnaba para el islam, llegando de hecho el país luso incluso atacar en varias ocasiones desde Yeda, el puerto de La Meca que garantizaba el acceso a la ciudad santa y también principal base otomana en el mar Rojo.¹³¹ Un avance que alcanzó su cenit bajo Solimán el Magnífico (1520-1566), que mientras avanzó el Imperio otomano hasta el Danubio, hizo lo mismo en el norte del continente africano

131 Para tratar la guerra otomano-portuguesa en el Índico véase Giancarlo Casale, *The Ottoman age of exploration*, 13-83. Oliveira e Costa, «O Império português em meados do século XVI», 88-89.

con la creación de una importante base en Argel y finalmente se hizo con Mesopotamia, esta última la segunda puerta de acceso también al Índico a través del golfo Pérsico, con una línea de ataque directa a la plaza de Ormuz. Más allá de las dificultades que suponía para la cristiandad en Balcanes y el Mediterráneo oriental, para Portugal el Imperio otomano representaba un doble peligro inmediato tanto en el Índico como en el Mediterráneo. Y tanto otomanos como portugueses dejando de lado el elemento del antagonismo religioso secular, eran también rivales económicos nuevos en el océano Índico por el control del monopolio de las especias, y fueron de hecho la mayor preocupación para los intereses portugueses en la India.¹³²

Asimismo, en el panorama internacional en el siglo XVI también cabe apuntar que, en Marruecos, país cuna en el que el proceso de expansión comenzó en el siglo XV, tuvo lugar una reunificación política bajo la flamante dinastía saadí (1509/1554-1659). Dinastía que concluyó la fase de división del país y de declive bajo los sultanes benimerines que tanto había explotado de forma intensa Portugal a la hora de controlar la franja atlántica del país africano desde la conquista de Ceuta en 1415. A pesar de que la conquista de Marruecos fue sopesada durante el reinado juanino como opción a la expansión por el Índico, el sostenimiento de las plazas norteafricanas, no obstante, mostró grandes inconvenientes tanto desde el prisma económico como militar. Tras la caída de Santa Cruz do Cabo de Gué en 1542 fueron evacuadas las plazas de Safí, Azamor, Alcácer Ceguer y Arzila. Aceptó la Corona de esta forma su incapacidad para frenar el avance musulmán y la creación de un imperio en el norte de África, máxime después del desastre de Alcázarquivir en 1578. A decir verdad, la red de fortalezas portuguesas en Marruecos para finales de siglo se redujo a tres plazas, Ceuta, Mazagán y Tánger.¹³³

Mediante la iniciativa privada la Corona reducía costes y aumentaba ingresos procedentes de las actividades comerciales individuales. Con las políticas de Juan III

132 Buescu, *Juan III: 1502-1557*, 268.

133 Buescu, *Juan III: 1502-1557*, 276.

el proceso de expansión ultramarina en el Atlántico e Índico basculó últimamente a las especias desde el ideal de cruzada medieval. En otras palabras, se antepusieron las expectativas comerciales a la visión de la cruzada manuelina en la expansión. En tal respecto, el Imperio portugués construido en el Índico desde 1498 «ya no se concibió como un medio que permitiera el acceso a Oriente Medio y Jerusalén, sino para ser visto en sí mismo» en el que la prioridad era más bien «[...] preservar la relevancia política y comercial de la Ruta del Cabo»¹³⁴ Cabe señalar también que las reformas juaninas en el Atlántico e Índico se encontraban adscritas medidas de carácter administrativo. Y que en su turno se inscribían en la búsqueda de una mejor eficacia en la gestión del Imperio por medio de la centralización del poder en la que el rey reafirmó su poder.

En América, bajo Juan III Brasil se conformó como colonia y a partir de la década de 1530 también comenzó a fortalecerse la presencia portuguesa dejando atrás la fase de la madera tintórea comenzada en 1500. Precisamente, Juan III despachó en 1530 una flota expedicionaria bajo mando de Martim Alfonso de Sousa con el objetivo de expulsar a los competidores europeos del litoral brasileño, rivales de los que sobresalieron especialmente los franceses que negaban la validez de Tordesillas y contrabandeaban con los nativos el palo de brasil. La presencia francesa en contraste con la de los portugueses parece que no mostró una intencionalidad colonizadora explícita en un primer momento, ya que no trató de adoptar la estrategia de crear *feitorias* o núcleos urbanos. Ahora bien, desde Francia sí que se puso en cuestión la legitimidad de Tordesillas y el carácter excluyente del *mare clausum* resultante de la división de las Coronas ibéricas del orbe, y se posicionó en favor de un *mare liberum* que asegurase el derecho a la libre navegación y a las actividades comerciales. En la bahía de Guanabara a partir de la segunda mitad de siglo y situados ya en las postrimerías del reinado de Juan III, concretamente en 1555 la intensa presencia y

134 Buescu, *Juan III: 1502-1557*, 272.

actividad comercial de Francia produjo un proyecto de asentamiento colonial más organizado denominado Francia Antártica.¹³⁵

También, Martim Alfonso de Sousa tenía la misión de impulsar la colonización y el establecimiento de asentamientos permanentes, que comenzó y tomó cuerpo con la fundación de São Vicente en 1532, así como dar impulso a la economía colonial en particular a través de las plantaciones azucareras. En este sentido, a partir de las experiencias de las islas atlánticas el sistema de las plantaciones atravesó el océano hasta alcanzar la zona noreste de Brasil. A la expedición de Martim Alfonso de Sousa le siguió un nuevo proceso y fase de colonización, que en aquel momento siguió el modelo implantado en el siglo XV en las islas atlánticas.

Y de la misma forma Brasil se dividió desde la zona litoral en franjas territoriales que corrían perpendiculares a la línea de Tordesillas, en un total de 15 capitanías concedidas a nobles para su administración. Dichos beneficiarios, que asumieron el cargo en 1534 junto a sus sucesores se ha dicho que «no fueron grandes nobles ni ricos comerciantes, sino miembros de la pequeña nobleza», pero en general influyentes en la metrópoli. Dichos capitanes, sin embargo, a la hora de llevar a cabo su tarea de colonizar el territorio brasileño carecieron en general de todo «el capital y otros recursos que les permitieran desarrollar sus tierras, a pesar de los amplios privilegios jurídicos y fiscales que les concedía la Corona».¹³⁶

135 Para una síntesis de la presencia francesa en Brasil véase Laurent Vidal, «La présence française dans le Brésil colonial au XVI^e siècle», *Cahiers des Amériques latines*, n.º 34 (31 de julio de 2000): 17-38. Carta del Rey Juan III para Martim Afonso de Sousa quando passou ao Brasil, para povoar aquela costa... En Carlos Malheiro Dias (dir.), Ernesto de Vasconcelos (dir.), y Roque Gameiro (dir.), *História da colonização portuguesa do Brasil: edição monumental comemorativa do primeiro centenário da independência do Brasil*, vol. III (Porto: Litografia Nacional, 1921-1924), 160-161.

136 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 87. Schwartz, «Patterns of Conquest and Settlement of the Iberian Americas», 322. Ângela Domingues, *Portugal e Brasil: contactos, confrontos e encontros os primeiros anos da presença portuguesa no Novo Mundo (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999)*.

El sistema de las capitanías hereditarias generó un debate historiográfico entre lo que enfatizaban su carácter feudal y los que resaltaban la dimensión capitalista de su aplicación. En este sentido, buscando de entender la relación del Estado, por un lado, y con los colonos, por otro. La historiografía feudalizante puso en el centro del debate la concesión de tierras, los amplios poderes de los capitanes donatarios, y el elemento agrícola. Un traslado del modelo europeo a Brasil, en definitiva, que vio en los capitanes donatarios nuevos señores feudales, frente a una Corona y administración colonial reducidos en lo que se refiere a su presencia. En cambio, la historiografía capitalista acentuó el rol desempeñado por el aparato estatal. Siendo las capitanías el modelo la respuesta por la Corona para la apropiación del lucro y la primitiva acumulación de capital.

Como en el siglo XV la figura del capitán donatario y gobernador de las capitanías hereditarias se encontraba regulada por la carta de donación, que establecía el marco de obligaciones para con la Corona, así como con los pobladores del territorio.¹³⁷ Un sistema, el de las capitanías hereditarias, que en la única colonia americana de Portugal operaba también como una recompensa a los servicios prestados a la Corona en la corte metropolitana o en ultramar, que también mediante el mismo se aseguraba la colonización de las tierras concedidas a los donatarios. Sin descuidar tampoco la dimensión de extensión de la religión en el proceso de la colonización.¹³⁸ A este respecto, Maria Beatriz Nizza da Silva sostiene que «la donación de la capitanía fue solo una de las formas en que el monarca recompensó a quienes le habían servido bien». Si el sistema de capitanías fue adoptado seguramente

137 Stuart B. Schwartz, *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: a Suprema Corte da Bahia e seus juizes: 1609-1751*, 43.

138 António Vasconcelos de Saldanha, *As capitanias do Brasil: antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenómeno atlântico* (Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos portugueses, 2001), 95-103. Saldanha apunta que el sistema de las capitanías estaba inscrito en la dinámica señorial de Portugal singularizada por la dependencia en términos políticos de los propietarios a la Corona, como un señorío receptor de grandes privilegios que en principio eran exclusivas del monarca. El señorío dotado confirió al capitán la ocasión para tener un papel importante en la administración colonial.

debido a las dificultades económicas que suponía un papel colonizador más directo por parte de la Corona, de hecho, se puede afirmar que las capitanías hereditarias no producían gasto alguno para los cofres de la Corona Portuguesa en este aspecto. Todo lo contrario, demandaban una cuantiosa inversión sí, pero exclusivamente por parte de los beneficiarios. El modelo con el objetivo de sufragar el proyecto de colonización y asentamientos recurrió la fórmula de intercambiar el privilegio «[...] de ser terrateniente a cambio de una inversión económica».¹³⁹

Dicho modo de actuar fue el método al que la Corona recurrió para hacer frente al empuje de los franceses en Brasil, así como para remediar la caída del comercio asiático en oriente. La expectativa fue que, dado que el sistema de las capitanías estribaba en el asentamiento en la tierra y su ocupación efectiva, se lograría, por un lado, asegurar una protección antes las embestidas francesas y, por otro lado, se contribuía a la valorización de Brasil gracias a las actividades económicas. De tal manera que fueron concedidos grandes privilegios a lo que accedieron al encargo de la Corona, que pensó que era preciso brindar unas condiciones lo más favorables posibles para incentivar un proyecto con consecuencias muy inciertas a fecha de 1534.¹⁴⁰

La Corona delegó autoridad, competencias e ingresos inherentes al poder soberano en términos más amplios que los que se habían producido en relación con personas que desempeñaban funciones similares en los archipiélagos atlánticos. Los capitanes se comprometieron a reclutar y financiar el viaje y asentamiento de colonos en los nuevos territorios, controlar las comunidades amerindias establecidas y preservar, desarrollar y defender la tierra, teniendo como parámetros el servicio de

139 Maria Beatriz Nizza da Silva, *Ser nobre na colônia* (São Paulo: Editora UNESP, 2005), 43-44.

140 Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e 20-21*.

Dios y el rey, la colonización y el uso de la tierra, la conversión de los gentiles, y el enriquecimiento y bienestar de los súbditos.¹⁴¹

Como señala Paulo de Assunção las capitanías recurrieron a «capital privado para el conocimiento de la tierra y señalaron propuestas económicamente viables, entre las cuales la economía azucarera se presentó como una de las más prometedoras». Tal economía y sistema azucareros fueron instituidos con la finalidad de lograr la mayor rentabilidad posible en relación con la inversiones de inicio, lo que llevó a la postre a instalar un modelo de monocultivos y trabajo esclavista.¹⁴²

A pesar de todo, el sistema de capitanías establecido en 1534 para la siguiente década a grandes rasgos fracasó o cuando menos produjo resultados dispares a nivel individual, y si bien condujo a la fundación de ciertos asentamientos reducidos lo cierto es la presencia portuguesa, recogiendo el testimonio de fray Vicente de Salvador, «[...] que, sendo grandes conquistadores de terras, não se aproveitam delas, mas contentam-se de as andar arranhando ao longo do mar como caranguejos».¹⁴³

Para el religioso la opulencia de recursos de Brasil era más que axiomática para mantener la presencia de Portugal en América: «Se me disserem que não pode sustentar-se a terra que não tem pão de trigo e vinho de uvas para as missas, concedo, pois este divino sacramento é nosso verdadeiro sustento; mas para isto basta o que se dá no mesmo Brasil [...]».¹⁴⁴ Un hecho no exclusivo de Portugal, pues una pluma como Gómara era del mismo parecer: «Quien no poblare, no hará buena conquista, y

141 Jorge Couto, *A construção do Brasil: Ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos*, Cosmos História 11 (Lisboa: Cosmos, 1997).

142 Assunção, *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas, 1549-1596*, Selo universidade; Historia 147 (São Paulo: Annablume, 2001), 69-70.

143 Fray Vicente do Salvador, *História do Brasil* (Brasília: Senado Federal, 2010), 70. Luís de Góes, otro testimonio del desarrollo de las capitanías escribió una carta a Juan III en la que advirtió al monarca que «[...] se Vossa Alteza não socorre a estas capitánias e costas do Brasil, ainda que nós percamos a vida e fazendas, Vossa Alteza perderá a terra [...]». En Ernesto de Vasconcelos, Roque Gameiro, y Carlos Malheiro Dias, *História da colonização portuguesa do Brasil: edição monumental comemorativa do primeiro centenário da independência do Brasil* (Porto: Litografia Nacional, 1924), 233.

144 Vicente do Salvador, *História do Brasil*, 94.

no conquistando la tierra, no se convertirá la gente; así que la máxima del conquistar ha de ser “poblar”». ¹⁴⁵

Los asentamientos de las capitanías dieron lugar a una primera panorámica colonial, a una sucesión de poblaciones marítimas rodeadas por explotaciones agrarias. Unos lugares que proliferaron comenzando aproximadamente en el norte desde la capitanía de Pernambuco y siguiendo en dirección sur, hasta alcanzar la bahía de Guanabara. En la que se fundó más tarde, en 1565, Río de Janeiro. Todavía más al sur, los asentamientos litorales siguieron sucediéndose y únicamente la ciudad de São Paulo, situada en un altiplano el interior, dejaba atrás la constelación de asentamientos costeros. Ciertamente, la tendencia seguida en los establecimientos se caracterizó por adentrarse en expediciones hacia tierra adentro, hacia el *sertão*, de forma esporádica a la caza de metales preciosos y supuestas montañas de esmeralda, cautivos indígenas o tierras para expandir la ganadería. Unas expediciones que en relación con la codicia y el preciado oro por lo común fueron igual de fracasadas. Por su parte, el espacio septentrional a Pernambuco, el territorio Maranhão y el estuario del Amazonas, la presencia portuguesa efectiva no tuvo lugar hasta comienzos del siglo XVII. ¹⁴⁶

El éxito o fracaso de las diferentes capitanías está relacionado con una conjugación de causas vinculadas, además de la presencia o inversión de importantes capitales desde allende el Atlántico: al nivel de empeño por parte de los respectivos capitanes; la modalidad de trato adoptada para con las sociedades indígenas; también el juego de intereses dentro de los asentamientos fundados entre colonos; asimismo, la organización administrativa fue incompleta; junto a la escasa formación de las autoridades; De las 15 capitanías únicamente dos capitanías, las São Vicente en el sur y Pernambuco en el norte, tuvieron un éxito contrastable. ¹⁴⁷

145 Gómara, *Historia de las Indias (1552)*, 123.

146 Stuart B. Schwartz, «Patterns of Conquest and Settlement of the Iberian Americas», 325.

147 Assunção, *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas*, 70.

De esta forma, la Corona advirtió que era ineludible recuperar la iniciativa y un papel activo en la colonización de Brasil. Pese a todos los problemas que ciertamente acarrearía lograr fomentar la demografía necesaria para colonizar de forma efectiva las capitanías, y los problemas financieros derivados para conseguir el crecimiento y explotación económica en la colonia, renunciar a Brasil en fechas de la segunda mitad del siglo XVI se traduciría en perder o renunciar a todas las inversiones ejecutadas hasta entonces.

De este modo, en 1548 la Corona portuguesa puso en el centro de su política colonial a Brasil estableciendo un Gobierno-General para el territorio brasileño, equivalente institucionalmente a un virreinato, a tenor del fracaso del sistema de las capitanías. La causa principal y final seguramente fue el fracaso de las capitanías en términos de defensa frente a las amenazas tanto exteriores como las que representaban los indios. Lo que perjudicaba el rentable negocio del palo brasil y a las pujantes plantaciones azucareras. Sin embargo, lo que se produjo fue sobre todo un fracaso a nivel administrativo visto que, económicamente, la conquista demostró que ofrecía beneficios a los portugueses. Como apunta Raymundo Faoro, en el caso de las capitanías exitosas, «los dos núcleos que prosperaron, Pernambuco y São Vicente, inspiraron la reforma del sistema». De ahí que el Gobierno-General no fue en absoluto un producto de la decadencia de Brasil, sino que más bien fue el resultado de la gran expectativa de los lucros potenciales que ofrecía la colonia americana por parte de la Corona.¹⁴⁸

A partir de 1548 el sistema de las capitanías siguió en plena vigencia, pero pasó a coexistir con el nuevo sistema del Gobierno-General. El entendimiento, por parte de la Corona, de que las distintas capitanías esparcidas a lo largo de la costa tenían una unidad territorial y que era necesario centralizar y coordinar el esfuerzo colonizador

148 Raymundo Faoro, *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*, 5. ed. (São Paulo: Globo, 2012), 161.

para superar los obstáculos encontrados, llevó a la constitución del Gobierno General.¹⁴⁹ Tal vez el rasgo compartido de Portugal con su homóloga Castilla en el modo de actuar era su método, consistente en primero otorgar grandes poderes a individuos para conquistar y ocupar espacios y empezar el aprovechamiento económico de los mismos. Para después la Corona participar directamente y crear una administración política del territorio, así como terciar en el trato con las sociedades locales, de la integración de amerindios o gestión de la esclavitud. En la fase de las capitanías hereditarias todavía estaba lejos de concretarse el estado legal, político, social, etc. de los amerindios del Brasil, en vista de que las cartas de la Corona a sus donatarios carecían de una mención a su esclavitud o libertad más allá de señalar el secular propósito de evangelizar a los mismos. Y que no era óbice para la inexistencia de una mano de obra indígena y su uso en Brasil.

En 1549 la Corona despachó al primer gobernador general a Brasil, Tomé de Sousa. La llegada del flamante gobernador se tradujo en un cambio de la organización descentralizada dominante desde 1534 a una organización centralizada. Como consecuencia del nuevo contexto de centralización hubo también un impulso importante de la administración colonial. Una administración que experimentó un incremento en la su sofisticación, a través de la aparición de nuevos y diversos organismos y cargos. Los cargos más destacados fueron el proveedor mayor a cargo de las finanzas, el oidor mayor que era la máxima autoridad en la administración de justicia, y el de capitán mayor encargado de la defensa de la colonia. Aunque, como se ha dicho el nuevo sistema no descompuso la organización anterior de las capitanías. Más bien, supuso una instancia intermedia que, a pesar de todo, no frenó la relación directa entre los capitanes y la Corona. Lo que sí hizo el Gobierno General fue dotar de una unidad a escala administrativa y política a las capitanías.¹⁵⁰ Si bien a efectos

149 Rodrigo Ricupero, *A Formação da Elite Colonial no Brasil: (de 1530 a 1630)* (São Paulo: Almedina, 2020).

150 Rodrigo Ricupero, *A Formação da Elite Colonial no Brasil: (de 1530 a 1630)*.

prácticos «el resultado fue un sistema de control confuso y a veces inoperante ejercido por el rey y el donatario».¹⁵¹

Tomé de Sousa trajo a Brasil un *Regimento*, que de la misma forma que la carta de donación el *Regimento* fijaba derechos y obligaciones. Brasil tuvo cinco *Regimentos* en su historia colonial. El primero, el de Tomé de Souza de 1548, y el último, el de Roque da Costa Barreto en 1677 que subsistió hasta 1808. Para la práctica gubernativa en el de Tomé de Souza entre los objetivos principales de la Corona se concretaba la fundación en el punto geográfico central de Brasil de una capital así como «alastamiento de defensas, establecimiento de un gobierno civil y eclesiástico y promoción de la migración, colonización, agricultura, evangelización y “pacificación” de los amerindios».¹⁵² En este aspecto, lograr la colaboración de los indios fue estimada imprescindible a la hora de hacer progresar el proceso de la colonización.¹⁵³ Se trató en definitiva de poner en marcha providencias necesarias con el fin de vencer en el conflicto con los nativos, que estaban aliados contingentemente con los franceses. De hecho, en el *Regimento* Juan III expuso que su propósito último en la conquista del territorio brasileño era la evangelización de los indígenas. Según el rey portugués:

«Porque a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos Capitães e Oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem Cristãos; e, para eles mais folgarem de o ser, tratem bem todos os que forem de paz, e os favoreçam sempre, e não consintam que lhes seja feita opressão, nem agravo algum; e, fazendo-se-lhes, lho façam corrigir e emendar, de maneira que fiquem satisfeitos, e as pessoas que lhos fizerem, sejam castigados como for justiça».¹⁵⁴

151 Stuart B. Schwartz, *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: a Suprema Corte da Bahia e seus juizes: 1609-1751*, 46.

152 Anthony John R. Russell-Wood, orgs. Ângela Domingues y Denise Aparecida Soares de Moura, *Histórias do Atlântico português* (São Paulo: Editora Unesp, 2014), 102.

153 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, 96.

Una retórica de expansión de la fe que, no obstante, siempre acompañó el discurso de la expansión general incluso hasta bien entrado el siglo XVIII sin distinción entre los monarcas al frente del Reino. En palabras del historiador luso-brasileño Sebastião da Rocha Pita en el mismo siglo XVIII sobre Brasil:

«[...] D. João III, príncipe em cujo pio ânimo real, sobre muitos atributos, avultaram a paz e a religião, e achando por tantos mundos obedecido o poder do seu cetro, e por novos orbes dilatada a circunferência da sua coroa, empenhou o seu católico zelo na empresa, assim das terras como das almas do Brasil, e conseguiu ambos os triunfos, trazendo tantas ovelhas ao rebanho do universal pastor, como súbditos ao jugo do seu domínio. Enviou juntos capitães e missionários, para que, ao passo que as colónias portuguesas, crescessem as searas evangélicas [...]».¹⁵⁵

En el Regimento se discriminaba entre los indios tupinaquis y los indios tupinambás. Así, los tupinaquis fueron premiados por su buena relación con Portugal y su predisposición a convertirse, y a los moradores luso-brasileños les fue vedado llevar a cabo todo tipo de ataques contra los mismos bajo fuertes penas de castigado en el supuesto de una acción ilegal. A pesar de las disposiciones de la Corona las infracciones fueron una realidad constante ampliamente reconocida por las autoridades coloniales, y que fueron expresadas habitualmente en la correspondencia con la metrópoli.¹⁵⁶

Y para derrotar a franceses e indios se hizo menester «imponer la justicia real y aumentar la centralización y control del proceso de colonización por parte de la metrópoli, además de colaborar en el desarrollo de estructuras productivas». Estableciendo así bisagras sobre las que el Brasil fuese capaz de asegurar su

154 Regimento que levou Tomé de Sousa governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548 Lisboa, AHU, códice 112, fls. 1-9. Disponible en Beatriz Perrone-Moisés (org.), *Documentos de legislação indigenista colonial, parte 1: 1500-1700* (São Paulo: Centro de Estudos Ameríndios-CestA/USP, 2021), 40-44.

155 Sebastião da Rocha Pita, *História da América portuguesa* (Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011), 58.

156 Regimento, fls. 1-9. Perrone-Moisés, *Documentos de legislação indigenista colonial, parte 1: 1500-1700*, 40-44.

defensa.¹⁵⁷ Un hecho que también resulta muestra del propósito de la Corona de proceder con intervencionismo y centralización en todo lo relacionado con los asuntos de su única colonia en el Nuevo Mundo. Comprimiendo al máximo el poder concedido en un primer momento a los capitanes donatarios bajo el gobernador general y adecuándolo a los objetivos de la Corona de hacer frente a los rivales europeos y la extracción económica.

En ese mismo año 1549, la expedición de Tomé de Sousa fundó la ciudad de Salvador de Bahía, devenida al mismo tiempo capital de administrativa de todo Brasil, en la capitanía homónima. Bajo la expedición fue también instaurado en Bahía un aparato administrativo y judicial a cargo de funcionarios, un hecho que fue completado en 1551 con la creación de una diócesis en la urbe a través de la bula *Super specula militantis ecclesiae*, que además confirmaba una vez más el *padroado régio* del Reino de Portugal en territorios ultramarinos. En tal aspecto, la centralización bajo Juan III comprendió además de la administración general colonial también a la administración religiosa, más que homologable al gobierno general, con la creación de la primera sede episcopal en Bahía y el nombramiento de su primer obispo, D. Pedro Fernandes Sardinha. Con Tomé de Sousa llegaron también seis misioneros de la Compañía de Jesús como se verá abajo, cuyo flujo no cesaría desde tal fecha y cuyo desempeño en la colonia tuvo un papel protagonista en asuntos religiosos en general, y en la defensa y evangelización de las sociedades nativas. Sobre todo, teniendo en cuenta la situación difícil de los indios en ese momento. En este aspecto, la década de 1540 vio la sustitución del trueque por la esclavitud por parte de los portugueses en relación con los indios, que se sumó a la paralización de la actividad agrícola y las epidemias. Lo que llevó a grandes rasgos a una pérdida demográfica. A su vez, el nuevo contexto hizo que numerosos indios bien migrasen

157 Rodrigo Ricupero, *A Formação da Elite Colonial no Brasil: (de 1530 a 1630)* (São Paulo: Almedina, 2020).

hacia el interior del territorio o bien recurriesen al resguardo de las misiones establecidas por los jesuitas.¹⁵⁸

Por lo que respecta a la demografía de la colonia en el siglo XVI en términos de presencia europea, hacia 1570 el territorio contaba con 20.000 habitantes. De las que la mitad o más estaba reunida particularmente en las capitanías de Bahía y Pernambuco. Al final del siglo XVI e inicio del XVII la cifra en todo el territorio posiblemente alcanzó las 100.000 almas. No obstante, únicamente 35.000 habitantes aproximadamente eran de ascendencia europea o mestiza, ya que los indios dominados por Portugal eran mayoría, mientras que la suma de africanos cada vez iba en aumento. Ciertamente, el modelo de conquista y colonización de Brasil contrastó con el modelo español de México y Perú. Sin embargo, las semejanzas son visibles si se compara Brasil con áreas españolas secundarias, por ejemplo, Paraguay. Al mismo tiempo, los dos imperios ibéricos en América renunciaron al control de extensos territorios prácticamente debido a la alta correlación de coste beneficio. La inexistencia de estructuras estatales o imperiales en el interior de Brasil y más allá de las aparentes leyendas de riquezas y metales preciosos no llamó los intereses de los colonos a dejar los asentamientos de la costa y sus *hinterland* agrarios.¹⁵⁹

En esta línea demográfica, respecto de la migración de la metrópoli a las colonias entre el siglo XV y la segunda mitad del siglo XVII, se calcula que en términos anuales fue de 4.000 personas aproximadamente. Teniendo en cuenta que la población total de Portugal se mantuvo en aquel momento en los tres millones de personas, se trató de una cifra destacable. Aunque, lo cierto es que los movimientos de población a ultramar se dirigieron a los archipiélagos atlánticos, los continentes africano y asiático y la América española. Para colonizar Brasil desde la metrópoli en un primer momento se trató de poner en marcha métodos como, por ejemplo, despachar huérfanas para casarse, la prohibición de fundar conventos y enviar reclusos.¹⁶⁰

158 Schwartz, «Patterns of Conquest and Settlement of the Iberian Americas», 326.

159 Schwartz, «Patterns of Conquest and Settlement of the Iberian Americas», 326.

160 Schwartz, «Patterns of Conquest and Settlement of the Iberian Americas», 330.

En sintonía con lo acontecido en las islas atlánticas, los capitanes hereditarios y las autoridades coloniales que les sucedieron llevaron a cabo un repartimiento de *sesmarias*, grandes extensiones de tierras. En los entornos de las *sesmarias* se desplegó más tarde un mercado de tierras y un paisaje de pequeñas propiedades. A pesar de que Brasil adquirió una notoriedad por la baja extracción social estatus de los colonos, lo cierto es que igualmente obtuvo notoriedad como un territorio que destacaba por las facilidades de ascenso social y el acceso a la tierra. A partir de la década de 1560 el protagonismo lo ostentaron los ingenios azucareros, auténticos microcosmos en el paisaje colonial. El sector azucarero prosperó y en consecuencia la necesidad de mano de obra también aumentó. Los propietarios de los ingenios azucareros en primera instancia recurrieron, con el rechazo jesuita, a mano de obra esclava indígena.¹⁶¹

Sin embargo, la mano de obra esclava nativa dejó de ser la principal fuente de fuerza de trabajo en las plantaciones azucareras hacia la década de 1620, y fue relevada por mano de obra esclava africana en general. La excepción fueron los territorios en los que obtener mano de obra esclava africana era más difícil, por ejemplo, São Paulo, que en el cambio de siglo aún no superaba las 2.000 almas. En aquel lugar, junto a la Amazonia, la economía descansaba sobre el trabajo indio, obviando la legislación contra la esclavitud nativa. Las principales familias contaban con cientos de trabajadores y dependientes indios, lo que fue la raíz de todas las disputas que sucedieron entre colonos, doctrineros y autoridades coloniales.¹⁶²

Como balance de este primer capítulo, habría que sintetizar que la historia de la evangelización antes de 1492 fue, como cabría esperar, bastante compleja. Una evangelización con un significado amplio para los distintos actores que buscaron misionar, si se repara en su dimensión exterior e interior del rebaño cristiano. Una idea

161 Schwartz, «Patterns of Conquest and Settlement of the Iberian Americas», 330-331. Véase también para el desarrollo azucarero de Brasil la obra de Christopher Ebert, *Between empires: Brazilian sugar in the early Atlantic economy, 1550-1630*, The Atlantic World 16 (Leiden; Boston: Brill, 2008).

162 Schwartz, «Patterns of Conquest and Settlement of the Iberian Americas», 330-331.

de evangelización que hundía sus raíces en las Sagradas Escrituras sí, no obstante, lejos de ser un proceso automático. Y que tuvo una evolución interpretativa a lo largo de los siglos, en paralelo a la percepción sobre las sociedades no cristianas a las que el deber de evangelizarlas les cubría. De la misma forma, la expansión portuguesa fue un proceso multiforme, en el que la religión y la difusión de esta fue considerada inseparable de todo el proceso. Sin embargo, estuvo lejos de ser una expansión por motivos religiosos. Sino que fue la suma de distintos factores, en los que el económico fue igual de importante que el religioso. Una expansión sujeta también a una evolución desde sus orígenes medievales tardíos, hasta florecer en tiempos de Juan III en el Reino.

2. UNA NUEVA ORDEN RELIGIOSA EN TIEMPOS DE EFERVESCENCIAS RELIGIOSAS

Se puede considerar que la creación de la Compañía de Jesús tuvo lugar en un contexto de unas mutaciones en la realidad económica, política, religiosa y social de la Europa de finales del medievo y los comienzos del siglo XVI. Una serie de transformaciones en las que como un integrante del continente más, Portugal no fue una salvedad por supuesto. Además, claro está, de los procesos de expansión ultramarina y el descubrimiento de América y redescubrimiento de Asia, singularizados en el propio Reino más arriba. Y desde el punto de vista religioso, sin duda, las personas del Renacimiento en Europa se encontraron simultáneamente frente a un tiempo de una modernización religiosa y de una transición. Tras un período bajomedieval ciertamente complejo, y marcado por el desprestigio de la Iglesia como una institución supranacional en el espectro social. Y de la pérdida de su hegemonía en la fe cristiana, salpicada como estaba de escándalos del clero y las luchas de poder espirituales y temporales como los síntomas más paradigmáticos.

2. 1. EL PAISAJE RELIGIOSO DEL SIGLO XVI DE UN CRISTIANISMO NUEVO

La era del Renacimiento con todas sus vicisitudes trajo indudablemente unas novedades que afectaron a los modelos sociales existentes en la geografía continental. Desde la construcción de los estados y el ambiente de belicosidad, pasando por el desarrollo comercial y urbano, y un resplandor cultural artística e intelectualmente hablando, entre tantos procesos simultáneos. Tiempo en el que desde el enfoque espiritual la Iglesia no podía continuar de forma inmutable. Sea cual fuere el aspecto impulsor inicial de las ciertamente distintas Reformas del siglo XVI, el discurso luterano y la dinámica separadora del movimiento protestante hizo apremiar las reformas en el seno de la Iglesia moderna.

Unas reformas en sí mismas que eran ya imperiosas para comienzos del siglo para hacer frente al desafío de un espacio protestante acérrimo y pujante paulatinamente en la contienda desencadenada por la conquista de las almas que integraban la *respublica christiana*. Todo también con el objetivo de crear una fe que resultase mucho más cercana a los creyentes. Está claro que el dinamismo de la conciencia humanista de la nueva centuria puso de manifiesto las acuciantes exigencias de conformar una espiritualidad y de una fe próximas y renovadas. Ciertamente, fueron momentos de gran malestar y de un ocaso espiritual. Si bien al mismo tiempo habría que preguntarse si hay alguna época además del siglo XVI de las Reformas en la que no existen clamores por la decadencia de la Iglesia.

En este sentido, desde la aproximación católica al nudo del momento, con la finalidad de encauzar los cambios dentro de la Iglesia y hacer frente al desafío protestante tuvo lugar en 1545 bajo iniciativa del sumo pontífice Paulo III (1534-1549), la celebración del Concilio de Trento. Y que, reunido de forma intermitente, se prolongó hasta el 1563. Entendiendo e insistiendo que el catolicismo nuevo no comenzó con el afamado Concilio, sino con una antelación al mismo y de una base común.

Una conclusión existente desde el Concilio de Constanza de 1414-1418, con un sentimiento que se planteaba resolver las dificultades presentes en la Iglesia. Y ambicionaba a una cristianización intensiva socialmente.¹⁶³ Con todo, el nuevo siglo acabó por sellar el tránsito del pensamiento medieval al moderno incluyendo la dimensión religiosa.

Sobre Trento, resulta indudable que fue uno de los concilios más importantes en la historia de la Iglesia, visto que los años entre 1545 y 1563 vieron la ratificación de la doctrina, al mismo tiempo que la reformulación de esta. Así como la constitución de un proyecto reformista de la Iglesia católica cuyos ejes abordaban de forma integral, aunque en grado desigual el rol del propio papa, el episcopado y el clero, y que rigió tanto a la Iglesia como la religiosidad católicos hasta pasada la Época Moderna. Y Trento, además de su constancia temporal, significó especialmente la modernización católica a partir del siglo XVI. Y que fue capaz de conseguir la puesta al día y robustecimiento buscados hasta al punto de atajar, no obstante, fuese parcialmente el auge protestante, e incluso recobrar influencias perdidas para la Iglesia y seguir ganando espacios en el nuevo ultramar.¹⁶⁴

En el marco de la Reforma católica y Trento hay cuatro puntos de anclaje destacables. Primero, la reorganización de la doctrina católica y la Iglesia desde el centro romano. Como en este aspecto señala Juan Belda Plans:

163 Acerca de la existencia una Reforma inicial única en objetivos véase Scott H. Hendrix, *Recultivating the vineyard: the Reformation agendas of Christianization* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004).

164 Adriano Prospero, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Piccola biblioteca Einaudi (Torino: Einaudi, 2001). R. Po-chia Hsia, *El Mundo de la renovación católica, 1540-1770*, traducción de Sandra Chaparro Martínez; prefacio de Antonio Feros, Akal universitaria 303 (Madrid: Akal, 2010). António Camões Gouveia et al., *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos* (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa/ Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2014), 13-14. También, muy sugerentes resultan los distintos capítulos de la obra de Wim François y Violet Soen, eds., *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and beyond (1545-1700)*, *Refo500 Academic Studies* 35,1; 35,2; 35,3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018).

«Cabe señalar como hitos más importantes la definición de la doctrina sobre la Sagrada Escritura y la Tradición Apostólica (canon bíblico, exégesis e interpretación, etc.); la doctrina sobre el pecado original y la justificación cristiana; la doctrina sobre los siete sacramentos, en especial la Eucaristía y el matrimonio. Todo ello saliendo al paso de los errores protestantes (aspecto dogmático). Paralelamente se trataron temas tan importantes para la Reforma eclesiástica como el derecho divino de los obispos y la residencia episcopal en sus diócesis; la creación de los Seminarios diocesanos, etc. Además, se encargó al papa la elaboración de un catecismo y la reforma del misal y breviario, trabajos que fueron realizados en breve espacio de tiempo».¹⁶⁵

La ordenación doctrinal en un sentido completo y más esclarecida fue importante para la construcción de identidad en las nuevas comunidades confesionales desde la esfera espiritual católico-tridentina. A la luz de los hechos no había cabida o márgenes en una era como la de la exaltación religiosa para el desorden doctrinal existente o al menos así percibido podría decirse. Y no solamente para proceder a resolver los desconciertos religiosos posibles que fuesen tanto los arrastrados como los nuevos, importantes indudablemente en sí mismos hablando religiosamente, sino también para alcanzar la distinción y la elevación frente a los adversarios espirituales en el escenario de la competencia confesional. En este aspecto, no hay que subestimar la centralidad de la doctrina como elemento en la delimitación de la filiación tanto hacia dentro como fuera de la comunidad de fieles.

Como un segundo punto de anclaje, la honda relación entre política y religión, que representaba uno de los aspectos de la idea precisamente de confesionalización. Tercero, la disciplina y vigilancia de las vivencias religiosas y de conducta de los creyentes. Finalmente, el choque o bien encuentros del catolicismo y el resto del orbe. Indudablemente, aunque en el concilio no se tomó en consideración las realidades no europeas como tal estando más angustiado como estaba por las divergencias de

165 Juan Belda Plans, «Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 7, n.º 2 (30 de noviembre de 2019): 341.

carácter interior, lo cierto fue que las disposiciones adoptadas en Trento resonaron igualmente en todos los demás continentes de la mano de la expansión en ultramar.¹⁶⁶

No fue la única excepción la cuestión evangelizadora allende el océano que Trento omitió o que no se profundizó. Así, las relaciones con las autoridades seculares por parte de la Iglesia no fueron precisadas, en vista de la necesidad de la segunda del poder secular para enderezar la senda reformista. Ni mucho menos se pensó en poner en tela de juicio las prerrogativas de los soberanos de la *respublica christiana*, especialmente las designaciones para cargos religiosos por los mismos. Tampoco se afrontó teniendo en cuenta las críticas furibundas hacia Roma el funcionamiento o rol de la institución papal hacia los obispos. Más allá de subrayar la necesidad de que los preladados estuviesen arraigados en las diócesis. En este sentido, se frustró la voluntad de hacer del arraigo episcopal un imperativo demandado por la ley divina, y que suponía nulidad de dispensas papales inclusive. Alcanzándose un acuerdo de mínimos de categóricamente expresar el inherente nexo entre dignidad del obispo con su labor de pastor.¹⁶⁷

Aunque determinados aspectos fueron eludidos fuese de forma consciente o simplemente por una necesidad de concentrar esfuerzos en un ámbito, en relación con el punto de la difusión de la fe en los territorios recién descubiertos fue un asunto capital para la institución eclesiástica salida de Trento implícitamente. Resulta innegable que la Iglesia desde sus inicios fue misional, pero en el siglo XVI tal voluntad adquirió si cabe una fuerza más renovada. Como ha afirmado Sonia A. Siqueira:

166 Gouveia et al., *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*, 16. Aunque Trento fue un momento divisorio hay que insistir siempre los tiempos previos también. Includo el aspecto de la predicación más allá de que el público fuese uno ya cristiano o todavía no. Sobre la revitalización de la importancia de predicar en los primeros compases del siglo XVI véase Miguel Anxo Pena González, «Predicación y reforma en el contexto católico europeo previo a Trento», *Huarte de San Juan. Geografía e historia*, n.º 28 (2021): 191-221.

167 Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700* (London: Macmillan Education, 1999), 45-95.

«El Concilio reafirmó los atributos de la institución eclesiástica: Una, Santa, Católica y Apostólica. Con esto había descubierto los fundamentos teológicos de la universalidad y el espíritu misionero. Cristo había provisto la redención de la humanidad sin su colaboración, pero había exigido su cooperación para poder ser salvado. El misterio de la catolicidad coincide con los misterios de los designios supranacionales de Dios sobre la historia humana. La Iglesia tomó conciencia de que su misión era unificar a los hombres en el Cuerpo Místico. No podía permanecer cerrado. Era de todos y para todos».¹⁶⁸

Con Trento también como consecuencia destacó la agudización de la confesionalidad que empezó a caracterizar a los diferentes entes políticos de la orilla vieja del Atlántico, y que condujo a todavía más entrecruzamiento entre las esferas religiosa y temporal. Tal proceso de confesionalización, llevó a una consolidación de identidades territoriales basadas en unos criterios de carácter confesional, gracias a la definición doctrinal y el disciplinamiento de la comunidad de creyentes. Un proceso buscado e facilitado tanto por los actores religiosos como seculares, y que dependió justamente siempre de la actuación combinada de los dos poderes. En este sentido, las Iglesias confesionalizadas en proceso de edificación en el siglo XVI siempre tuvieron el sostén de los estados. Y sin los que hubiera sido difícil el aplicar la confesionalización.¹⁶⁹

Se asistió como apuntó Paolo Prodi «[...] a la formación de las Iglesias territoriales ligadas a los nuevos estados absolutos».¹⁷⁰ Además, en el giro que dio el siglo la figura del príncipe o soberano fue percibida a modo de adalides de la fe, y que fue ratificada a medida que la fragmentación cristiandad progresaba. Ciertamente, los monarcas portugueses mismamente, como sus homólogos ibéricos, fueron poco a

168 Sonia A. Siqueira, *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial* (São Paulo: Ed. Ática, 1978), 27.

169 Véase a Federico Palomo, «“Disciplina christiana” Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna», *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1 de enero de 1997): 119-136.

170 Paolo Prodi, *Una Historia de la justicia: de la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, traducido por Luciano Padilla López, Conocimiento 3023 (Madrid: Katz, 2008), 201.

poco presentándose en calidad de los defensores de la Iglesia en el conjunto de sus dominios.

Simultáneamente, sin entrar en contradicción con la confesionalización hubo una incorporación progresiva de la Iglesia al cuerpo del Estado. A través de medidas patrimoniales y jurisdiccionales que buscaban una mayor sujeción de las estructuras y agentes eclesiásticos al poder del príncipe, un regalismo inicial que acabó por cristalizar definitivamente ya en el siglo XVIII. Y en el que la Corona y sus representantes se inmiscuyeron y tomaron carta en los asuntos religiosos del Reino.¹⁷¹

Una dirección regalista que venía de raíz desde el siglo XV con la conformación del *padroado* con unas atribuciones cada vez más amplias para la Corona mediante más bulas o documentos pontificios en el siglo XVI. No solamente comisionando la esfera espiritual en la Orden de Cristo como intermediaria como hasta entonces, sino en la misma figura del monarca como tal con la bula *Pro Excelenti* en 1514 que establecía la sede de Funchal. Y que aludía expresamente al rey como soberano portugués y no como administrador de la Orden de Cristo para la designación del mitrado nuevo. Unas prerrogativas confirmadas en la bula *Dum fidei constantiam* también de 1514, que más allá de entresijos confirmó el *ius patronatus et praesentandi* del monarca. Así como reiteradamente en la bula *Dudum pro parte* de 1516, y en 1551 con la bula que establecía la instalación de la primera sede en Brasil de Salvador de Bahía.¹⁷²

171 José Pedro Paiva, «A Igreja e o poder», en *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 2 (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 135-185. Cândido dos Santos, *O Jansenismo em Portugal* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007).

172 Ângela Barreto Xavier y Fernanda Olival, «O padroado da coroa de Portugal: fundamentos y prácticas», en *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*, orgs. Ângela Barreto Xavier, Frederico Palomo e Roberta Stump (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018), 123-160. Sobre los derroteros sinuosos del patronato portugués a partir del siglo XVII véase la obra de Agatha Francesconi Gatti, «Domínios da Fé: políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português (Portugal e a Santa Sé, 1640-1715)» (Tesis doctoral, Universidade de São Paulo, 2021). Ágatha Francesconi Gatti, «Em defesa da expansão da cristandade: o Pe. Nuno da Cunha e os primórdios do embate entre Portugal e a Santa Sé,

Las resoluciones mediante bulas por parte de Roma además de continuamente legitimar la expansión significaron una prerrogativa y responsabilidad más, y un intensificación de la propia esencia religiosa de las monarquías ibéricas. Como apunta Sabeh, «[...] los privilegios que la Iglesia concedió a los pioneros de las Navegaciones no fueron sólo materiales, sino, sobre todo, espirituales. Esto no sólo comprometió a portugueses y castellanos a hacer de la expansión un instrumento de combate contra los enemigos del cristianismo, sino que también consolidó los fundamentos religiosos de estas monarquías».¹⁷³

Vaya por delante que la colaboración entre altar y trono distó de ser armónica y perfecta en los tiempos del siglo XVI y Trento, estando más enmarañada de lo que indicaba a primera vista la cooperación y metas mutuas confesionales y contra los enemigos de la fe. Y que condujo entre el clero a «[...] la formación de dos obediencias paralelas, la política y la religiosa, unidas por un pacto de conveniencias recíprocas, [...] en un sistema dualista». Inaugurando la dificultad desde Trento «[...] de definir sendos ámbitos de jurisdicción, problema que ocupará todos los siglos posteriores».¹⁷⁴

El episcopado mismo como unos de los ejes del *padroado* estaba sujeto a complejidades y la necesidad de buscar equilibrios entre el altar y el trono, tuvo que lidiar y mecerse con los estados y Roma. Había de, según Prodi, «[...] hacerse valer en cada caso frente al Estado en que está inserto [...]», con el que se apoyaban mutuamente sí, no obstante, con aprensión y dudas también. Desarrollándose una posición similar con Roma que recelaba de los mismos al estar en su aproximación agudamente subordinados al estado. Y que buscaba en su turno escaparse del control

1640-1669», *Tempos Históricos* 23, n.º 2 (2019): 202-237. Y Ágatha Francesconi Gatti, «O Padroado régio português no Pós-Restauração. Justificativas e sentidos para os rumos de um Estado em reconfiguração», en *Cultura política e artes governar na época moderna. Séculos XVI-XVIII*, orgs. Ana Paula Torres Megiani y Marcella Miranda (Porto: Editora Cravo, 2022), 255-270.

173 Sabeh, *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*, 43.

174 Prodi, *Una Historia de la justicia*, 252.

de los estados.¹⁷⁵ Unas dificultades jurisdiccionales a las que se añadió después instituciones preocupadas por la evangelización como la Congregación de Propaganda Fide establecida ya con el cambio de siglo en 1622, bajo la órbita de Roma que pretendió recuperar sus influencias en la dirección religiosa en el orbe.¹⁷⁶

Volviendo al siglo XVI y las identidades religiosas, en el proceso de confesionalización en busca de la homogeneización de la fe dentro de un territorio político, la Iglesia también jugó un papel fundamental en la formación del Estado moderno a través de sus mecanismos de disciplina social de los comportamientos. Además, el rumbo de la Reforma católica pronto adquirió en paralelo a una corriente renovadora un carácter también reaccionario y represivo. Y que se materializó en las actuaciones del Santo Oficio para perseguir la herejía, y en la publicación del célebre *Index librorum prohibitorum* como herramienta de censura editorial por parte de la Iglesia. En el Reino el establecimiento en 1536 la Inquisición desempeñó de igual manera un activo cometido en la estrategia confesional de los poderes políticos y religiosos. Sirva de ejemplo como eminencia fundamental de la misma el primero cardenal D. Enrique y después monarca, que desde los cargos que ocupó incluyendo el de inquisidor general y regente agilizó el actuar confesional.¹⁷⁷ En palabras de Ângela Barreto Xavier, «a lo largo de su vida, este hermano de Don Juan III acumuló las responsabilidades eclesiásticas y políticas más importantes del reino: fue arzobispo de Braga, Évora y Lisboa, legado de la Santa Sede, inquisidor general, regente y

175 Prodi, *Una Historia de la justicia*, 264-265.

176 Véase la obra de Giovanni Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo: la Congregazione Pontificia de Propaganda Fide*, Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche 6 (Viterbo: Edizione Sette Città, 2018). Y Giovanni Pizzorusso, *Propaganda fide. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Prima edizione, Temi e testi 209 (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2022). Véase la reflexión de Bernat Hernández y Alejandro José López Ribao, «En torno a 1622. Iberoasia y Propaganda Fide», *Nuevas de Indias: Anuario del CEAC*, n.º 8 (2023): 5-13.

177 Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700*, 45-95. José Pedro Paiva, *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011). Giuseppe Marcocci y José Pedro Paiva, *História da inquisição Portuguesa, 1536-1821* (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013).

finalmente rey. También fue el principal propagandista de las normas confesionales más críticas de la Corona portuguesa». ¹⁷⁸

La disciplina, con la Inquisición como ejemplo paradigmático, jugó un papel clave para conseguir el carácter confesional de los estados y sus respectivas sociedades. Al condicionar las conductas y proceder de los individuos que las integraban con la represión que la singularizó. Si bien la Inquisición no fue ni mucho menos el aparato exclusivo de la labor. Más allá de instrumentos de intervención punitiva por así decirlo como la Inquisición, fueron más numerosos si cabe los instrumentos más diligentes o proactivos. Desde la aplicación de las disposiciones tridentinas por las autoridades episcopales hasta las labores de religiosos regulares como la Compañía como ejemplo. De nuevo, según Ângela Barreto Xavie, «entre estos mecanismos se encontraban las escuelas, la Inquisición, la censura, la confesión, así como las instituciones orientadas a la fijación de una norma social». ¹⁷⁹

Al final, la Reforma católica que incluyó Trento en particular anduvo por un camino que clausuró posibilidades de encuentro con la Reforma protestante. Y todavía más, sin renuncias para concertar con la misma, en singular desde el punto de vista doctrinal. La firmeza en un ambiente de contienda y de la búsqueda de la homogenización interior determinó los derroteros de la confesionalización. Emergía un individuo amarrado «[...] a su propia Iglesia no sólo por el bautismo y por la participación en el culto y en los sacramentos [...]» de acuerdo con Prodi. Inclusive más enlazado, con «[...] una *professio fidei*, por una profesión de fe que ya no es sólo una participación en el credo de la tradición cristiana sino adhesión y fidelidad jurada a la institución eclesiástica a que se pertenece». ¹⁸⁰

178 Xavier, *Religion and Empire in Portuguese India: Conversion, Resistance, and the Making of Goa*, 35.

179 Xavier, *Religion and Empire in Portuguese India: Conversion, Resistance, and the Making of Goa*, 33.

180 Prodi, *Una Historia de la justicia*, 203.

Después de todo, la adscripción e identidad confesionales alcanzó altas cotas de importancia para los poderes políticos. Se entendió como necesario el confesionalmente incorporarse a las creencias particulares de los príncipes. Haciéndolas comunes entre el conjunto sus dependientes, al estar en juego la conservación y el orden estatales. Toda discordancia espiritual era cuando menos una un peligro para el futuro. Entre las coronas ibéricas la concepción confesional fue siempre central e incluso temprana, a la vista de la expulsión de los judíos y musulmanes, producida en sintonía con una política para su conversión, forzada o persuasiva. Con un trasvase de acciones entre los reinos, pues la decisión en 1496 de la expulsión era imitativa de la actuación castellana, a la que siguió la conversión forzosa de los judíos al año siguiente.¹⁸¹

La cuestión de judíos y musulmanes con su expulsión o integración como cristianos nuevos o moriscos generó unos efectos y precedentes globales en el paisaje político y social. Comenzando por la propia identidad y nueva taxonomía de los conversos, el bautismo forzado, la limpieza de sangre, etc. Un bagaje en el cambio religioso de los mismos acarreado a los espacios nuevos de los dos imperios. No resulta arriesgado afirmar que la condición de cristianos nuevos y moriscos en la metrópolis tendría un símil con las sociedades de ultramar. Y que, a pesar de ser, por un lado, integrados en las nuevas sociedades, por el otro, permanecieron en una condición marginal socialmente. En el Reino, de hecho «en lugar de la diferencia entre católicos y protestantes, lo que dominaba era la oposición entre cristianos y judíos, y en el imperio entre cristianos y musulmanes y entre cristianos y gentiles».¹⁸² Era un fenómeno común al vecino ibérico también, de oposición a los aspectos espirituales rechazados, en tanto en cuanto la herencia medieval reconquistadora convertía el catolicismo en el «[...] único cimiento de la unidad española, todas las comunidades

181 Para el caso portugués véase la obra de François Soyer, *The persecution of the Jews and Muslims of Portugal: King Manuel I and the end of religious tolerance (1496-7)*, *The Medieval Mediterranean*, v. 69 (Leiden; Boston: Brill, 2007).

182 Xavier, *Religion and Empire in Portuguese India: Conversion, Resistance, and the Making of Goa*, 28.

que de él se separaran serían no sólo marginales sino, sobre todo, indeseables. A esta tendencia unificadora que surge durante el siglo XV viene a añadirse el hábito de designar a todos los que no constituyen la masa de los “naturales” [...] en términos de desviación religiosa».¹⁸³

La aparición de la Compañía de Jesús debe estudiarse a la luz de ese momento histórico, desempeñando un papel protagonista en la Reforma católica, de la que fue una extensión más. Posiblemente en este sentido la Compañía fue la congregación religiosa que mejor adoptó las pautas tridentinas. Tanto por la profunda formación que recibieron los jesuitas, así como a la adaptación al centralismo romano y estatal de las distintas monarquías católicas europeas en las que operaron. En definitiva, explicitó la realidad de la época, ya que su fundación y quehacer reveló igualmente los anhelos reformistas de la Iglesia que aparecen del marco de Trento, entendiendo el concilio como reforma propia y no solamente reactiva a los desafíos.

No obstante, sería equivocado ver la Reforma y Trento como una corrección de la decadencia moral de la Iglesia en exclusiva, más bien todo el movimiento reformista significó una apuesta y mejora del ejercicio pastoral de la Iglesia con un radio de acción también aumentado. Un hecho en el que nuevas y viejas comunidades u órdenes religiosas ejercieron una actuación fundamental en su aplicación, cuyos miembros se desempeñaron en calidad de comisionados de la nueva confesionalidad y que no dejaba de ser una nueva evangelización.

Tanto en los nuevos espacios abiertos a la navegación después de 1492 en un hemisferio u otro como en el núcleo de la misma Europa. De hecho, prácticamente el conjunto de órdenes masculinas volcó sus esfuerzos en la misión, como las misiones populares, por ejemplo. Un esfuerzo misional acompañado al mismo tiempo por una importancia en la enseñanza, con escuelas dirigidas por las órdenes que a pesar de la antigüedad del fenómeno adquirió igualmente un nuevo rango. Y una forma de actuar

¹⁸³ Carmen Bernand, y Serge Gruzinski, *Historia del nuevo mundo*, trad. de María Antonia Neira Bigorra, 1a. ed., Sección de obras de historia (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 68.

entendida como una extensión complementaria más de la misión. En ningún momento hay que olvidar que junto al proceso de la expansión aconteció una tarea misional inédita.¹⁸⁴

La Reforma en sus dos vías tuvo como su meta el cristianizar a un vulgo integrado por brutos y rústicos, consecuencia de la representación extendida de los hombres del común particularmente en el campo de gentes vividas en la ignorancia. En verdad, significó simultáneamente a los nuevos mundos un segundo frente misional, con sociedades en estado de obscurantismo al mismo grado que los silvícolas de las Indias americanas. Y como los indígenas al otro lado del océano, la población rústica dentro de la *respublica christiana* estaba pendiente de su cambio y puesta al día en individuos completos siguiendo una educación doctrinal y de hábitos, visto que eran cristianos sí, no obstante, en apariencia solamente. Una mirada interior de la evangelización que precisamente también se transformó en un dispositivo disciplinario por parte de los poderes religiosos y seculares en el camino de la confesionalización de los distintos estados.

La era de las reformas religiosas fueron más allá de discusiones doctrinales o espirituales al incluir una proyección en las distintas expresiones artísticas y culturales. Nada insólito, por otro lado, si se repara en el hecho de que la búsqueda de la confesionalidad por su naturaleza integral al conjunto de la sociedad naturalmente rebasó los límites de la Iglesia como tal. E incidir así en los aspectos de expresión social. La divisoria política y religiosa de los estados no aminoró la comisión de obras

184 Las obras esenciales sobre el tema de la misión interior moderna son las de Francisco Luis Rico Callado, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2006). Sobre las misiones populares desde una perspectiva global tomando como punto de partida la Compañía véase la obra de Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo: le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI – XVII)* (Roma: Carocci, 2004). Y Federico Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes: os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003). Federico Palomo, «Jesuit Interior Indias: Confession and Mapping of the Soul», en *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. Ines G. Županov (Nueva York: Oxford University Press, 2019), 105-127.

de arte. Y toda manifestación en un sentido u otro, de una exuberancia o de una severidad según la apuesta confesional correspondiente, era evidencia del proyecto político, religioso y social.¹⁸⁵

El siglo de las reformas, además, fue testigo del establecimiento de innumerables instituciones educativas o universidades. Para la potenciación de las actitudes confesionales y doctrinas nuevas sí, aunque también para la formación de individuos. Era igualmente una derivación del aire confesional que atravesaba los estados y la Iglesia. Las disputas en el campo confesional significaban para el ámbito eclesiástico apostar por la enseñanza de sus integrantes potencialmente con los seminarios para estar en condiciones de actuar eficazmente en la contienda religiosa.¹⁸⁶

Con todo, antes de proceder a la ver los avatares de la creación de la Compañía, acaso como consideración última hay que desmitificar la singularidad de la creación de la Compañía de Jesús o su carácter único. Además de las órdenes religiosas vigentes, la primera mitad del siglo XVI vieron la luz una nómina de órdenes religiosas producto del mismo ambiente histórico y contexto de reforma en el seno de la Iglesia católica como los teatinos en 1524, y siendo todas nuevas o viejas con sus misiones respectivas.

La fundación de una orden como los jesuitas en este sentido no dejó de encarnar un escalón más de la puesta al día de las instituciones cuyo modelo de vida era el monacal o religioso en general. Y desde luego en el caso de las órdenes ya consolidadas como la dominica y franciscana las experiencias de los tiempos medievales les supusieron un bagaje de práctica predicadora a futuro, para la fase de auge de los comienzos modernos y propagación consiguiente. Su idiosincrasia mendicante en los días medievales alcanzó a la población del mundo rústico y urbano

185 Hsia, *El Mundo de la renovación católica, 1540-1770*, 191-204. Heinz Schilling, «Calvinist and Catholic Cities – Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe», *European Review* 12, n.º 3 (julio de 2004): 293-312. Paolo Prodi, *Arte e pietà nella Chiesa tridentina* (Bologna: Il Mulino, 2014). John D. Lyons, ed., *The Oxford Handbook of the Baroque* (New York: Oxford University Press, 2019).

186 Hsia, *El Mundo de la renovación católica, 1540-1770*, 150-151.

por igual. Un paso previo a los territorios ultramarinos de la mano de las potencias ibéricas, siendo espacios que les facilitaron su expansión natural.

En este sentido, las órdenes religiosas siguieron siendo un elemento emblemático de la Iglesia en todo momento. Se desarrolló en la Reforma católica un empeño espiritual fortalecido entre las órdenes nuevas y vigentes a través de labores nuevas en el cuidado espiritual, así como la adaptación y constitución de modelos nuevos de actividad religiosa para cumplir con sus obligaciones. En una voluntad para acercar tanto el carácter contemplativo y el operante en la sociedad. Y en un proceso no derivado directamente de Trento particularmente. Así, en este escenario nuevo «como predicadores, confesores, misioneros, escritores, hospitalarios y “trabajadores sociales”, catequistas y maestros de escuela, los miembros de estas órdenes y congregaciones sirvieron como agentes activos del confesionalismo católico, o mejor, de la cristianización».¹⁸⁷

Además, el apostolado con fines misionales ya se había empezado a esbozarse más nítidamente con el cambio de centuria, inicial y principalmente en el Imperio español después de 1521 con la conquista del Imperio azteca. Dejando de lado los avances caracterizados por ser limitados del siglo XV en la circunnavegación y las experiencias antillanas. En 1521, como una consecuencia directa del control político en el conquistado México de la mano de las órdenes mendicantes y su «conquista espiritual» como la definió Robert Ricard, incluyendo agustinos, dominicos y franciscanos. Las que atravesadas por unas concepciones de milenarismo persiguieron el levantamiento de un cristianismo nuevo en el territorio de acuerdo con los mandatos de Dios.¹⁸⁸

187 Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700*, 25-44.

188 Véase la clásica obra de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Colección Historia. Sección de obras de historia (México D.F: FCE-Fondo de Cultura Económica, 2014).

Una «conquista espiritual» desde 1523-1524 con los franciscanos como primera orden religiosa en el continente al frente de fray Pedro de Gante y después fray Martín de Valencia y «Los Doce». Un ahínco intensificado con el arribo de los dominicos a partir de 1526 con fray Domingo de Betanzos como líder, aunque dado su escaso número su asentamiento efectivo para la labor religiosa empezó posteriormente en 1528 con fray Vicente de Santa María. Y en 1533 se produciría la instalación de los agustinos con fray Francisco de la Cruz al mando del primer contingente. En la misma década en 1534 se estableció la sede de Goa que también daría un impulso al empeño evangelizador de una forma más insistente. Un esfuerzo espiritual de las órdenes mendicantes en el que como agentes de la Corona facilitó la incorporación de las sociedades indígenas al orden político facilitando la consolidación imperial, y obviamente propiciando el cambio cultural más allá del religioso.¹⁸⁹

Una disposición de las órdenes distintas en el caso de la América portuguesa en el que, exceptuando el acceso en 1549 de la Compañía, solamente empezaron a llegar a Brasil en el período de la Unión Ibérica. Y con órdenes en su importancia e inserción en el tejido territorial brasileño de manera distinta al vecino imperial hispánico. En este sentido, con los carmelitas en 1580 como los primeros, con una actividad evangelizadora centrada en el Amazonas como bisagra también de la conquista territorial emprendida en el siglo XVII. Y seguidos de los benedictinos, estableciéndose en 1581, que además de una actividad enclaustrada también realizaron actuaciones misionales visitando reducciones o en sus propiedades. Y los franciscanos, aunque los primeros en desembarcar en Brasil antes que los jesuitas únicamente establecidos permanentemente tanto de forma conventual como misional con la fundación de la Custodia de San Antonio de Brasil en 1584 y los primeros

189 Antolín Abad Pérez, *Los Franciscanos en América*, Iglesia Católica en el Nuevo Mundo 11 (Madrid: MAPFRE, 1992). Para el caso de la Orden de Predicadores véase la obra de Miguel Ángel Medina, *Los Dominicos en América*, Iglesia Católica en el Nuevo Mundo 1 (Madrid: MAPFRE, 1992). Pedro Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas: siglos XV-XIX*, Maior 37 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992).

pasos dados por parte de fray Cristóvão de Lisboa. Enfrascados geográficamente por el Amazonas.¹⁹⁰

Un elemento importante el del caso novohispano de las órdenes mendicantes al sentar un precedente en la prédica por el orbe, puesto que los franciscanos como los precursores establecieron en su misión un proceder que aprovechaba tanto la actuación expeditiva y violenta como empleaba la palabra en paralelo. Además de inaugurar su apostolado con bautismos por doquier. Los franciscanos bautizaron incontables indígenas en los compases iniciales de la de su prédica en un tesón para imitar el ambiente y ejemplo de la Iglesia primitiva.

Aunque, la práctica totalidad de conversiones logradas bajo estas condiciones desde luego que estuvieron lejos de ser los cambios hondos que se esperaba con la evangelización. Una práctica censurada por los dominicos al considerar insignificante las enseñanzas de los franciscanos antes del bautismo. Si bien se encaminaron en la supresión de la práctica totalidad de las concepciones espirituales de la mente de las sociedades indígenas para reemplazarlas por la concepción cristiana, con la destrucción de elementos estimados como idolátricos, templos, disgregación y persecución de las personalidades religiosas tradicionales, etc. Un ejemplo de proceder después utilizado en el conjunto la geografía continental tanto la América portuguesa como en el Perú, hasta en la India portuguesa en Goa.¹⁹¹ Con el genio tan

190 Véase la investigación de Cristiane Tavares, «Ascetismo e colonização: o labor do missionário dos beneditinos na América portuguesa (1580-1656)» (Tesis de maestría, Universidade Federal do Paraná, 2007). Acerca de los beneditinos habría que destacar Jorge Victor de Araújo Souza, «Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c.1580-c.1690» (Tesis doctoral, Universidade Federal Fluminense, 2011). Respecto de los carmelitas véase André Cabral Honor, «O envio dos carmelitas à América portuguesa em 1580: a carta de Frei João Cayado como diretriz de atuação», *Tempo* 20 (2014): 1-19. Roberto Zahluth de Carvalho Jr., «Dominar Homens Ferozes»: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757)» (Tesis doctoral, Universidade Federal da Bahia, 2015). Maria Amorim, «A missão franciscana no estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas» (Tesis doctoral, Universidade de Lisboa, 2011).

191 Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*, traducción de Diana Sánchez F., Sección de obras de historia (México: Fondo de

propio de los franciscanos como primeros evangelizadores, que «[...] se dedicaron, bajo estos presupuestos, a la predicación y a la conversión como conquista espiritual, e influenciados por la creencia de la inminente llegada del fin del mundo».¹⁹²

Aunque, si por una parte en el comienzo nuevo las iglesias reemplazaron a los antiguos templos, el culto cristiano al pagano, cambios religiosos con enlazadas modificaciones en las sociedades indígenas, por otra, existió una adaptación. A través de la órdenes mendicantes primero y después las demás órdenes religiosas, habiendo pervivencias entre la realidad indígena y la cristiana, con multitud de nuevas significaciones de la primera.¹⁹³ Una adaptación que comenzó con las lenguas de las sociedades indígenas, en la búsqueda del don de lenguas por parte de los misioneros para transmitir las palabras de la «buena nueva».¹⁹⁴ Los evangelizadores modernos comenzando por las propias órdenes mendicantes precursoras, fueron ingeniando distintas reacciones y soluciones en virtud de los escenarios de evangelización y sus contextos. Y por lo común, procedieron en sus soluciones con un alto grado de adaptación a las sociedades indígenas. Una faceta nada lejana en su espíritu en las actitudes adoptadas en las Indias asiáticas.

Cultura Económica, 1992). Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* (Princeton: Princeton University Press, 1997). Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, trad. Gabriela Ramos, Travaux de l'IFEA (Lima: Institut français d'études andines, 2003). Gerardo Lara Cisneros (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles: Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, Historia Novohispana 101 (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Editorial Colofón, 2016).

192 Mercedes Serna Arnáiz, «El origen de los indios, la reconquista de Jerusalén y el fin de los tiempos en la “Historia de los indios de la Nueva España” de fray Toribio de Benavente, “Motolinía”», *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 8, n.º 1 (2020): 298.

193 Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*, Sección de obras de historia (México: Fondo de Cultura Económica, 1991).

194 Nancy M. Farriss, *Tongues of fire: language and evangelization in Colonial Mexico* (New York: Oxford University Press, 2018).

Con la precaución de que la adaptación primero fue un proceso consustancial desde la llegada al continente, y que no se limitó al tema de la religión. Las influencias fueron recíprocas desde un buen comienzo, y la influencia indígena sobre el hombre europeo se hizo notar. Y que la adaptación, por más márgenes de maniobra que facilitaba, operó casi siempre en un marco de implacabilidad. Y, como señala Esteban Mira Caballos, «el modelo de colonización impuesto por los conquistadores era intransigente y radical: todos los indios debían convertirse al cristianismo e integrarse en la forma de vida castellana».¹⁹⁵

Una adaptación que, nuevamente partiendo de las órdenes mendicantes desde la América española virreinal, incluyó las formas organizativas del apostolado evangelizador. En la medida que la misión estaba concebida bajo ideales de apostolado errante pasó a estar anclada territorialmente. Haciendo que la misión se articulase a través de establecimientos expesos o pueblos para aglutinar distintas comunidades indígenas al mismo tiempo. Unos pueblos devenidos en los lugares que dieron a comienzo a la modificación de los silvícolas y sus fundamentos de orden religioso o secular vigentes.

Desde luego, un avance en conformidad siempre con los nuevos tiempos de Reforma religiosa, de los que el continente permaneció sincronizado. Entre los que se incluyó el arribo de Trento y sus disposiciones en el último tercio de siglo, la consolidación ante las órdenes regulares por parte de los obispos, la implantación inquisitorial, etc. Y de modo destacable la realización del Tercer Concilio de Lima en 1582 y el Tercer Concilio de México en 1585. Y que a diferencia de Trento sí abordó el asunto evangelizador atendiendo las necesidades de carácter local. Al indicar la importancia de homogeneizar las cuestiones doctrinales para las sociedades indígenas, por un lado, y concretar mejor las muestras de gentilidad o paganismo a combatir

¹⁹⁵ Esteban Mira Caballos, «Aculturación a la inversa: la indianización de los conquistadores», en *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)*, coords. Álvaro Baraibar Echeverría, Bernat Castany Prado, Bernat Hernández, y Mercedes Serna Arnáiz (Nueva York: IDEA, 2013), 111-113.

espiritualmente. Y que parecían más numerosas y omnipresentes de las inicialmente se consideró.¹⁹⁶

Los acontecimientos fueron también paralelos a la una consideración nueva hacia las sociedades indígenas, en unos nuevos tiempos que ya habían abandonado en el imaginario su representación de docilidad y una mansedumbre entendida como apertura y facilidad para su conversión. Desde mediados del siglo XVI, pareció que los indígenas y su incorporación al cristianismo, aunque inevitable sería en un proceso sin una fecha real de término. Además de los casos de idolatría en los dominios del Imperio español, sirva de ejemplo el movimiento religioso de la *Santidade* de Jaguaripe en la América portuguesa.¹⁹⁷

2. 2. LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y SU MISIÓN

La historia de la fundación de la Compañía de Jesús y la de su labor misional fue desde luego uno de los episodios más notables dentro de la historia del auge del cristianismo a una escala global y de las Reformas durante el avance del siglo XVI. Como resulta bien conocido, el que fue el fundador y el primer general de la nueva Compañía, Ignacio de Loyola, nació el 23 de octubre de 1491 en el castillo de Loyola en Azpeitia, en el actual País Vasco. Y falleció el 31 de julio de 1556 en Roma. Nació así justo un año antes de que Cristóbal Colón emprendiese su expedición rumbo oeste

196 Francisco L. Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los Indígenas Americanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del Concilio celebrado en Lima entre 1582 y 1583*, Acta Salmanticensia. Estudios filológicos 233 (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990), 224-246.

197 Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (São Paulo: Companhia das Letras, 1995). Moreno Laborda Pacheco, «The Santidade de Jaguaripe Revisited: Tupi Catholicism or Cannibalism?», *E-Journal of Portuguese History* 18, n.º 2 (2020): 1-21. También, se produjeron adaptaciones todos los escenarios misionales. Véase Alexandre Coello de la Rosa y Luis J. Abejez, «“Tú no eres quien yo espero”: colonización, resistencia y género en las islas Marianas (siglos xvi-xix)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n.º 52 (2022): 179-204.

a las Indias. Y desembarcase en las tierras que más tarde serían el Nuevo Mundo, y uno de los teatros de misión más principales de los jesuitas.

Y que creó de esta forma el marco propiciatorio para que la Iglesia católica se esparciese espiritualmente, pues las sociedades indígenas que poblaban ese espacio eran en términos culturales materia moldeable con perspectiva de encaje político y religioso en las monarquías ibéricas y la Iglesia. Por lo que respecta a los orígenes de la vida religiosa de Ignacio de Loyola, también como resulta bien sabido que comenzó tras el punto de inflexión que supuso el caer gravemente herido en el asedio francés a la ciudad de Pamplona en 1521. Y que supuso el punto final de su carrera militar y el inicio de su célebre andadura espiritual. Un acontecimiento concreto que al final tuvo consecuencias que determinaron la posteridad como después entendieron desde su Compañía.¹⁹⁸

En el amplio transcurso de su convalecencia, en el que definitivamente se puso de manifiesto la inviabilidad de continuar como un hombre de armas, fue consagrado a la lectura de literatura hagiográfica. En concreto, de la *Leyenda Dorada* de Santiago de la Vorágine y la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia. Y que condujo a unas consecuencias hondas para Loyola y sus horizontes, al causar la decisión de imitar la vida de los principales santos católicos medievales tal como eran los fundadores de la Orden Franciscana y de la Orden de Predicadores.

Unas figuras a las que entonces Loyola buscó calcar en su espiritualidad incluyendo el apostolado evangelizador que tanto caracterizaba las dos órdenes mendicantes tradicionales. Tras el período de la convalecencia y una vez galvanizado religiosamente, en 1522-1523 Ignacio de Loyola en la actuación de ermitaño trotamundos se dispuso a llevar a cabo su peregrinación a Tierra Santa. Pasando a lo largo y ancho la península por distintos jalones simbólicos, desde Manresa en la que se estableció temporalmente pasando Montserrat hasta Barcelona, y desde esta última

198 Para una biografía más completa de Loyola véase la obra de Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola*, Españoles Eminentes (Madrid: Taurus, 2013).

urbe continuó por Italia transitando por Roma y Venecia, desde donde al final hizo el salto a Jerusalén. Durante el lapso desde la convalecencia y la travesía en dirección a Tierra Santa, tuvo lugar la gestación de los Ejercicios espirituales, devenidos en su principal obra y piedra angular de la espiritualidad ignaciana.

El punto de inflexión, más allá de la metamorfosis de cortesano a soldado marcado por la guerra, fue su vuelta de la peregrinación de las tierras levantinas en 1524, tras la que se enfocó a las veredas académicas y del conocimiento. Resuelto a adentrarse al mundo de las enseñanzas, comenzó un periplo educativo que le llevó al mundo universitario peninsular. Primero en la flamante universidad de Alcalá de Henares en 1526, en la que posiblemente comenzó a entrar en contacto con las corrientes humanistas del momento, y luego en 1527 en Salamanca. Dado que Loyola no era clérigo y llevó a cabo expiaciones, purgaciones y promovió la imitación de la vida de Cristo entre la gente, fue citado e investigado en Alcalá por parte de las autoridades inquisitoriales, visto el parecido de su actuación con la de los alumbrados, con estancia en la cárcel incluida, de la que salió reprendido con la obligación de no volver a tratar asuntos religiosos hasta haber completado cuatro años de estudio. Después de su paso por Alcalá se marchó hacia Salamanca en la que volvió a tener disputas con la Inquisición debido a sus ideas y sus Ejercicios espirituales, lo que acarreó cárcel nuevamente y su posterior liberación. Tras la que se le volvió a imponer una limitación a solamente poder explicar el catecismo.¹⁹⁹

Posteriormente Loyola pasó a París en 1528, de la que hay que señalar que la urbe se trataba de uno de los focos de irradiación de la *Devotio moderna* y su universidad sobresalía en el ámbito continental. En la Universidad de París además de continuar formándose literaria y teológicamente aglutinó alrededor de él a un grupo de seis compañeros intelectuales. Integrados por el francés Pierre Favre, los españoles

199 John W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 27-28.

Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Nicolás Alonso, y el portugués Simão Rodrigues, todos interesados en su espiritualidad.²⁰⁰

Como cuenta la conocida historia en sus líneas maestras, el 15 de agosto de 1534 en las periferias de París, en Montmartre, Loyola y sus seguidores pronunciaron los votos para peregrinar rumbo a Jerusalén, a la Tierra Santa en la que el apostolado evangelizador de Jesús se había manifestado, primeramente. O como alternativa equivalente en caso de fracasar en su objetivo viajar a Roma a ponerse al servicio del sumo pontífice, como cúspide la Iglesia y vicario de Jesús en el orbe era la autoridad indicada para cuestiones evangelizadoras y su aprobación. Imitando hasta cierto punto a las antiguas órdenes mendicantes a la hora de seguir un modelo de vida apostólico. Los mismos compañeros reunidos en Montmartre fueron el núcleo de la futura Compañía, en los que ya era posible discernir hasta cierto punto el principio fundamental de los primeros jesuitas, que fue la difusión de la fe católica a través de un modelo itinerante a la semejanza de Jesús y sus seguidores. No resulta aventurado afirmar que el episodio de Montmartre de Ignacio de Loyola y sus seis compañeros revela de forma tácita la eventualidad de no efectuar la peregrinación, que resulta más bien una aspiración, y la consecuente segunda opción, ciertamente una meta más pragmática.²⁰¹

El objetivo de viajar a Tierra Santa mostraba el vínculo alegórico sobre el que se apoyaban los compañeros de Montmartre, consistente en dar comienzo a su labor en la cuna de la fe cristiana para convertir a los musulmanes. Asimismo, teniendo presente que la peregrinación estaba prevista para el 25 de enero de 1537, fecha que conmemoraba la conversión de Pablo de Tarso. Los apóstoles, y san Pablo en concreto, eran de partida el modelo predilecto. Del mismo modo que el cristianismo primitivo del Apóstol se vio impulsado a imbuirse de la cultura coetánea para su éxito, los jesuitas hicieron lo propio con la cultura vigente en Europa. Y tampoco habría que

200 Sobre el grupo reunido entorno a Ignacio de Loyola véase a Pierre Antoine Fabre, «The “First Fathers” of the Society of Jesus», en *The Oxford Handbook of the Jesuits*, 5-7.

201 O'Malley, *The First Jesuits*, 32.

exagerar en este sentido la índole militar de Loyola y su nueva orden religiosa. El apóstol Pablo y la primera generación cristiana fueron los modelos para seguir a ojos de los jesuitas. Estos «[...] fueron modelos operativos más poderosos en la autoimagen de los jesuitas que el modelo del soldado cristiano, su vocación, como decían las *Constituciones*, era “viajar por todo el mundo y vivir en cualquier lugar de él, donde había esperanza de mayor servicio a Dios y ayuda a las almas”». ²⁰²

No obstante, en 1537 los acontecimientos bélicos en el Mediterráneo entre otomanos y venecianos hicieron imposible la peregrinación a Tierra Santa. Como señala Pierre Antoine Fabre, en 1537 «[...] se produce aquí una verdadera bifurcación entre la tradición de la peregrinación a Jerusalén, que arraigaba a los compañeros en una herencia medieval, y específicamente franciscana, y la de la “misión” moderna, que no estaba orientada sólo hacia oriente, sino también hacia el occidente». ²⁰³ En cualquier caso, el horizonte misional estaba presente desde la hora inicial entre Loyola y su grupo. ²⁰⁴

Examinando de nuevo sus objetivos Loyola y sus compañeros decidieron llevar a cabo la alternativa a Tierra Santa y se desplazaron a Roma el mismo año. Ciudad en la que el grupo de Montmartre habrían de pasar de grupo enlazado por lazos de andanzas comunes y de carácter personal a un grupo más organizado para el propósito religioso, con la necesaria sanción de la Santa Sede. En 1539 vio la luz la *Prima Societatis Iesu Instituti Summa*, más conocida como la *Fórmula del Instituto*, un documento que condensó en cinco capítulos las claves fundamentales de la nueva orden religiosa, y que fue remitido al sumo pontífice para su aprobación. ²⁰⁵ Cabe señalar que la Fórmula se concibió en un contexto de efervescencias en el seno de la Iglesia, en tanto había

202 O'Malley, *The First Jesuits*, 73.

203 Fabre, «The “First Fathers” of the Society of Jesus», 8.

204 Javier Burrieza Sánchez, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna* (Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2007), 28.

205 *Prima Societatis Iesu Instituti Summa*, en *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. vol. I Monumenta Consitutionum praevia*, (Roma: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1934), 14.

una notoria oposición a la creación de nuevas órdenes. Había la percepción de que el número de órdenes existentes era ya descomunal, junto a la extendida opinión de que las mismas debían ser objeto de una honda reforma.²⁰⁶

En este aspecto el panorama que ofrece la Iglesia en el siglo XVI era el de una organización en verdad «[...] compleja y enredada, con el papado, el episcopado, los sínodos episcopales, las monarquías [...], y otros organismos sociales que reclaman derechos y promueven reclamos que a menudo los llevaron a entrar en conflicto entre sí». Y que no auguraba teóricamente una favorable recepción a las pretensiones del grupo de Montmartre.²⁰⁷

El 27 de septiembre de 1540, en la bula *Regimini militantis Ecclesiae* sancionada por Paulo III (1534-1549) finalmente Ignacio de Loyola junto a sus compañeros recibieron el beneplácito pontificio a su nueva Compañía de Jesús, siendo refrendada la *Fórmula del Instituto*, y fundando de forma oficial la Orden. Aunque, hasta la primera congregación general de la Compañía en 1558 no se ratificaron finalmente sus *Constituciones*. Y que no dejaban de ser la versión del apostolado jesuita al lenguaje del gobierno e institucionalización de una Orden consolidada, ordenando el rol de sus miembros desde la base con los candidatos hasta el general. Las *Constituciones* jesuitas, sobre la evangelización como finalidad, «[...] no cambiaron para nada este sentido misionero universal del Instituto de la Compañía de Jesús [...]».²⁰⁸ La misma *Fórmula* aprobada más tarde en 1550 por Julio III mediante la bula *Exposcit debitum* del 21 de Julio de 1550, expresaba que la finalidad por la que la Compañía fue creada y todas sus actividades tenían un norte singular:

«[...] principalmente para emplearse en la defensa y propagación de la fe y en el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana, sobre todo por medio de predicaciones públicas, lecciones y cualquier otro ministerio de la palabra de Dios, de ejercicios espirituales, de doctrina cristiana de los niños y

206 Belda Plans, «Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural», 336.

207 O'Malley, *The First Jesuits*, 284.

208 Manuel Ruiz Jurado, «Espíritu misional de la Compañía de Jesús», en *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*, 17.

gente ruda, y del consuelo espiritual de los fieles, oyendo sus confesiones y administrándoles los otros sacramentos. Y, con todo, se muestre disponible a la pacificación de los desavenidos, el socorro de los presos en las cárceles y de los enfermos en los hospitales, y al ejercicio de todas las demás obras de misericordia, según pareciere conveniente para la gloria de Dios y el bien común; haciendo todo esto gratuitamente, sin recibir estipendio ninguno por su trabajo».²⁰⁹

Representaba una declaración en un escenario de reformas religiosas, y apuntaba una preocupación pastoral, la enseñanza de los conocimientos fundamentales como vía para el avance espiritual. Para John W. O'Malley estaba estrechamente vinculado con un modelo de vida cristiano «[...] porque el catecismo, ya sea por predicación [...] o algún otro medio, se concebía como una introducción a la vida cristiana, a las obligaciones ordinarias que incumben a cada creyente, incluso al más humilde. Esto significaba enseñar oraciones, [...] el Decálogo, especialmente como preparación para la confesión. [...] el credo de los apóstoles [...]». En definitiva, equivalía a difundir actos y creencias esenciales comunes en los cristianos. Y pertenecientes también a la misión de carácter más interior más que el simplemente ganar adeptos para el cristianismo en el mundo.²¹⁰ Una finalidad la del ministerio misional en un inicio desarrollada en espacios en los que no había una permanencia del misionero, para el que se estableció un ideal itinerante. Antes de pasar a entenderse la misión como la jurisdicción territorial en que se desarrollaba.²¹¹ La Compañía fue una orden religiosa que no tenía claustro por así expresarlo, y su modelo no estaba condicionado por la contemplación dentro de los muros de este. Las paredes de su claustro fueron en todo caso los límites geográficos del mundo.

209 Fórmula del Instituto aprobada por Julio III, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado, 6ª ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 455-456.

210 John W. O'Malley, *Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History*, Jesuit Studies (Leiden: Brill, 2013), 38.

211 Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, vol. III (Roma: Institutum Historicum, S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001), 2686.2687.

Sobre todo, después de que la Compañía con su misión de naturaleza universal asumiese cometidos consecuencia de actividades en la esfera académica que resultaron un éxito. Y representaron al final una dificultad a efectos de mantener la pauta primigenia de un carácter itinerante, que condujo a los ignacianos a un arraigo firme en los distintos espacios de su acción misional. Un cambio, o mejor bien dicho una combinación entre carácter itinerante o dispersión y la cimentación, que acabó por contribuir al éxito de la Orden.

Aunque, de entre las dos evangelizaciones prevaleció la misión extramuros de Europa como la más demandada dentro de la Orden y sus integrantes. La importancia dada a la evangelización o misión dentro de la Compañía en los espacios de nuevos mundos se vio reflejadas en las cartas *indipetae* manuscritas por los propios jesuitas deseosos de embarcar a las Indias americanas o asiáticas. Unas epístolas en las que los ignacianos más jóvenes dentro la Orden solicitaban aquiescencia para partir a la evangelización. Y que así evidenciaban la aceptación rápida por los mismos de los propósitos misionales de la Orden, y del conocimiento de los escenarios de misión en ultramar como unos teatros de atracción o importancia no exclusivamente simbólica.²¹²

Un hecho el de la extensión geográfica y la perspectiva misional exterior e interior que acabó siendo también, si no la causa principal, una de las bisagras sobre las que se fue asentando el éxito jesuita. En un momento como el siglo de los avances geográficos no debe sorprender la condición evangelizadora como atributo más emblemático. En el clima en que el designio de evangelizar y expandirse resultaba un imperativo político y religioso y sin unos confines espaciales para las potencias

212 Aliocha Maldavsky, «Pedir las Indias: Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico», *Relaciones: Estudios de historia y sociedad* 33, n.º 132 (2012): 147-181. Aunque la comunicación epistolar fue de suma importancia para los jesuitas, esta era común a las demás órdenes. Véase Alejandro López Ribao, «Asia, tan lejos y tan cerca. La correspondencia del Maestro de la Orden de Predicadores fray Tomás Ripoll con la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas (1725-1747)», *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC* 5 (21 de diciembre de 2020): 32-89.

ibéricas a la hora de llevarlo a efecto. Y los de la Compañía actuaron y se insertaron perfectamente en el papel de representantes de los poderes ibéricos y la Iglesia en los recién descubiertos territorios. Así impulsando la fe católica y los intereses de sus mecenas peninsulares en sus mediaciones allende el océano.

Una dispersión jesuita por el orbe que logró superar las dificultades de las distancias geográficas largas. A las actividades evangelizadoras ignacianas globales le siguió y facilitó un sistema exitoso de correspondencia comunicativa diversa y vertebrada entre los miembros de la Orden esparcidos por los frentes misionales. Y que acabó redundando en el éxito de las labores misionales. Todo jesuita al acceder a la Orden como novicios pasando por su formación y envío final al escenario de evangelización en cuestión como misioneros, o en la jerarquía interna simplemente, se encontraba atravesado por el empleo de las misivas de manera imperativa. Un sistema que sirvió para las necesidades de los jesuitas. Para cumplir con el requisito de mantener informados a los demás integrantes. Y para el mantenimiento de la unidad entre los alejados ignacianos y su misionar. Y que sirvió tanto para establecer canales con los escalafones de la Orden superiores, además de convertir la experiencia individual en un acervo común y práctico para los demás jesuitas. Unas cartas tan fundamentales como lo fueron en el caso hispánico las crónicas de Indias, tanto en su dimensión de provisión de información como de intervención política en defensa de unas ideas frecuentemente relacionada con la justicia.²¹³

La Compañía de Jesús fue una orden religiosa en la que el uso de la palabra, escrita o hablada, se convirtió en fundamental. Desde el gobierno de los asuntos de la Orden de una manera vertical entre Roma y el mundo hasta el engranaje entre sus miembros esparcidos en misión. Y en el desempeño en las cátedras o en sus labores o predicadoras, que hizo de esta orden religiosa «[...] una de las más importantes en la

213 Mercedes Serna Arnáiz, «La política colonial en las obras del Inca Garcilaso de la Vega y de Guaman Poma de Ayala», *Anales de literatura hispanoamericana*, n.º 41 (2012): 100.

generalización de la cultura oral y escrita en el mundo urbano europeo y extraeuropeo durante los siglos XVI al XVIII». ²¹⁴

La difusión global de las actividades de la Compañía fue también detallada en 1558, en estos momentos de definición de la Orden, con el documento *De las cosas que parecen deber ser tratadas por nuestra Compañía para la mayor Gloria de Dios y el bien común*. Un documento que abordaba tres asuntos principales: «La conversión de los infieles y su conservación principalmente en las Indias», seguida de «la reducción de los cismáticos y de los heréticos en el seno de la Iglesia y de su conservación tanto en el Norte como en el Sur y en las regiones de Etiopía», para finalizar con «el provecho espiritual con los católicos en los lugares que la Compañía está establecida». Resulta perceptible la alusión a las distintas audiencias potenciales por parte de la Orden, a las sociedades dentro o fuera de la Iglesia, y a un rango espacial que comprendía a todo el orbe. ²¹⁵ Un ámbito de evangelización extenso, por tanto, a todas las sociedades que componían el tejido humano sin distinción en sus categorías de descarriamiento religioso o los parajes geográficos. ²¹⁶ En el que el desplazamiento no se reducía solamente a las lejanas Indias, sino a la misión

214 José Luis Betrán, «El bonete y la pluma: la producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII», en *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, ed. José Luis Betrán (Madrid: Silex, 2010), 25-26. Un hecho, la cronística, extensible a las otras órdenes religiosas. Alejandro José López Ribao, «La construcción de una memoria dominicana en el siglo XVIII catalán: Estudio, transcripción y anotación de tres crónicas conventuales inéditas conservadas en el Archivum Generale Ordinis Praedicatorum (Roma)», *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, n.º 94 (2021): 189-227.

215 Pedro Leturia «Un significativo documento de 1558 sobre las misiones de infieles de la Compañía de Jesús», *Archivum historicum Societatis Iesu* 8 (1939): 102-117. «Groupe de recherches sur les missions ibériques modernes, Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558», *Mélanges de l'école française de Rome* 111, n.º 1 (1999): 277-344. Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Colección Universos americanos (Sevilla-Lima, CSIC-IFEA-Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012), 32.

216 Sievernich, «La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso», en *La misión y los jesuitas en la América Española*, 271.

doméstica popular presente desde los inicios de la Orden.²¹⁷ El escrito del año 1558 ahondaba en el asunto de los vínculos entre el núcleo romano de la Compañía y la periferia misional en el proceder jesuita:

«Considere si resulta apropiado tener en Roma y Portugal, o en otros lugares como Goa o Cochín, un consejo designado de hombres que, por su juicio, vale la pena consultar a los casos de Indias; o (si resulta apropiado) que este tratamiento se confiara, ciertamente en Roma a los asistentes del preposito general, y en otros lugares a los asesores de la provincia, para que refieran, consultan entre ellos y se refieren a los superiores, sobre lo que pueden ser utilizado para aumentar y mantener a los nuevos cristianos, y en lo que podría implementarse para llevar a los chinos, brasileños y otros a la fe».²¹⁸

Desde la fundación, no obstante, el ideal misional móvil, fue paralelo y tensionado a una muestra de interés por el arraigo de los ignacianos en clave formativa, para que «[...] pueda la Compañía profesa tener colegios de estudiantes, donde quiera que algunas personas se movieren, por su devoción, para construirlos y dotarlos». Así que, a partir del establecimiento de la Compañía sus miembros se volcaron a misionar de forma itinerante, y la instalación en espacios concretos. Y que acabaron condicionando el aspecto identitario de la Orden, en especial más allá de Europa.²¹⁹ Seguramente, en ese momento de promulgación de las dos bulas la Santa Sede vio en el fervor religioso y la empresa de Ignacio de Loyola los instrumentos ideales para hacer frente a la Reforma protestante. Pero, la Compañía no fue particularmente fundada para servir a la Reforma católica en su dimensión más de Contrarreforma. John W. O'Malley señala que:

«No es necesario enfatizar que la Reforma influyó en la imagen de la Compañía de Jesús, que de hecho a menudo se describe como fundada precisamente para oponerse al protestantismo. Esta descripción obviamente no da en el blanco. En París, los compañeros presenciaron las incursiones del “luteranismo” en la capital francesa, pero no utilizaron nada que entendieran como los puntos principales del nuevo movimiento. Aunque conscientes de la

217 Maldavsky, *Vocaciones inciertas misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, 34.

218 «Groupe de recherches sur les missions ibériques modernes, Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558», 340.

219 Fórmula del Instituto aprobada por Julio III, 455-460.

Reforma, no ejerció una influencia palpable en el futuro que ellos mismos delinearon entonces, por lo que hicieron poca referencia a ella cuando describieron sus años en París. Cuando, en 1534, se comprometieron a pasar algún tiempo en el ministerio en un lugar distante, volvieron la mirada hacia Jerusalén y no hacia Wittenberg». ²²⁰

Desde una perspectiva histórica amplia la creación y los rasgos distintivos de la Orden se inscribieron en el reformismo pendiente del clero. De un refuerzo de la labor eclesial dentro del mundo católico, y del reajuste de las órdenes religiosas existentes situadas en el punto de la crítica. Es evidente que los propios jesuitas trataron de vincularse a las nuevas expectativas reformistas. Con todo, la Compañía de Jesús se diferenció del resto de órdenes existentes. La primera de las novedades que trajo la Orden fue la inclusión del llamado un cuarto voto, el de obediencia al sumo pontífice, agregado a los tres votos habituales de la vida religiosa de pobreza, castidad y obediencia.

La idea de la jerarquía y obediencia fue percibida desde la Compañía comenzando por el propio fundador como una cuestión importante en el desempeño de la Orden. Más allá de que tuviese o no orígenes en las experiencias marciales de Loyola previo el emprender su camino espiritual, la obediencia se entendió como una virtud fundamental. El cuarto voto relativo a la obediencia al papa trasluce y debe ser comprendido a tenor de la naturaleza misional de la Compañía, una cuestión que como se ha dicho más arriba en realidad existía ya en el grupo de Montmartre con motivo de la voluntad de viajar a Tierra Santa. Lo que no descarta al mismo tiempo el hecho que el cuarto voto se convirtiera en una innovación para la Iglesia, ya que los jesuitas se encontraban a disposición de esta a la hora de viajar por todo el planeta ofreciendo su visión de la fe católica. En este sentido se expresa John O'Malley:

«La confusión sobre el significado del voto incluso entre los jesuitas se debió al descuido de lo obvio. En primer lugar, no era un voto “al papa”, como a veces se dice elípticamente, sino, como todos los votos religiosos, un voto a Dios. En segundo lugar, el voto ni siquiera fue sobre el papa, sino sobre “misiones”, *circa missiones*. “Misiones” aquí significa claramente ministerio

220 John W. O'Malley, *The First Jesuits*, 16.

itinerante o ministerio “en todo el mundo” para la “mayor ayuda de las almas”. El voto fue “nuestro comienzo” porque los compañeros habían pronunciado su equivalente en París en 1534 como alternativa a renunciar al viaje a Jerusalén. Era la “base principal” de la Compañía, porque se refería a lo que era totalmente central para el llamado jesuita: el ministerio». ²²¹

De la misma forma para Sievernich el cuarto voto aludía concretamente a las distintas misiones confiadas por parte del pontífice, con la intención de que los ignacianos se esparciesen por todo el globo. Y más que lealtad expresaba un temperamento misional y «[...] la vinculación con el Papa implica una orientación universal, que desborda las fronteras locales, regionales y continentales [...]». ²²² Así fue cómo entendió la misión la Compañía precisamente, para la que expresaba la expedición de ignacianos tanto de forma individual o de más de un jesuita, bajo la figura de la autoridad papal o del general de la Orden. Además, la misión explicitaba para los jesuitas más allá del objetivo predicador todas las actividades aparejadas a para su consecución, desde la logística de la expedición misional, instalación en el paraje respectivo para predicar, la inmersión en la realidad local, etc. ²²³ En la parte primera de las *Constituciones* correspondiente al examen general de ingreso a la Orden, era el voto explícito hecho al papa de obediencia «[...] para ir dondequiera que Su Santidad le mandare entre fieles o entre infieles, sin excusación y sin demandar viático alguno, para cosas que conciernen el culto divino y bien de la religión cristiana». ²²⁴

221 John W. O'Malley, *The First Jesuits*, 298-299. Las otras novedades de la Orden comprendían la eliminación del coro monacal, a diferencia de sus homólogos medievales no existía un hábito concreto, no había religiosas en la Compañía, el noviciado era más dilatado en el tiempo, una amplia dimensión formativa, votos simples y de profesión solemne, eliminación del sistema capitular, la no aceptación de cargos eclesiásticos, la inexistencia de penitencias por reglas, y finalmente la universalidad de los ministerios apostólicos. César de Alencar Arnaut de Toledo y Flávio Massami Martins Ruckstadter, «Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas (1539-1540)», *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences* 24 (2002): 107.

222 Sievernich, «La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso», en *La misión y los jesuitas en la América Española*, 272.

223 Sievernich, «La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso», en *La misión y los jesuitas en la América Española*, 267.

224 *Constituciones*, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, 467.

En la parte séptima de las *Constituciones* jesuitas que abordaba la cuestión misional y la distribución de los evangelizadores se dibujaban cuatro formas al respecto, de las que tres eran claras. A través del pedido de Roma considerada la más primordial, al que se le añadía el resuelto por parte de las autoridades de la Compañía, de «[...] el Preósito General, o quien de él tuviere tal autoridad [...]», y también a través de la elección individual de cada ignaciano en cuestión que se ponía a disposición para el envío evangelizador, donde «[...] juzgare ser más expediente a gloria de Dios nuestro Señor». Y la cuarta que se podría añadir a través de la implantación territorial, «porque no solamente procura la Compañía de ayudar a los prójimos discurriendo por unas y otras partes [...]», sino que «[...] residiendo en algunos lugares continuamente [...]». Una forma última que ciertamente dejaba abierto el ideal itinerante de los jesuitas, relativizado a causa de los augurios de los de la Orden sobre la actuación arraigada. Y revelador de la dicotomía de una evangelización concertada al deambular y una vinculada a la evangelización más tradicional de custodia del rebaño.²²⁵

Volviendo a los horizontes de los jesuitas John O'Malley enfatiza que la Compañía fue establecida con ese doble objetivo de «defensa y propagación de la fe» y el «progreso de las almas en la vida y la doctrina cristiana», y constituida «para la mayor gloria de Dios». A partir de entonces la Orden se volcó en la dimensión religiosa de la expansión de los imperios ibéricos.²²⁶ Resulta innegable que más allá de la obligación arrogada desde las autoridades seculares de convertir a los pueblos descubiertos, la presencia de los jesuitas favoreció la implantación colonial de las coronas ibéricas, teniendo en cuenta que la totalidad del planeta era el campo de acción de la Orden en su labor evangelizadora. El éxito de los jesuitas estuvo determinado en gran medida gracias a su perspicacia sobre los principales asuntos religiosos del momento desde una perspectiva institucional. Precisamente, fue ese conocimiento el que explicó su pujanza política y misional en el Viejo Mundo en un

225 *Constituciones*, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, 593-605.

226 John W. O'Malley, *The First Jesuits*, 18.

primer momento, y que redundó más tarde en el éxito de su labor evangelizadora. También, en ese éxito eran registrados los contactos con las culturas nativas, que «[...] pasaban a ser luego de dominio común en los colegios de la Compañía, a través de la lectura pública de las cartas anuas, con lo cual los misioneros mismos de cada enclave del universo conocido, aunque estuviese él mismo alejado e incomunicado, estaban al corriente de lo que ocurría en los demás».²²⁷

A propósito de la evangelización, resulta de suma importancia resaltar que en los tiempos del inicio de la Época Moderna la idea de misión se modificó y cobró su sentido actual. Previo al advenimiento de la modernidad la Iglesia había empleado las expresiones de «propagación de la fe», «anuncio del Evangelio», «anuncio apostólico», «difusión del Evangelio», «aumentar la fe», «hacer crecer la iglesia», «difundir el reino de Cristo», «iluminar a las naciones». En paralelo a la expansión transoceánica la Iglesia se convirtió en una entidad que «debía encomendar su misión a los poderes seculares y a un cuerpo de especialistas, sacerdotes o religiosos».²²⁸

También, la misión de la modernidad ha de ser pensada como una pieza de restauración de la Iglesia católica. Luego de experimentar los embates persistentes de la Reforma, la *missio* devino en la iniciativa de despachar religiosos que disfrutasen de experiencia en el campo de la evangelización para restaurar la ortodoxia católica en el continente europeo.²²⁹

De hecho, la expansión ultramarina representaba un gran potencial demográfico a fin de que el apoyo religioso oscilase hacia la Iglesia católica en el balance final de fieles en el orbe, con el misionero franciscano Jerónimo de Mendieta escribiendo: «Donde se restaurase y se recompensase a la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la

227 Fermín del Pino Díaz, «Los métodos misionales jesuitas y la cultura de “los otros”», en *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*, 64.

228 José Pedro Paiva, «Pastoral e evangelização», en *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 2 (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 273.

229 Adone Agnolin, *Jesuitas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)* (São Paulo: Humanitas, 2007), 229-230.

misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra».²³⁰ Política y religiosamente Mendieta nos recuerda que:

«A estos católicos reyes fue concedido el comenzar a extirpar los tres diabólicos escuadrones arriba señalados, con el cuarto de los herejes, cuyo remedio y medicina es la santa Inquisición, así también se les concedió que los reyes sus sucesores den fin a este negocio; de suerte que así como ellos limpiaron a España de estas malas sectas, así también la universal destrucción de ellas en el orbe y conversión final de todas las gentes al gremio de la Iglesia se haga por mano de los reyes sus descendientes».²³¹

En este sentido, se puede considerar que los protagonistas de las misiones en las Indias americanas desplegaron frecuentemente un sostén teórico enraizado también en las preocupaciones sobre los sucesos vividos en la vieja orilla atlántica. A todas luces, las producciones textuales de los misioneros, al mismo tiempo que irradiaron opiniones acerca de los pueblos nativos, expresaban del mismo modo una preocupación latente respecto de un contexto global en constante cambio, que suponemos desde el punto de vista del mundo católico se consideraba saturado de dificultades. Por lo que, en definitiva, la actividad misionera era un frente de lucha a escala universal por la extensión de la fe. De ahí que el compromiso histórico entre el Estado y la Iglesia católica fue una de las inquietudes primordiales en el seno de la política religiosa de las potencias ibéricas, lo que se traducía en realidad en un interés y pretensiones compartidos en las Indias americanas y asiáticas.

Eran tres las personalidades principales en el ámbito tridentino, según Adriano Prosperi, el inquisidor que vigilaba los comportamientos indeseados y la herejía, el confesor como rector de conciencias y de disciplinamiento o sujeción, y el misionero, protagonista de la ganancia de almas en las masas paganas.²³² Sumado a lo anterior, estaba el hecho de que la Compañía disponía de un patente proyecto consignado a la

230 Fray Jerónimo de Mendieta, ed. Joaquín García Icazbalceta, *Historia eclesiástica indiana* (Antigua librería, México, 1870), 174.

231 Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 18.

232 Adriano Prosperi, Homero Freitas de Andrade (trad.), *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários* (São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013).

conversión de las sociedades no cristianas influenciado por el paradigma humanista y renacentista. En esta línea, también cabe apuntar el utilitarismo que caracterizó la mirada de los jesuitas respecto de la expansión comercial, entendida como indisociable de la expansión religiosa. Por último, «debido a una política exitosa de aproximación con algunas monarquías europeas absolutas, como la de Portugal, al principio, que abrió innumerables privilegios y monopolios».²³³ Así constó en las ideas del fundador, para el que la Compañía debía preocuparse por tener un papel activo en la sociedad: «[...] el amor se debe poner más en las obras que en las palabras».²³⁴

La Compañía consiguió adecuar la potente preparación a nivel intelectual de los integrantes de la Orden al afán de llevar a cabo misiones que precisaban dotes de gestión y organización política. En este sentido, José Eduardo Franco ha afirmado desde el siglo XVI hasta el XVIII:

«Distanciándose de las órdenes tradicionales, la nueva estructura y ordenamiento constitucional de la Orden ignaciana no constituye exactamente una ruptura con el monaquismo clásico. Se presenta más bien como una síntesis entre la tradición monástica y las nuevas corrientes de espiritualidad y reforma eclesial que emergen en la modernidad. En este esfuerzo por sintetizar tradición, innovación y reforma, los jesuitas desarrollaron un perfil de piedad para la acción. Su reflexión teológico-antropológica profesó una valoración del individuo y su libertad, su espíritu crítico y la posibilidad del hombre de empoderarse y superarse a través de la adquisición de conocimientos y técnicas».²³⁵

Un aspecto posible también que destacar en este sentido de adaptaciones y cambios, siguiendo a Dauril Alden, fue que en el marco de la ortodoxia tridentina los jesuitas en la sede de Roma y Europa en general simbolizaron la defensa a ultranza de la ortodoxia. Mientras que, en tierras fuera del continente, ya fuese en Brasil o en Japón, adoptaron perspectivas estrechamente heterodoxas y atrevidos si tiene en

233 Edgar Leite Ferreira Neto, *Notórios rebeldes* (Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2011), 24.

234 Véase *Ejercicios espirituales*. En *Obras de San Ignacio de Loyola*, 272.

235 José Eduardo Franco, *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)* (Lisboa: Gradiva, 2007), 67.

cuenta las disposiciones tridentinas.²³⁶ Aunque no existiese una aproximación detallada de la forma más apropiada de conseguir la evangelización desde el inicio hubo una meditación al respecto. Tan pronto como 1541 el mismo Loyola apuntó una senda para alcanzarla. En clave de modelo encauzado a gestar el camino de la conversión al tiempo que se cumplía con el carácter de ministerio activo y de ayuda para el provecho de las almas:

«En todas conversaciones que queremos ganar, para meter en red en mayor servicio de Dios nuestro Señor, tengamos con otros la misma orden que el enemigo tiene con un buena ánima todo para el mal, nosotros todo para el bien, es a saber: el enemigo entra con el otro y sale consigo; entra con el otro no le contradiciendo sus costumbres, [...]; después poco a poco procura salir consigo, trayéndole bajo capa de bien a algún inconveniente de error ó ilusión, siempre al mal; así nosotros podemos para el bien, alabar o conformar con uno cerca alguna cosa particular buena, disimulando en las otras cosas que malas tiene, y ganando su amor hacemos nuestras cosas mejor; y así, entrando con él, salimos con nosotros».²³⁷

Una idea tampoco nueva la planteada por el fundador de la Orden, pues el acomodo se manifestó con el apóstol predilecto de los jesuitas Pablo de Tarso en su evangelización. En el que se apercibía la necesidad de ajustarse al público, en especial al carente de noticias sobre la fe verdadera desde tal punto de vista. Y que atravesó las letras de los de la Orden, actuando de forma más sugestiva ante su público a fin de alcanzar sus objetivos. Así:

«[...] he querido hacerme esclavo de todos para ganar a todos cuantos pueda. Con los judíos me conduzco como judío, para ganar a los judíos. Con los que están sujetos a la ley, yo, que no estoy sujeto a la ley, actúo como si lo estuviera, a fin de ganarlos. Igualmente, para ganar a los que están sin ley, yo, que no estoy sin ley de Dios ya que mi ley es Cristo, me comporto con ellos como si estuviera sin ley. Con los poco formados en la fe, procedo como si yo también lo fuera, a ver si así los gano. A todos traté de adaptarme totalmente para conseguir, cueste lo que cueste, salvar a algunos. Todo sea por amor al mensaje evangélico, de cuyos bienes espero participar (1 Corintios 9:19-23)».

236 Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 77.

237 Véase Carta a los pp. Broet y Salmerón, Roma. Principio de septiembre de 1541. En *Obras de San Ignacio de Loyola*, 753.

La misión de los de la Orden también acabó comprendiendo la enseñanza y una razón más de su éxito. Si bien fue evidente que al ponerse al servicio de Roma Ignacio de Loyola y los discípulos de la primera generación creyeron que la labor relativa a la educación estaría limitada a la instrucción en la fe. Y que naturalmente fue un objetivo transcendental para los jesuitas durante su existencia.

Un hecho que encajaba perfectamente en los principios fundacionales de la Orden de la misión, de junto a la conversión externa custodiar el rebaño de fieles. La educación como la predicación era una forma idónea de difundir creencias o ideas. Desde el punto de vista de la enseñanza formal, como igualmente extendiendo prototipos de una vida cristiana ejemplar. Esa fue justamente el razonamiento expuesto para apostar por la educación como vía misional también:

«[...] admitir asimismo colegios [...] ahora sean en universidades, ahora no, y si son en universidades, ahora sean ellas gobernadas por la Compañía, ahora no. Porque de esta manera nos persuadimos en el Señor nuestro que será para mayor servicio de su divina Majestad, multiplicándose en número y ayudándose los que se han de emplear en él en las letras y virtudes».²³⁸

Ciertamente, la nueva Orden persiguió conciliar sus objetivos misionales con al mismo tiempo unos procedimientos que fuesen garantes de buenos resultados. Recurriendo a aspectos que eran habituales como la predicación y novedades como en el énfasis en la educación, con el objetivo de hacer frente obviamente a los obstáculos y oportunidades surgidas del siglo que vio nacer a los jesuitas. La apuesta importante en la enseñanza entre sus integrantes y su audiencia misional en los espacios locales o de ultramar precisamente representó un rasgo más de su carácter de orden del siglo XVI.

Sea como fuere la casuística que llevó a incluir una dimensión educativa a la Compañía, fue un hito importante y rápido al mismo tiempo que la Orden se consolidaba con la puesta en funcionamiento de la primera escuela jesuita en Mesina en 1548. En realidad, el aspirar a engrosar las filas de la Compañía de Jesús se

²³⁸ *Constituciones*, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, 531.

traducía en comenzar una difícil y prolongada carrera de aprendizaje individual. Por lo que los jesuitas eran, además de religiosos, intelectuales. Si la Compañía de Jesús emanó del propio movimiento reformista católico, también desde el punto de vista educacional fue resultado de la experiencia de los tiempos humanistas y del Renacimiento, al incentivar a los hombres a perseguir la obtención de saber. Tanto como una oferta hacia el exterior por así expresarlo como dentro de los muros de la misma Orden.

Atendiendo las demandas de la ciudad para el envío de miembros de la Compañía para una instrucción en artes y doctrina al mismo fundador de la Orden, y que hizo de la ciudad italiana un colegio primitivo de los jesuitas. El experimento produjo el documento *De Studio Societatis Iesu* de 1551, que ofrecía un cuadro integral del programa y metodologías puestas en acción en Mesina.²³⁹ El establecimiento de un modelo de enseñanza bajo el que aglutinar las experiencias dominantes adecuadas tuvo su materialización con la *Ratio Studiorum* de 1599.

Bajo la *Ratio Studiorum* estaba dispuesto todo un sistema que debía ser observado por todas las escuelas pertenecientes a la Compañía. Un documento educativo de suma importancia en los buenos resultados de las escuelas de la Compañía. Recordemos que los años que jalonan entre el establecimiento educativo de Mesina hasta la *Ratio Studiorum* tal vez sean el momento más álgido del mundo humanístico a lo largo de la geografía continental en el Viejo Mundo.

También, recordemos los poderosos vínculos entre el humanismo y Ignacio de Loyola durante su estada tanto París como en Roma. El complejo cultural y educativo jesuita fue sin duda un éxito también, al permitir la enseñanza en un ambiente caracterizado por las contiendas espirituales e intelectuales. Así, instruyendo a individuos duchos a la hora de abanderar desde la «cátedra» podría decirse y con oratoria los fundamentos de la religión cristiana.

239 Cristiano Casalini, «Rise, Character, and Development of Jesuit Education: Teaching the World», en *The Oxford Handbook of the Jesuits*, 153-176.

Dentro de la Compañía los integrantes de esta despuntaron precisamente por la profundidad de su bagaje cultural y preparación, tanto de saber como tal en general como el saber teológico y la extraordinaria amplitud de conocimientos. Los amplios conocimientos de los que hizo gala la Orden y sus religiosos no eran importantes solamente en sí mismos, sino que representaron un activo central en el desempeño misional. Por eso la apuesta por la búsqueda intelectual y la formación.

Un carácter intelectual que acabó también desembocando en un ámbito científico por parte de la Compañía. En este sentido, los de la Orden partir de su establecimiento evidenciaron una inclinación manifiesta por las ciencias. Así, pasando a ser un elemento incentivado entre los mismos para ser cultivado, y una expresión singular de sus labores misionales. Por supuesto, la búsqueda científica estuvo siempre sujeta a las necesidades de comprensión del mundo bajo los criterios de la fe en el sentido abstracto. E igual de importante, para poder acumular conocimientos y herramientas que agilizaran todo el quehacer misional. De ahí que los integrantes de la Orden procedieron a la prospección en esferas del saber variopintas. Un hecho facilitado por la dispersión geográfica que hizo a los de la Orden vincularse a conocimientos de astronomía, de matemáticas, de historia natural, etc.²⁴⁰

2. 3. LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN PORTUGAL Y EL IMPERIO

¿Cómo y cuándo se instalaron los jesuitas en el Reino de Portugal? Aún igual o incluso más importante, ¿por qué la apuesta y el favor grandes mostrados desde Portugal por la flamante Compañía de Jesús de entre todos los estados europeos coetáneos y de las monarquías ibéricas? La causa más directa se puede atribuir a la

240 Sobre la importantecia del conocimiento dentro de la Orden y su circualción como rasgos importantes en los escenarios misionales véase el volumen de Angélica Morales Sarabia, Cynthia Radding, y Jaime Marroquín Arredondo (coords.), *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)* (México: Siglo XXI; Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021).

decisión y el papel de la Corona, si hubiese que buscar una razón explicativa principal. Resulta bien sabido, que Juan III tras ser notificado por vía de su representante en París Diogo de Gouveia, teólogo por la Universidad de la ciudad y el rector del Colegio de Santa Bárbara, acerca de la fundación de la Compañía manifestó un claro interés en esta. Para que la novedosa orden se ocupase del proceso evangelizador vinculado a las conquistas de Portugal. En este sentido, individuos como Gouveia además de sus asuntos de índole intelectual en los centros de conocimiento allende el Reino, de igual manera conocieron y trataron con el grupo que terminaría por fundar la nueva orden religiosa. Todavía más, incluso en 1539, un año antes de la fecha clave de la fundación formal de la Compañía, el monarca se carteó con su embajador en Roma, Pedro de Mascarenhas, con el objeto de que confirmase las noticias sobre la Orden. Y de que, tras corroborarlo, fehacientemente invitase a los jesuitas a ejercer sus labores religiosas bajo el cobijo de la Corona de Portugal, dada la necesidad del Reino de contingentes religiosos como el que ofrecía la naciente Orden.²⁴¹

Detrás de dicho interés de Juan III fue seguramente la percepción y la visión en los jesuitas la ocasión perfecta para renovar la institución clerical en Portugal, en tanto los ignacianos representaban un nuevo sentir espiritual resuelto. El monarca mostró una atención presta en modernizar y poner al día la institución clerical y religiosa tanto desde el punto de vista moral como formativo. Especialmente la rama clerical participativa en el proceso de la expansión, en la que la Compañía despuntaba en relación con las demás órdenes religiosas existentes. La Corona de Portugal de Juan III percibió en la nueva Orden y su vocación misional la respuesta a las propias necesidades para desarrollar la evangelización en sus áreas de control o de influencia ganadas en el nuevo siglo en las Indias, primero asiáticas y después también el Nuevo Mundo americano. Tanto en los territorios controlados o con una influencia tangible como en la amplitud geográfica política no sometida. Después de los tiempos de cruzada manuelina más que evangelización. Desde el aludido primer acercamiento la

241 Tavares, *Jesuitas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*, 80-100.

Compañía llegó a ser ubicua en el Imperio portugués. Por lo menos hasta que en el año 1759 fueron desterrados por parte del marqués de Pombal. Señala José Sebastião da Silva Dias que en el marco de crisis religiosa «la crisis de las costumbres religiosas y las instituciones religiosas afectó prácticamente a toda Europa a finales de la Edad Media. Portugal, como era de esperar, no escapó a la regla. No faltan indicios de dónde se concentra el estado sombrío, ya sea en la vida cristiana o en el clero y las órdenes monásticas». Un ambiente decaído al que los de la Compañía parecían ofrecer un remedio con su ejemplo y misión.²⁴²

Dias afirma que a comenzar el siglo XVI la situación de la Iglesia era deplorable en el Reino, con corrupción institucional y en el desempeño de funciones: «[...] una parte apreciable del alto clero pertenecía por nacimiento o estaba adherido por función a la clase noble. La residencia al frente de la diócesis y el ejercicio directo de la función pastoral no estaban entre los primeros deberes de los prelados y, a veces, ni siquiera entre los últimos». También, en Portugal en aquel tiempo de albor moderno se extendía en el Reino «[...] una auténtica muchedumbre de tonsurados». Un clero de privilegios que como estamento social representaba «[...] un atractivo permanente para quienes veían en el sacerdocio solo una solución a la vida». Mientras que la pieza secular de clero de igual forma «[...] en la vida administrativa de las iglesias no podía dejar de reflejar desfavorablemente la condición material y moral de esta multitud de clérigos».²⁴³

Desde la bula *Regimini Militantis Ecclesiae* de 1540 la Orden empezó su estrecha relación con el Reino de Portugal para reformar la Iglesia. Un hecho en el que jugó un papel importante Diogo de Gouveia, situado al frente del Colegio de Santa Bárbara en París, y que informó detalladamente sobre las intenciones evangelizadoras de la nueva orden: «São homens próprios para esta obra, e se Vossa Alteza deseja de fazer o que sempre mostrou, creia que não podia mais a pedir de boca achar homens mais aptos

242 José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal* (Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960), 33.

243 Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, 33.

para converter toda a índia. Eles são todos sacerdotes e de muito exemplo e letrados e não demandam nada».²⁴⁴ El monarca ante las recomendaciones de Gouveia también expresó más tarde a su embajador en Roma que:

[...] o principal intento, como sabeis, assim meu como El-Rei meu senhor e pai, que santa glória haja, na empresa da índia, e em todas as outras conquistas «que eu tenho, e se sempre mantiveram com tantos perigos e trabalhos e despesas, foi sempre o acrescentamento de nossa santa Fé católica, e por este se sofre todo de tão boa vontade, eu sempre trabalhei por haver letrados e homens de bem em todas as partes que senhorio, que principalmente façam este ofício, assim de pregação, como de todo outro ensino necessário aos que novamente se convertem à Fé e graça de Nosso Senhor [...]».²⁴⁵

Posteriormente a la toma de contacto de 1539 y tras insistir sobre sus deseos de evangelizar las sociedades ultramarinas, Juan III solicitó a su representante en Roma que se informase sobre los jesuitas y su proceder. Y se mostró interesado en llegar a entrevistarse con los mismos. Una atención portuguesa en singular en la medida que en el Imperio español el interés resultó tardío. Así forjando un vínculo la Orden y el Reino comprable al cuarto voto con Roma en asuntos de misión. En cualquier caso, los dos miembros del grupo de Montmartre Simão Rodrigues y Francisco Xavier fueron los dos primeros jesuitas que acabaron respondiendo a la llamada del monarca portugués para hacer efectiva la misión en el Reino y sus espacios ultramarinos. Y si la Compañía tras su creación estuvo inscrita a la dimensión espiritual del auge de las potencias ibéricas, un ejemplo representativo que resalta los lazos de la proyección imperial ibérica con la Orden naciente tuvo lugar en 1542. Tras la sanción de 1540, con motivo del envío por parte del rey Juan III de Portugal de Francisco Javier a Asia. A lo largo de los años restantes del siglo XVI, los territorios que estaban bajo el dominio o las influencias portuguesas en los que la Compañía de Jesús desarrolló toda su labor evangelizadora fueron la India en Oriente, por una parte, y Brasil en América, por otra.

244 Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal* (Pôrto, Apostolado da Imprensa, 1931), 220.

245 Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 217-218.

También, como insisten Luiz Sabeh tampoco hay que descartar de la predilección de Portugal por la naciente Orden en la meta de la salvación que brindaba. Que enhebraba con la demanda de la Corona y Roma de que existiesen órdenes inclinadas al atarearse en aras de la regeneración moral de la Iglesia y la sociedad.²⁴⁶ Paulo de Assunção ha argumentado también que el contexto de transformaciones desde el ciclo medieval y la Época Moderna, había facilitado la modificación de Loyola y su grupo «[...] en guerreros de la fe, cuyo objetivo era salvar al pueblo cristiano del abandono espiritual en el que vivían. Imagen que se ajustaba a los intereses de la belicosa corona lusitana, preocupada por el dominio de las vastas tierras coloniales y el control social en la metrópoli y en las tierras en el extranjero».²⁴⁷

En este sentido, las cartas remitidas o los escritos a sus interlocutores políticos y religiosos en la metrópoli o por supuesto en Roma por parte del jesuita o lo demás regulares traslucieron siempre un ideal de servicio o utilidad expresos a la Corona, aunque nunca de subordinación pasiva total. En tal aspecto, la obediencia jesuita estaba determinada por la propia finalidad de la Compañía tal como se incidió desde Roma a los mismos jesuitas portugueses: «[...] mucho deseo, hermanos carísimos, que se señalen los que en esta Compañía sirven a Dios Nuestro Señor, y que en esto se conozcan los hijos verdaderos de ella; nunca mirando la persona a quien se obedece, sino en ella a Cristo Nuestro Señor, por quien se obedece».²⁴⁸

No obstante, en la práctica la finalidad institucional de la Compañía encajaba siempre en toda la actuación. Teniendo presente también la adscripción jesuita al programa propio de la Corona de Portugal de expansión de la fe dentro del Reino y allende del Atlántico. Una predilección mostrada por parte de la Corona portuguesa, y de Roma, de todas maneras, que sí «[...] creció a medida que el poder real dependía

246 Luiz Sabeh, *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*, Primeira edição (Curitiba, PR: Prismas, 2017), 79.

247 Assunção, *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*, 90.

248 Véase Carta de la obediencia a los padres y hermanos de Portugal, Roma. 26 de marzo de 1553. En *Obras de San Ignacio de Loyola*, 934-935.

de la injerencia religiosa en la sociedad para asegurar el dominio, tarea que era incapaz de llevar a cabo por sí solo» en espacios distantes como en el de Brasil.²⁴⁹

Mientras que Francisco Javier empezó su viaje hacia la misión evangelizadora hacia Oriente, por un lado, su compañero Simão Rodrigues permaneció en la metrópoli. Una decisión que de esta forma ilustraba los dos enfoques exterior e interior de misión de la Orden. Y fundó en 1542 el Colegio de Jesús en Coímbra, el primer paso para la creación posteriormente de la provincia portuguesa. Un hecho acontecido en 1546, por otra parte, y con el mismo Simão Rodrigues como provincial. Hay que insistir en que Portugal en ese momento histórico vivía una profunda experiencia de giro piadoso bajo Juan III. Por lo que los jesuitas hasta cierto punto respondían a las expectativas e intereses puestos por la Corona portuguesa. Portugal también estaba experimentando el proceso de confesionalización, de construcción de una identidad religiosa a través de valores que debían de ser compartidos por el conjunto de los vasallos de la Corona portuguesa. Una forma también de asegurar la legitimidad imperial portuguesa. El catolicismo militante de la Corona portuguesa en el siglo XVI no fue un simple artificio desplegado como herramienta propagandística. Todo lo contrario, fue la suma final del largo nudo con la Iglesia desde el medievo. Y que en este siglo «la relación institucional entre el ámbito civil y el eclesiástico configuró la sociedad según normas, procedimientos y tradiciones culturales, que luego cobraron importancia en la definición de las bases legales del imperio».²⁵⁰

Señala António Lopes al respecto que, entre los monarcas europeos católicos Juan III fue a todas luces el que generó «[...] en Ignacio las mayores expresiones de gratitud». Es más, no resulta aventurado afirmar que Juan III fue el primer mecenas de la Compañía más importante, dentro la propia Provincia de la Compañía en Portugal y también de toda la Orden durante toda su historia. El monarca «[...] quería, a toda costa, que la Compañía se fortaleciera en Portugal, para que pudiera fundar un

249 Assunção, *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*, 357.

250 Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (séc. XV-XV)*, 24.

Seminario que vendría a alimentar tantas misiones en los territorios recién descubiertos».²⁵¹ Tras la instalación de la Compañía en la Corona ibérica, el rey portugués situó a la Orden en un curso « [...] de expedición misional permanente».²⁵² En vista de que los jesuitas fueron admitidos al elenco de órdenes religiosas existentes y patrocinados primeramente por el Reino resulta consonante que la Orden pasase a disponer de una concurrencia considerable en el mismo. Y que su empeño inicial y proyectos misionales puestos en marcha más allá del Reino fuesen en espacios en los que imperaba el patronato portugués.

D. Juan encargó a Simão Rodrigues la realización del proyecto educativo de la Orden, «[...] de este gran sueño. No hay duda de que Simão también se sintió atraído por las misiones. Sin embargo, para satisfacer el deseo del Rey, instó repetidamente a Ignacio a que se apresurara a enviar personal para que pudiera comenzar la primera casa de formación en Coímbra». De especial importancia en el asentamiento ignaciano en Portugal fue la cesión por la Corona juanina del Colegio de San Antonio en Lisboa, tanto desde un punto de vista institucional como de formación de los futuros jesuitas.²⁵³ Una división que ilustraba el carácter múltiple de los frentes religiosos en el Reino y de la misión. Entre la mirada misional de una evangelización hacia el exterior en las nuevas sociedades como circunstancia perfecta para la elevación de la fe. Y la mejoría de la fe dentro del mismo en el escenario de agitaciones religiosas. Que haría fragmentar la atención misional ignaciana entre allende el mar y el Reino.

Lo cierto es que las pretensiones del monarca portugués cosecharían unos buenos resultados, a la vista de que el Reino y la Compañía tomaron un rumbo simbiótico. Lo que hizo que, según de nuevo António Lopes, en curso «de expedición constante durante 215 años (de 1541 a 1756), enviando, en promedio, cada año, dieciséis

251 António Lopes, «D. João III e Inácio de Loiola», *Brotéria* 134 (1992): 64-85.

252 António Lopes, «A educação em Portugal de D. João III à expulsão dos Jesuítas em 1759», *Lusitania Sacra*, n.º 5 (1 de enero de 1993): 25.

253 António Lopes, «D. João III e Inácio de Loiola», 72. Lopes, «A educação em Portugal de D. João III à expulsão dos Jesuítas em 1759», 25-26.

misioneros, desde el puerto de Lisboa a los nuevos mundos».²⁵⁴ Ese extenso Imperio portugués al que D. João III accedió conllevó naturalmente también el deber de expandir la fe. De hecho, la evangelización como política únicamente se transformó en un programa de actuación metódico por parte de la Corona portuguesa en el transcurso del reinado de D. João III. Dicho programa acarreó obviamente la evangelización concienzuda de los territorios coloniales, también como fuente de legitimación del poder real. En el proceso acometiendo los objetivos señalados tanto por parte de la Iglesia como Lisboa.

El asentamiento de una forma rápida de los jesuitas en el Reino de Portugal también tuvo entre causas principales los privilegios otorgados por Juan III a la Compañía en el desempeño de su acción misional. A este respecto, de acuerdo con Paulo de Assunção, Juan III otorgó privilegios desde la cesión de Universidad de Coímbra, que les supuso una influencia notable en el campo académico, hasta exenciones fiscales o donaciones de propiedades a fin de realizar y mantener sus actividades.²⁵⁵ Así, la Compañía en comparación a las otras órdenes regulares partió desde contextos de privilegio en Portugal, y desde Portugal la Orden se extendió por el orbe. Además de Juan III, sus tres sucesores en el trono del Reino con D. Catarina como regente (1525-1557), D. Sebastião I (1557-1578) y D. Enrique I (1578-1580) tuvieron a los jesuitas en la corte como confesores. Un espacio de poder que facilitó que la Compañía continuase alcanzando una amplia actividad e influjo en Portugal y su Imperio.²⁵⁶ Los ignacianos en este sentido se caracterizaron habitualmente en el afanarse para conservar una cercanía y simpatía entre la Orden y el Reino a través de la Corona y la nobleza. Los jesuitas en Portugal y el conjunto de potencias católicas también articularon una actuación de incisión política además de religiosa entre los

254 António Lopes, «D. João III e Inácio de Loiola», 68.

255 Assunção, *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*, 100.

256 João Francisco Marques, «Os Jesuítas confesores da Corte Portuguesa na época barroca (1550-1700)», *Revista da Faculdade de Letras. Historia* 12, n.º 1 (1995): 231-270.

círculos del poder. En este sentido, convirtiéndose en consejeros y maestros de la aristocracia, incluyendo a los monarcas.

En el caso del confesor real concretamente, la suya representaba una de las figuras de más poder y prestigio dentro de la corte del Reino. Su ascendente sobre el monarca era nada desdeñable, especialmente sobre la conciencia misma del rey con el peso de la confesión en los tiempos modernos, y un acceso privilegiado a la información que rondaba al soberano. E igualmente, en el desempeño su labor oficial dar consejo en asuntos de diversa índole fuesen concerniente a la esfera civil o religiosa. Y que obviamente redundó en el continuo privilegio de la Orden dentro del Reino y todos sus nuevos territorios en ultramar.

Sobre la apuesta por la Compañía de Jesús por parte de D. Juan, en una carta de D. Juan a Duarte da Costa, segundo gobernador general de Brasil, el monarca afirmó una vez más que «o fruto, que os padres de Jesus com sua doutrina, virtude e bom exemplo fazem em toda cousa do serviço de Nosso Senhor e da salvação das almas, é tão grande, que se deve muito estimar, granjear, e favorecer [...]».²⁵⁷ Curiosamente, tras la fundación de la Compañía y su comienzo en tomar parte de la evangelización en espacios bajo influencia portuguesa, en realidad institucionalmente hablando la orden era inexistente cualquier tipo de bosquejo para desarrollar la evangelización de la humanidad. En este sentido, era ausente del proceder evangelizador iniciado tanto en América como África y Asia guía escrita que definiese y delimitase su acción entre los no cristianos, y que se tradujo en la formulación de procedimientos atendiendo los diferentes contextos locales encontrados por los jesuitas.

En cualquier caso, para Juan III la Compañía representó ocasión perfecta para poner en marcha su programa reformistas políticos y religiosos, la renovación de la cultura y la integración de los jesuitas en la época de la Reforma católica y la espiritualidad conveniente para el nuevo momento histórico de que eran representantes. Además de ser la responsable de conquistar almas en los territorios de

²⁵⁷ Assunção, *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*, 153.

ultramar como expresión máxima de fe. El monarca portugués, siguiendo a Ângela Barreto Xavier, estaba preocupado por el establecimiento de una norma social y el mantenimiento de la ortodoxia religiosa. Su ejecución se llevó con la creación de la *Mesa da Consciência e Ordens*, una reorganización de las sedes eclesiásticas, y el restablecimiento de la Inquisición tal y como se ha indicado en el epígrafe previo.²⁵⁸ Como nuevo organismo, la *Consciência* mostraba el interés en oficializar en el aparato estatal del Reino las preocupaciones de carácter moral desde una posición de autoridad.²⁵⁹

En la célebre *Imago primi saeculi* para conmemorar el centenario de la Compañía aparecían dos ilustraciones con sendos mapas del Nuevo Mundo y el Viejo. En este sentido, en el siglo XVI en los territorios más importantes que estaban bajo dominio directo o bajo influencia de Portugal la Compañía comenzó a desarrollar su labor fueron los espacio africano y asiático, y Brasil en América. Comenzando como se ha dicho más arriba por el continente asiático, en 1542 Francisco Javier llegó a Goa habiendo partido de Lisboa el año anterior en la *Carreira da Índia* en compañía de nuevo gobernador general Martim Afonso de Sousa. Las primeras visiones de Francisco Javier sobre la situación de la fe cristiana más allá del Cabo «[...] eran de declive, indigencia e insularidad».²⁶⁰ El jesuita se desplazó de una forma decidida por el continente y a lo largo de la siguiente década tanteó los futuros espacios de misión emblemáticos de la Orden en Oriente. Las peripecias de Francisco Javier por oriente resultan conocidas, aunque hay que apuntar su misión tanto dentro como fuera de las zonas de control portugués, en el sur del subcontinente indio (1542-1544), las

258 Ângela Barreto Xavier, «Aparejo y Disposición para reformar y criar un otro Nuevo Mundo». A evangelização dos indianos e a política imperial joanina», en *D. João III e o Império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*, eds. Roberto Carneiro, Artur Teodoro de Matos (Lisboa: Centro de História de Além-Mar; CEPCEP - Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2004), 783-805.

259 Giuseppe Marcocci, «Conscience and Empire: Politics and Moral Theology in the Early Modern Portuguese World», *Journal of Early Modern History* 18, n.º 5 (25 de julio de 2014): 477.

260 Ines G. Županov, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)* (Ann Arbor (Mich.): University of Michigan press, 2005), 48.

Molucas (1545-1548), Japón (1549-1551), hasta morir en 1552 antes de entrar en China, asentando de esta forma el ejemplo a los posteriores misioneros.²⁶¹ Englobando así a una multitud de receptores de sus labores misionales en el espacio oriental. Desde los portugueses desplazados al Índico, los nativos en la nebulosa de enclaves territoriales conquistados, hasta las grandes entidades imperiales y sus sociedades más allá de las lindes políticas formales.

En Goa Francisco Javier estableció la primera bisagra de la Compañía en el continente a través colegio de São Paulo, en tanto Goa era parada necesaria para los viajeros llegados al Índico, incluidos los evangelizadores. Y del comienzo de la construcción institucional de la Orden en el continente. En las dos siguientes décadas a la llegada los jesuitas continuaron con su arraigo por la costa del subcontinente, en Bassein, Chaul, Cochín, Damão, Salcete, hasta el sur en la costa de Coromandel. Una expansión que para la Compañía condujo a dos provincias para el subcontinente en el XVI y en el cambio de centuria, la de Goa, por un lado, y posteriormente la de Cochín o denominada también de Malabar o provincia del Sur, por el otro.²⁶²

Ambas provincias de Goa y la de Malabar rebasaban, no obstante, sus aparejadas designaciones geográficas. De la provincia de Goa acabaron dependiendo a grandes rasgos el arco africano del Índico desde Madagascar, Mozambique hasta Etiopía, la

261 Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-175*, 41-129. Oliveira e Costa, «A diáspora missionária», 275. Hélène Vu Thanh, «The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries)», en *The Oxford Handbook of the Jesuits*, 400-426. Aunque los esfuerzos evangelizadores no acabasen prosperando también incluyeron la plaza de Ormuz al oeste. Francisco Javier mientras recorría el este enviaría a Gaspar Barzeo para tal finalidad. Véase Eduardo Javier Alonso Romo, «Gaspar Barzeo: El hombre y sus escritos», *Archivum historicum Societatis Iesu* 77, n.º 153 (2008): 63-92.

262 Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-175*, 41-129. Hélène Vu Thanh, «The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries)», 400-426. Sobre órdenes regulares en Goa más allá de los jesuitas véase Ângela Barreto Xavier, «Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e de método», *Lusitania Sacra*, n.o 18 (1 de enero de 2006): 87-116. Y Patricia Souza de Faria, *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)* (Rio de Janeiro: 7Letras, 2013).

plaza de Ormuz y las actividades en territorios persas, y el Imperio mogol. De la de Malabar, desgajada de la de Goa, terminaron por depender de la misma la labor misional en lo que se podría denominar espacio intermedio de la presencia portuguesa en las Indias asiáticas en el Índico oriental, siendo un marco geográfico todavía más disgregado. En el litoral del extremo sur de la India y los espacios al sur del cabo Comorín, Ceilán, la bahía de Bengala, el Tíbet, hasta más allá de Malaca en las Molucas y el sureste asiático. Sin contar el ámbito de China y Japón, de por sí ya todo un amplio conjunto diverso de culturas, entidades políticas, religiones, etc.²⁶³

También, empezó a evangelizar con la práctica del bautismo forzado entre las sociedades locales, y que incendió la polémica sobre el modo de proceder en la evangelización. Una polémica no resuelta hasta el Primer Concilio Provincial de Goa en 1567, que según Paolo Aranha «[...] estableció un principio general [...]. La necesidad de que las conversiones fuesen libres y sin violencia», aunque la presión moral nunca desapreció.²⁶⁴ Con la llegada de la Compañía a Goa, se «[...] puso fin a lo que los historiadores [...] suelen definir como un período temprano de permisividad o incluso tolerancia religiosa y social».²⁶⁵ Como indicó Tavares, la práctica del bautismo masivo no estuvo exenta de polémica en los círculos de la Compañía. El también jesuita António Criminali criticó el sacramento rápido «[...] sem ensinar coisa alguma, pois eles chegam e dizemos que queremos que sejam cristãos; ao fim da

263 Sobre el espacio jesuita de Madurai de la amplia bibliografía, además de los estudios referidos de Županov, una obra reciente sugerente se encuentra en Liam Matthew Brockey, *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).

264 Sobre la polémica véase Tavares, *Jesuitas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. También, António da Silva Rego, *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia* (Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947). Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-175*, 41-129. Paolo Aranha, *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, *Politica e storia* 15 (Milano: FrancoAngeli, 2006), 164-70. Vu Thanh, «The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries)», 400-426.

265 Ines Županov, «“One Civility, But Multiple Religions”: Jesuit Mission Among St. Thomas Christians in India (16th-17th Centuries)», *Journal of Early Modern History* 9, n.º 3 (1 de enero de 2005): 284-289.

prédica [...] rapidamente os batizamos». Y trayendo a colación al «Doctor Angélico» y su argumento de la necesidad de un plazo de medio año para «[...] fazer um homem prudente [...]».²⁶⁶

En Goa principalmente los evangelizadores de la Compañía también empearon procedimientos o vías en la misión frecuentemente coercitivos con el objetivo de poner fin a los actos percibidos como disconformes con la fe. Una actuación realizada gracias a la colaboración de las demás autoridades coloniales, para suprimir la presencia y vestigios de las religiones locales. Una práctica intransigente y represiva hacia la infidelidad religiosa intensificada con la instalación de la Inquisición en Goa, y que no dejaba de evidencia sino la entrada de las disposiciones y principios de la Reforma católica en el Imperio portugués.²⁶⁷

En la capital del *Estado da Índia* se pudo llevar a efecto normativas represivas partiendo desde el aparato estatal, que fijaban restricciones a determinados oficios a la población todavía no cristiana. Adicionalmente, de insistir en la eliminación de las muestras ópticas de la fe local considerada idólatra. Exhortando a la completa demolición de templos, así como la negación a construcción de nuevos y reconstrucción de los existentes, negativas a las festividades paganas, etc.²⁶⁸ Nada sorprendente, por otra parte. La evangelización tenía efectos inmediatos en escenarios como el de Goa y espacios de control directo del Imperio, al abrir el paso rápido a la categoría de vasallo de la Corona. Y que en la mayoría de las misiones, si no en todas, representaba una meta y necesidad singulares. Llevando a efecto los designios de la Corona, para la que las nuevas sociedades habían de agregarse de esta forma al mundo colonial.

266 Carta do padre António Criminali a Ignacio de Loyola. Goa, 7 de octubre de 1545, Silva Rego, *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia III*, 169-178. También, en Tavares, *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*, 110-120.

267 Tavares, *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*.

268 Xavier, *Religion and Empire in Portuguese India: Conversion, Resistance, and the Making of Goa*, 74.

También, en el escenario goense el *Pai dos Cristãos* fue un cargo distintivo de las misiones en oriente, particularmente para la India, desde su instauración en la década de 1530. El cargo respondió a la idea de que era necesario un responsable de acompañar a los evangelizados durante la cristianización y ofrecerles amparo. El *Pai dos Cristãos* fue paralelo a la partición de las distintas órdenes en puntos concretos de Goa en los quehaceres misionales y parroquiales, correspondiéndoles a los jesuitas la propia Goa y también Salcete. Los *Pai dos Cristãos* fundamentalmente si hicieron cargo de:

«La conversión de los paganos, difícil en la India con la simple predicación, que se obtendrá, [...] con el uso de otros “medios correctos”, como la prohibición de la adoración pagana, [...] sanciones adecuadas y la negativa de posiciones favorables, para ser ingresadas en beneficio de los conversos. [...] Para que su ascenso en la jerarquía social consolidara la conversión religiosa con un interés material».²⁶⁹

Tal modo de actuación en Goa por parte de la Orden era dispar en gran medida por la forma de proceder misional asumida por los evangelizadores de la Compañía asignados en espacios en los que la presencia de Portugal era vaporosa hegemónica o políticamente. Pese a que en la aplicación de la fuerza en la evangelización el «[...] sistema imperial portugués que nunca fue lo suficientemente poderoso como para crear conversiones masivas equivalentes a las impuestas a los indios americanos», al menos fuera de Goa.²⁷⁰ Pese al patrocinio portugués de la Iglesia de ultramar, de los jesuitas al fin y al cabo, a grandes rasgos el aparato de la organización clerical en el Índico no fue siempre eficaz, y los misioneros con frecuencia «[...] se encontraron en una situación estructuralmente similar a la enfrentada por los apóstoles y misioneros de la iglesia cristiana primitiva». Adquiriendo un papel protagonista en determinar el

269 Aranha, *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, 163-164. Sobre la figura véase a Josef Wicki, *O livro do «Pai dos Cristãos»* (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969).

270 Joan-Pau Rubiés, «The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 74, n.º 147 (2005): 237-248.

derrotero de sus actividades.²⁷¹ Eso sí, hay que tener en cuenta que la densidad cristiana desde clero, fieles o misioneros, parcial siempre incluso en Goa y las plazas principales del Estado, se iba reduciendo aún más en los más extensos territorios a misionar bajo poder de los gobernantes locales.²⁷²

A menor presencia de Portugal o sus agentes directos se tradujo en una menor tutela oficial. En ambientes como Goa los regulares, jesuitas o no, eran colaboradores frecuentemente en los alardes del poder de la metrópoli, siendo escenarios de aproximaciones más de fuerza y represión en la conversión local. Más cerca y en sintonía con la vigilancia de la Inquisición que la acomodación. Mientras en los puntos alejados de los centros de poder portugueses fueron marcos propiciatorios para desarrollar iniciativas más autónomas.

Si bien la interdependencia y el vínculo entre la expansión y la evangelización fueron más difusos en la práctica de lo que a primera vista se expresaba. Sí, numerosos predicadores de la Orden buscaron implementar las dos cuestiones, contemplando la finalidad misional como una meta unida al canal imperial del Reino que la facilitaba políticamente o con su poderío de armas. Y que desde el punto de vista religiosos ayudaba al mantenimiento de las sociedades cristianas. A pesar de esto, no resulta menos cierto que determinados misioneros al ir más allá del modelo. En la medida que en un ambiente de falta de implantación del Reino tanto para amparar como controlar a los evangelizadores se estimuló en la labore misional a servirse de procedimientos de acomodo y convencimiento más que de empuje de la fuerza.

En este sentido, las diferencias misionales siempre respondieron o estuvieron supeditadas al tipo de vínculo de Portugal con sus territorios imperiales. De ahí que más allá de Goa, los misioneros jesuitas se comportaron o desempeñaron

271 Županov, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, 147-148.

272 Ines G. Županov, «South Asia», en *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*, ed. Ronnie Po-Chia Hsia (Leiden, The Netherlands: Brill, 2017), 243.

generalmente en calidad de intermediarios en la dimensión cultural. Y que en su procedimiento misional desarrollado contemplaba la inmersión de los evangelizadores en los idiomas de las sociedades regionales. Era evidente que «las propias misiones cristianas dependían, más que de la propia orden religiosa (con su peculiar estrategia de “conquista de las almas”), de la orden (del arreglo) creado por las armas [...]». Al fin y al cabo, la inserción jesuita en las culturas y sociedades autóctonas era la única vía para convertirlos a la fe.²⁷³

Se podría destacar como misiones de la Orden igual de importantes más allá de la ciudad de Goa todas las diseminadas por la geografía del subcontinente desde la costa de Malabar hasta el interior ante el Imperio mogol. En tiempos del emperador Akbar durante la segunda mitad del siglo XVI en su corte. Y que además del componente espiritual estuvo condicionada por la diplomacia y la política. Al afectar la expansión mogola hacia Bengala y Gujarat las fortalezas portuguesas, circunstancias en las que los jesuitas operaron y terciaron. En perseguir la conversión del emperador como piedra de toque para precipitar una evangelización masiva entre sus súbditos y el conjunto de potencias del subcontinente. Para facilitar réditos de índole económica y de seguridad del Reino en su llave del Índico. Y sin descontar que el componente diplomático era de suma importancia para el Reino en la medida que con la Compañía y sus misioneros era posible aliviar el aparato estatal de las cargas de naturaleza económica y de provisión características de la expedición y mantenimiento de delegaciones diplomáticas. Y el huir en en el desempeño de la labor de los compromisos estrictos del diplomático convencional en constantemente defender la figura de su soberano en pie de igualdad.²⁷⁴

273 Adone Agnolin, *Jesuitas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)* (São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2007), 221-222.

274 Véase sobre el asunto de relaciones entre mogoles y portugueses la obra de Sanjay Subrahmanyam, *Mughals and Franks: Explorations in Connected History* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2005). Y la de Jorge Flores, *Nas margens do Hindustão: o Estado da Índia e a expansão mogol ca. 1570-1640*, Série Investigação (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015). También véase del mismo, Jorge Flores, *Unwanted Neighbours: The Mughals, the Portuguese, and Their Frontier Zones*, (Nueva Delhi: Oxford

El tiempo álgido de la misión mogol fueron las dos últimas décadas del siglo desde 1579 con la petición desde la propia corte mogol en la persona de Akbar, para la que también la misión era una oportunidad de articular canales de comunicación o diplomáticos con Portugal al ahora englobar el Gran Mogol unos intereses de carácter también marítimos.²⁷⁵ Una muestra de interés por la misión y los portugueses que no se reducía solamente a cuestiones de supremacía económica, estratégica o política en el orden de relaciones en el Índico de ambas potencias. El Gran Mogol perseguía un propósito de política interna con su interés por la misión de los de la Orden.

En su expansión territorial, Akbar se mostró preocupado por ir paralelamente consolidando el poder personal de la figura imperial, valiéndose de unas doctrinas o principios en poder absoluto certificado espiritualmente. Nada extraño en su turno, visto el menester de garantizar la fortaleza en una entidad como la del Gran Mogol tan dispar desde el punto de vista lingüístico y religioso. Y que condujo a Akbar a articular un proceso religioso heterodoxo único, el denominado *Din-i-Ilahi* o la Fe Divina. Una suerte de síntesis de la creencia existentes en la geografía del subcontinente, desde el hinduismo, el islam, el zoroastrismo, etc. En la práctica una corriente de culto personal que orbitaba sobre el propio Akbar. De modo que la presencia de una fe nueva en la vecindad mogol con los portugueses y sus plazas representaba una pieza más del programa del Gran Mogol para impulsar y revestir la Fe Divina, para incorporar los aspectos del cristianismo que fuesen susceptibles de sumarse al trazado de Akbar.²⁷⁶ Sin embargo, las misiones de la década de 1580 y 1590 ante el Imperio mogol confiadas en su inicio a Rodolfo Acquaviva, Antoni de

University Press, 2018).

275 Sobre la misión entre los mogoles véase el clásico estudio de António da Silva Rego, «A primeira missão religiosa ao Grão-Mogol», *Lusitania Sacra*, 1959, 155-185.

276 Una perspectiva completa de la misión en el Gran Mogol de entre toda la bibliografía disponible, así como para la región de Bengala y el Tíbet dependiente de las provincias jesuitas en la India, se encuentra en el estudio reciente de Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro Cruz, «Política e retórica: estratégias de conversão nas missões jesuítas do Mogol, Tibete e Bengala (XVI-XVIII)» (Tesis doctoral, Universidade de São Paulo, 2014).

Montserrat y Francisco Henriques no alcanzaron su objetivo último de convertir al soberano mogol, más allá de siempre insistir en la viabilidad de la propuesta.

La misión se retomaría con una petición renovada por parte del Gran Mogol en 1591 para más predicadores en su corte. La misión nueva estuvo bajo la dirección de Jerónimo Javier (1549-1617), con el que la Compañía consolidó su influencia en la corte mogola de forma más permanente.

La evangelización tras Francisco Javier a Asia se retomó con intensidad con una dirección nueva, la de Alessandro Valignano (1539-1606). Designado en 1573 visitador de las misiones de las Indias Orientales en tiempos de Claudio Acquaviva (1543–1615), Valignano apostó por el *modus procedendi* acomodaticio.²⁷⁷ Bajo el contexto de Valignano se consiguieron progresos representativos en el continente para las misiones jesuitas. En este sentido, en China Matteo Ricci (1552-1610) logró en 1583 el beneplácito para instalarse en el territorio. Y también en los tiempos de Valignano que a la Orden le fue conferida el gobierno de Nagasaki, urbe que sería el núcleo de la misión en Japón.²⁷⁸

En el continente asiático la Orden se encontró con un marco de entidades políticas y pueblos autóctonos variopintos, incluyendo desde grandes estados imperiales hasta jefaturas más acotadas políticamente, todos con sus propias dinámicas de ascenso, declive o agitación. Naturalmente, para poder acomodarse siempre hubo que analizar y después interpretar a las sociedades del continente. Absorbiendo cada especificidad cultural de las mismas, e inventariando o recopilando dichas particularidades para adiestrarse y preparar a los miembros de la Compañía volcados al mismo campo misional. Una perspectiva que ha llevado a fijar un estrecho vínculo entre la Orden y la prospección concienzuda de las diversidades culturales,

277 Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-175*, 41-129. Vu Thanh, «The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries)», 400-426.

278 Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-175*, 41-129. Vu Thanh, «The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries)», 400-426.

que germinó encuadrada en un Orientalismo católico, haciendo énfasis no tanto en el conocimiento desfigurado, sino como el compendio de conocimiento desapasionado o por lo menos con tal intención, acerca de las sociedades locales.²⁷⁹ Derivada sin duda del Orientalismo católico, para entender también la eclosión de la acomodación jesuita resulta imprescindible reparar en los puntos de «[...] el cosmopolitismo, la juventud, la flexibilidad y la organización centralizada» de la Compañía. A los que se sumaron las dos telas como lo fueron los «horizontes educativos» y los escenarios de espacios misionales fuera del continente europeo. Todas las piezas supusieron unos enfoques discordantes, fuese entre los evangelizadores de la Orden de actitudes aperturistas y sus oponentes.²⁸⁰

La acomodación, que se servía de estrategias misioneras diversas en las áreas de evangelización, estaba fundamentada en la valoración de que las comunidades a cristianizar tenían un carácter desigual. Las sociedades de categoría aventajada del subcontinente, China y Japón evidenciaban estados con gobierno consolidados caracterizados por escritura y ley. De ahí que la vía de su evangelización tuviese que ser el convencimiento mediante razón. Aunque, también con matices dentro del propio continente. Mientras en la India el propio Valignano llegó a asegurar que la misión era inviable si no hubiese el elemento coercitivo de Portugal, mientras que China y Japón como sociedades adelantadas al subcontinente, con o sin factor portugués. estaban listas para acoger la fe cristiana.²⁸¹ En este sentido, las sociedades de las que su evangelización no se traducían en una adscripción política de vasallaje a causa de fundamentalmente estar bajo un poder político autóctono, fueron testigos por lo general de una «buena nueva» más dulce que trató de asimilar su modelo cultural.

279 Ângela Barreto Xavier y Co-Writer Ines G. Županov, *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2014).

280 Joan-Pau Rubiés, «The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization», 247-248.

281 Vu Thanh, «The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries)», 400-426.

En cualquier caso, sea como fuere el contexto político en cuestión, las misiones jesuitas son interpretadas bajo el prisma historiográfico de la acomodación cultural. Una idea percibida como la tendencia de parte del contingente misionero de la Orden, la más académica y erudita por así expresarlo, que buscaba al mismo tiempo apreciar y discernir las complejas sociedades locales. Una aclimatación que sería la razón de los progresos conseguidos tempranamente en la misión. Y que sería, no obstante, paralizada por las órdenes mendicantes competidoras. O, por el contrario, la acomodación cultural en realidad siempre fue una estrategia más bien fútil para enmarcarse en unas comunidades que los jesuitas nunca llegaron a comprenderlas del todo. Un resultado natural si se tiene presente que estaba asentada la acomodación en confusiones sociales o tergiversaciones recíprocos entre misioneros y misionados.²⁸² En este sentido, la acomodación entendida como *diálogo* significaba en la misión «[...] un dispositivo de retórica humanista, la capacidad de adaptarse uno mismo y su discurso para estar en contacto con los sentimientos y necesidades de la audiencia». Y que en su desempeño «[...] se convirtió en un dispositivo de todos los ministerios jesuitas que abarcó muchas culturas y contextos».²⁸³ En su desarrollo, la acomodación «[...] fue un proceso dinámico de dos vías en el que ambas partes agregaron y/o intercambiaron material cultural siguiendo sus propias estrategias sociales». En este sentido, la finalidad «[...] de la unificación cristiana global [...]» pasó a un segundo plano, aunque fuese de manera momentánea «[...] en aras de la nivelación gradual de las diferencias culturales».²⁸⁴

Aunque. la acomodación fuese a primera vista en general buscada o percibida positivamente dentro de la Compañía, y que en su actuación «[...] impregnaba las actividades espirituales y mundanas de los jesuitas [...]», tampoco todos los

282 Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-175*, 41-129. Vu Thanh, «The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries)», 400-426.

283 Županov «“One Civility, But Multiple Religions”: Jesuit Mission Among St. Thomas Christians in India (16th-17th Centuries)», 286.

284 Županov, «“One Civility, But Multiple Religions”: Jesuit Mission Among St. Thomas Christians in India (16th-17th Centuries)», 312-314.

evangelizadores dentro de la Orden a la hora su ejercicio misionero «[...] estaban de acuerdo en cómo traducir esta noción a la práctica real».²⁸⁵

Y tampoco fue una respuesta implementada rápidamente la acomodación en los nuevos escenarios misionales: «[...] no hubo un acuerdo claro entre los jesuitas sobre la mejor manera de predicar el Evangelio. De hecho, les llevó al menos varias décadas el formular y perfeccionar su visión [...]». a fuerza de ensayar y observar los resultados adecuados o no esperados. Baste desempolvar la confusión generada por Francisco Javier y acaecida en Japón al asumir en un principio la compleja figura del Dainichi Nyorai. Bajo la opinión de que sería posible dar a conocer de manera correcta la idea de Dios en última instancia. En vista de que el jesuita había viajado desde el subcontinente, los locales supusieron que el regular era miembro de una comunidad budista recóndita, y que portaba doctrinas inéditas.²⁸⁶

Como conclusión de este capítulo, hay que señalar cómo la Compañía de Jesús nació en un momento de cambios y convulsiones cargados antes del siglo XVI y desembocados finalmente en la primera centuria de la modernidad. La Compañía fue uno de los resultados que estas transformaciones que afectaban a la dimensión religiosa en el continente europeo desde el punto de vista de la Reforma católica, espíritu reformista con el que la naciente Orden se acabó confundiendo en su vertiente más asertiva en la dinámica de la carrera por la almas de los cristianos. Una Orden con un sentido amplio de la misión, conceptual y geográficamente, con una multitud de rasgos que hicieron de esta una orden religiosa exitosa en el panorama religioso moderno. Y una Orden cuya trayectoria en la labor misional se amalgamó a la Corona de Portugal para la consecución de esta dados los intereses compartidos de la primera y la segunda.

285 Andrés I. Prieto, «The Perils of Accommodation: Jesuit Missionary Strategies in the Early Modern World», *Journal of Jesuit Studies* 4, n.º 3 (1 de junio de 2017): 396-397.

286 M. Antoni J. Üçerler, «The Jesuits in East Asia in the Early Modern Age: A New “Areopagus” and the “Re-invention” of Christianity», en *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, ed. Thomas Banchoff y José Casanova (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2016), 28.

PARTE II

3. MANUEL DE NÓBREGA (1517-1570)

Recalando ya en los protagonistas del ciclo evangelizador inicial en el Brasil, las siguientes páginas se enfocarán sobre dicha experiencia y el juzgado como el primero de los próceres de la misma, el ignaciano Manuel de Nóbrega (1517-1570). En primer lugar, la aparición en la historia de la figura del futuro jesuita luso-brasileño desde su natal Portugal, y el paso por el reino ibérico vecino para acudir a la Universidad de Salamanca. La urbe en la que se formó e influyó en su carrera misional posterior. Y también sus peripecias en la península hasta embarcar al Nuevo Mundo portugués a la conversión de sus naturales.

Después, será atendido el andar en Brasil del jesuita y la conformación de sus impresiones de la misión a través de su amplio corpus epistolar, y el de los demás misioneros hasta 1557-1558 a modo de complemento. Luego, el análisis pasará al *Diálogo sobre a conversão do gentio*, tal vez la obra de más impacto del regular para el futuro de la misión. Y que sirvió para guiar la continuidad de las actividades evangelizadoras de la Orden en la América portuguesa bajo parámetros más severos para con las sociedades indígenas.

Posteriormente, se retomará la cuestión de la misión, el segundo capítulo podría decirse de apostolado jesuita en el Nuevo Mundo, a través de la epistolografía coetánea también. Y la aplicación de los nuevos métodos misionales a partir de aproximadamente 1557-1558. Una vía derivada de la reflexión del *Diálogo sobre a conversão do gentio* con respecto a cómo proceder en la actividad evangelizadora tras constatar que el camino empleado hasta entonces estaba sin duda clausurado. Y finalmente el caso de la *Mesa da Consciência e Ordens* de «*Se o pai pode vender a seu filho e se um se pode vender a si mesmo*», disputado entre Nóbrega y el igualmente jesuita Quirício Caxa sobre los límites de las prácticas esclavistas para hacerse con mano de obra indígena.

3. 1. LOS ORÍGENES DE MANUEL DE NÓBREGA

Si se ha escrito mucho sobre sobre la Compañía de Jesús en Portugal y su Imperio en Indias de un hemisferio y otro, así como entre sus integrantes dentro y fuera de la Orden, en comparación sobre la figura de Manuel de Nóbrega se puede decir que se ha escrito poco sobre su obra y vida fuera de la misma. Y que en cualquier caso tampoco se ha llegado a escribir absolutamente todo en relación con el primer jesuita luso-brasileño llegado al continente americano. Si todos los personajes históricos deben ser juzgados por su importancia o sus logros durante su vida y los legados que dejaron atrás en sus respectivas sociedades, de Nóbrega se puede afirmar que fue un «gran protagonista» del siglo XVI colonial luso-brasileño.²⁸⁷

Aunque, a la luz de los acontecimientos fue relegado a un segundo plano por la figura de su «discípulo» José de Anchieta (1534-1597) de una forma más inmediata en el mismo siglo XVI. Pronto elevado a la categoría de beatitud por su misión en la colonia. Y sin duda por la de António Vieira (1608-1697) en el siguiente. Ambos, con trayectorias y producción literaria más extensas. Dos personalidades dentro de la Orden colonial de Brasil que desplazaron prácticamente a un segundo nivel a los demás jesuitas que desarrollaron su labor misional en la provincia de Brasil durante el marco de los siglos XVI y XVII, e incluso hasta los tiempos del XVIII.

Teniendo en cuenta tal apreciación, en lo que aquí inmediatamente sigue se tratará de dar una visión cronológica del jesuita y de su tiempo antes de emprender el viaje evangelizador a su viña del Brasil en 1549. Buscando entrar en el detalle que una historia en toda regla requiere, con una perspectiva completa de lo que aprendió, hizo o potencialmente llegó a hacer. Y que a todas luces condicionaron de manera

287 La figura de Nóbrega, con todo, sí despierta interés y está lejos de ser una personalidad desconocida y oscura en el panorama investigador. Véase la reciente tesis que incluye el análisis de Nóbrega junto a evangelizadores destacados del ámbito hispánico, de Guillermo Ignacio Vitali, «La evangelización temprana en iberoamérica colonial. Métodos, sujetos y comunidades en Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Manuel da Nóbrega» (Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2023).

destacada también como actuó, escribió y pensó más adelante en su estancia misional en el Brasil y de la que ya no volvió para Portugal.

De la misma forma que todas las figuras históricas, los evangelizadores o misioneros como los jesuitas estuvieron fuertemente influenciados por su contexto más inmediato. Dando comienzo, los historiadores pueden estar seguros de que Manuel de Nóbrega nació en fecha del 18 de octubre de 1517 en el Reino de Portugal.²⁸⁸

Una vez fijada la fecha de nacimiento, ¿se puede concretar su lugar de nacimiento con mayor exactitud? Nóbrega nació en algún lugar indeterminado del Reino en esa data, y al parecer no existió una constancia documental de acto alguno a tal respecto. Pese a que se suele indicar a manera de tradición sobre sus orígenes el norte del Reino como el espacio de nacimiento en cuestión. Y en este sentido, la convención historiográfica, así como la memoria, ha establecido el lugar en la localidad de Sanfins do Douro.²⁸⁹

Aunque, parece muy fiable el lugar, por un lado, la evidencia documental resulta bastante pobre, por otro, de tal modo que existe cierta incertidumbre sobre el lugar del que la familia procedía en realidad. Pese a que se puede establecer sobre sus raíces la Terra da Nóbrega, el nombre que recibía el antiguo homónimo tribunal de Aboim da Nóbrega, situado en la actual Vila Verde. Una zona localizada en la región del Minho, que como correlación daba lugar a primera vista al patronímico del personaje.²⁹⁰

Una región en que la abundancia del agua que la bañaba era un aspecto destacado del territorio junto a la riqueza en productos agrícolas. La región de la que los Nóbrega eran oriundos formaba una panorámica adornada y salpicada de aldeas y pueblos. Una región donde la *freguesia*, esto es, la parroquia, emergía sobre el resto en el centro de vida tanto administrativo como cultural. Y un territorio montañoso

288 O'Neill y Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III, 2826.

289 O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III, 2826.

290 O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III, 2826.

desplegado de forma escalonada desde el interior hacia el mar. Como una cuestión de hecho, de igual forma la región del Minho desde los tiempos medievales estaba caracterizada por ser un punto de confluencia cultural, económico, social, etc. con el vecino Reino de Galicia a través del eje de comunicación que desempeñaba el río Minho entre los dos reinos. Y también zona de encrucijada con los Reinos de Castilla y León. Logrando relegar prácticamente a un segundo término en este respecto las divisorias políticas seculares de los reinos ibéricos.

Aún, un lugar periférico el norte minhoto, dada la realidad geográfica en lo que a política lusa se refiere, alejado de los lugares de la toma de decisiones políticas en Portugal. En el siglo XVI destacado este septentrión del Reino de Portugal por un marcado comercio marítimo encuadrado a la expansión de ultramar y vinculado a Brasil, a través de los puertos de su dinámica zona costera, desde núcleos como los de Caminha, de Viana, de Vila do Conde, etc. Con la urbe vecina de Oporto en su turno, más al sur, como el centro principal en fase de construcción o en proceso de regeneración del nuevo Portugal atlántico en todo el espacio geográfico del Entre-Douro-e-Minho.²⁹¹

Coincidiendo temporalmente, por tanto, el nacimiento de Nóbrega en medio de tiempos de metamorfosis, bastante tumultuosos con el inicio de la Reforma luterana en 1517. Y la atmósfera de los últimos compases del reinado de D. Manuel I el Afortunado, y del escenario de la continuación de la intensa empresa oceánica portuguesa por las tierras americanas y asiáticas a comienzos del siglo XVI. Nóbrega ciertamente vivió los tiempos inciertos de cambio de época, en ese tránsito lento y

291 Véase al respecto de la región a comienzos del siglo XVI, sin ánimo de ser exhaustivos, Amândio Jorge Morais Barros, «Porto: a construção de um espaço marítimo nos albores dos tempos modernos» (Tesis doctoral, Universidade do Porto, 2004). José Marques, *A fronteira do Minho, espaço de convivência galaico-minhota, na Idade Média* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004). Amélia Polónia y João Francisco Marques, *A expansão ultramarina numa perspectiva local: o Porto de Vila do Conde no Século XVI*, Temas portugueses (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007). Sara Maria Costa Pinto Gomes, «Caminha no século XVI: estudo sócio-económico dos que ganhão suas vidas sobre as agoas do mar», Tesis de maestría, Universidade do Porto, 2008.

perseverante desde el siglo XV del ocaso medieval a la novedosa certeza. Por otro lado, de la modernidad que se inauguró por igual en el continente europeo, así como en el Reino de Portugal, y que se iba sucediendo precisamente a unos ritmos vertiginosos.

De todas maneras, las potenciales fuentes y noticias referentes para trazar un cuadro de los primeros años de la vida de Nóbrega en Portugal resultan ser, además de coincidentes en general con sus datos, breves, incompletas, que dejan al margen detalles muy importantes. Y también hasta cierto punto hartamente confusas en su relato. Particularmente, en todo lo tocante a la triangulación de los oscuros orígenes familiares, sociales, niñez y adolescencia del futuro jesuita y protagonista del primer encuentro de la Compañía con América y el inicio de su labor evangelizadora indiana. Así que no son de mucha ayuda con respecto a su familia u orígenes realmente.

Tanto no se sabe gran cosa que el biógrafo-cronista jesuita de la provincia de Portugal António Franco (1662-1732) en su obra *Imagem da Virtude* (1719), la síntesis última y armonizadora de las biografías modernas de Nóbrega previas del siglo XVI y XVII, afirmó acerca de eso que: «Não posso deixar de dar principio [...] com a sua justa queixa contra os nossos antepassados: vem a ser, que sendo este padre um tal homem, e tão grade, como se verá da narração da sua vida, e virtudes, fundador da nossa província do Brasil, nos não ficou em memória, [...] o lugar, vila, cidade, ou província, em que nasceu». Además de las consideraciones cortas hacia el religioso, el propio Nóbrega fue altamente moderado en sus letras u obras, por no decir que mantuvo un silencio casi absoluto, a la hora de mencionar a su propia familia o sus andares previos a su conversión a la vida jesuita o antes de Brasil.²⁹²

En vista de que se sabe tan poco sobre los pormenores de la temprana vida de Nóbrega, frecuentemente sus lectores han tratado de completar el vacío existente tanto a través de la especulación, así como la interpretación psicoanalítica del personaje y

292 António Franco, *Imagem da virtude...*, vol. 2 (Évora: na Officina da Universidade, 1719), 157.

sus acciones, por otra parte, absolutamente inevitables. Con abundantes conclusiones que obtuvieron una acogida total generalmente por la habitual reiteración. Sin embargo, por lo menos las disputas en relación con el lugar de nacimiento de Nóbrega al final entrañan muy poco. Y las exégesis de él jamás se volcaron o necesitan de una forma trascendental de esas raíces en concreto.

En este sentido, ¿Qué dicen todas las diversas fuentes sobre la vida de Manuel de Nóbrega? Las principales fuentes más antiguas de la vida de Nóbrega fueron como cabría esperar las de sus propios compañeros de la Compañía de Jesús. Y como ocurre con todas las obras apologéticas y las *vitae* casi hagiográficas de la Orden con instinto para el panegírico, por supuesto, la fiabilidad fáctica de dichas obras resulta de forma ocasional ciertamente incierta. E hicieron hincapié en los acontecimientos de su vida que mejor ejemplificaban su entusiasmo evangélico y su piedad, hechos casi con toda probabilidad para tratar de elevar la autoridad o la altura personal de Nóbrega dentro y fuera de la Compañía. Así como sin duda con el objetivo de adaptarse a unas determinadas expectativas coetáneas de producción literaria.²⁹³

De este modo, las obras biográficas jesuitas llevaban a cabo agudamente el papel de divulgar en la Compañía una idea de acción evangelizadora potencialmente beneficiosa en ultramar y de una apología general de la Compañía. Era mucho más fundamental para los autores de las semblanzas jesuitas de Nóbrega propagar unas verdades espirituales, más que unos acontecimientos de naturaleza histórica. Como el buen desarrollo de la misión de Brasil dirigida por el jesuita luso-brasileño. No obstante, a pesar de ciertas inexactitudes y agujeros históricos en la obra de los

293 Véase sobre toda esta literatura de propaganda que acompañó constantemente a la Compañía el estudio de José Luis Betrán Moya, «Unus Non Sufficit Orbis: La Literatura Misional Jesuita Del Nuevo Mundo», *Historia Social*, n.º 65 (2009): 167-185. José Luis Betrán Moya, «¿La ilustre Compañía? Memoria y hagiografía a través de las vidas jesuitas de los padres Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade (1643-1667)», *Hispania: Revista española de historia* 74, n.º 248 (2014): 715-48. José Luis Betrán Moya, «“Como corderos entre lobos hambrientos”: La literatura misional jesuita en las fronteras amazónicas del virreinato peruano entre finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, n.º 13 (2014): 169-194.

cronistas jesuitas, los lectores no tienen más remedio que recurrir a los mismos con cautela. Con el fin de conseguir la información esencial sobre la configuración y las peripecias de la vida de Nóbrega para pescar por lo menos los hechos acerca del jesuita de más importancia.

Nóbrega, por lo tanto, según todos sus biógrafos fue un destacado misionero de la Orden y llevó a efecto todas sus obligaciones en general acorde con las normas jesuitas. Y sirvió así de paradigma de la acción evangelizadora a efectuar entre la humanidad indiana descubierta desde 1492 y 1500 en América en general y Brasil en particular respectivamente. No hay que olvidar que la acción evangelizadora moderna representaba una tarea ciertamente compleja de ejecutar. Todo misionero participante en la evangelización y control de fe entre los colonos luso-brasileños era susceptible de acabar en un estado de decepción, una situación de no pocos misioneros partidos a las Indias occidentales. Incluida la del propio Nóbrega y gran parte de los demás jesuitas en Brasil tras aproximadamente el entusiasmo de la primera década de misión.

Seguidamente a las obras de miembros de la Orden, se encuentran las distintas referencias autobiográficas presentes en sus propios escritos, acerca de la evolución, las frustraciones o retos que experimentó a lo largo de su carrera misional en el Brasil. Por último, sobrevive un corpus misceláneo reducido de registros sobre la familia de Nóbrega, así como un conjunto de documentos concernientes a sus propios asuntos, aunque evidentemente no lo suficiente. Esto lleva a un segundo punto, consistente en que no existen unos grandes textos de autores contemporáneos que lo nombren directamente a él, o que apunten también a sus actividades más allá de la literatura epistolográfica e institucional de la Compañía.²⁹⁴

294 Las referencias misceláneas y relativas al cargo del padre constan en Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Corpo Cronológico, Parte I, mç. 48. Serafim Leite, *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega: fundador da provincia do Brasil e da cidade de Sao Paulo (1517-1570)* (Lisboa: Edições «Brotéria», 1955; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1955), 24.

Resulta posible hacerse una idea de los primeros años de vida de Nóbrega juntando con atención los fragmentos variados de información. Sobre todo mediante las primeras y principales «semblanzas» trazada. Desde la inicial del cronista jesuita de Brasil Simão de Vasconcelos (1597-1671) en su obra de la *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (1645); pasando por el cronista jesuita de Portugal Baltasar Telles (1596-1675) en su *Crônica da Companhia de Jesus na província de Portugal* (1645-1647); hasta el referido António Franco; y los escasos datos relativos a su trayectoria anterior a la llegada a Brasil, seguramente el momento parteaguas de su vida. Todas estas referencias concordaban en indicar primeramente la aparente extracción o pertenencia al estamento nobiliario de Manuel de Nóbrega.

En este sentido, un Nóbrega que partía socialmente «[...] de pais nobres e virtuosos; primeiro fundamento dos bons [...]», insistió por primera vez en su relato Vaconcelos. Por otra parte, nada sorprendente tratándose de unas obras típicamente laudatorias de la Compañía de Jesús. Y que hasta iban más allá y señalaban también la nobleza de Manuel de Nóbrega a través de su propia «acción», en el transcurso de la misión de Brasil por expresarlo de algún modo. Y dentro de esos datos aislados también se traía a colación que, en relación con sus padres, Manuel de Nóbrega era el hijo de un tal Baltasar da Nóbrega, quien a su vez ocupaba presumiblemente el cargo de *desembargador* en la ciudad de Oporto. Un súbdito acomodado y acreditado del que se manifestaba que era «[...] mui estimado dele rei D. João III por ser homem de muita inteireza [...]», así como que en la misma línea «[...] o rei lê encomendava coisas de grande peso [...]», de acuerdo con las palabras recogidas por Franco.²⁹⁵

295 Simão de Vasconcelos, *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do mundo*, 2a ed. correcta e augmentada (Lisboa: em Casa do Editor A. J. Fernandes Lopes, 1865). Publicada por primera vez con el título *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo: tomo primeiro da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil e dos fundamentos que nellas lançarão & continuárão seus Religiosos em quanto alli trabalhou o padre Manoel da Nobrega Fundador, & primeiro Provincial desta Provincia, com sua vida, & morte digna de memoria & alguãs Noticias antecedentes curiosas, & necessarias das cousas daquelle Estado* (Lisboa: na Officina de Henrique Valente de Oliveira impressor del Rey N.S, 1663), *Livro primeiro da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, 6.

Aunque, como en su día indicó Tito Lívio Ferreira, la niñez de Nóbrega aconteció en la bruma resulta seguro asumir una influencia paterna en la formación de la personalidad de Nóbrega. En particular, porque no existe ninguna descripción acerca de su madre en las fuentes. Señalaban de igual forma todos sus biógrafos en tercer lugar que contaba con un anónimo tío en calidad de canciller en la corte del sucesor de D. Manuel I, Juan III. Aunque a la vista de la desambiguación del cargo de *desembargador*, relacionado tanto con la administración de justicia, así como la cancillería regia, no resulta del todo descartable que padre y tío pudieran fundirse como la misma persona o confundirse en el desempeño de sus funciones. Y por último sobre la familia, se apunta que Manuel de Nóbrega tenía un hermano llamado Pedro Álvares de Nóbrega. De quien se conoce que *a posteriori* asimismo entró brevemente a formar parte de la Compañía de Jesús al parecer siguiendo los pasos del hermano, y optó al final por volver a una vida secular.²⁹⁶

Sin duda, el tema de los orígenes sociales vale más atención de la que ha recibido, dado que ha resultado en una subestimación del ámbito familiar y su aprendizaje cultural. Conocer a un portugués moderno era el conocer sus orígenes. En vista de los cargos ocupados por su familia, relacionados el uno y el otro sin rodeos con los engranajes del aparato estatal del Reino de Portugal, no resulta aventurado afirmar que la historia de la familia de los Nóbrega fuese la tan característica de unos «hombres nuevos» del período bajomedieval o renacentista europeo y portugués. Y que no hizo sino facilitar las expectativas de futuro del jesuita.²⁹⁷

Baltasar Telles, *Crônica da Companhia de Jesús na província de Portugal*. (Em Lisboa: Por Paulo Craesbeeck, 1645). Franco, *Imagem da virtude*, 157-158. José Mariz de Moraes, *Nóbrega, o primeiro jesuita do Brasil* (Rio de Janeiro: Imprensa nacional, 1940). Leite, *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega: fundador da província do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570)*, 23-24. Tito Lívio Ferreira, *padre Manoel da Nóbrega, fundador de São Paulo* (São Paulo: Saraiva, 1957).

296 Ferreira, *padre Manoel da Nóbrega, fundador de São Paulo*, 35.

297 Sobre la importancia de la baja nobleza y su servicio, especialmente en el contexto de la expansión véase João Paulo Oliveira e Costa, «A Formação do Aparelho Central da Administração Ultramarina no Século XV», en *Anais de História de Além-Mar*, dir. Artur Teodoro de Matos (Lisboa: Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e

Y que, si bien en consecuencia en relación con eso sus orígenes familiares y sociales resultan ser bastante oscuros y no son del todo conocidos, tendrían el rasgo compartido de provenir de unas prototípicas familias de la baja nobleza o de la clase burguesa acomodada ennoblecida. Nueva sí, bien que igual de respetable que la nobleza vieja a la que ambicionaron poder imitar en la medida de lo posible. Como unas nuevas élites en el espectro social del Reino destacadas por ser colaboradoras estrechas de la corte portuguesa desde la Revolución avisina y la entronización de la nueva dinastía. Y que en tal sentido cuya noción de nobleza no era la alcurnia como tal, sino el mérito, adjudicando más valor al servicio prestado por un individuo concreto a la Corona portuguesa que al posible prestigio o renombre de un linaje en particular.

Consecuentemente, en general se puede plantear la hipótesis que la realidad de la familia Nóbrega era la de integrantes de una nueva nobleza definible como letrada cuyo poder provenía de atesorar la cultura y el saber, no las armas. Y portadores de una nueva manera de ser acentuada por las letras. Transformados en la imagen viva de los movimientos humanistas y renacentistas del período tardomedieval y moderno temprano. Por su protagonismo de servicio público de nobleza de toga, y que de una forma muy conveniente fueron capaces de valerse de su condición para avanzar aún más si cabe su estatus social. Acortando las disparidades en relación con la nobleza tradicional, y con la que precisamente buscaron participar en idiosincrasia.

Dicho esto, más allá de tales informaciones el manto de silencio cubre el resto de la niñez y adolescencia de Manuel de Nóbrega hasta el inicio de sus estudios universitarios. Sin embargo, no se sabe realmente qué estudió en su primera «escuela» intelectual, o incluso cuál fue el modelo de dicha educación formal, no obstante, a todas luces llevó a Nóbrega más allá de los rudimentos. En todo caso, los datos escasos sobre la familia demuestran que justamente la formación o la intelectualidad

Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2001), 87-114.

como *forma mentis* no fue un hecho en nada extraordinario o incidental en la misma.²⁹⁸

3. 2. EL ÁMBITO INTELECTUAL DE NÓBREGA Y LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Aunque, no existen noticias detalladas desde luego Manuel de Nóbrega no fue el primer integrante de la familia Nóbrega en alcanzar las clases de una universidad. Pese a que no hay fuentes, el cargo del padre o el tío materno al servicio de la Corona era seguramente fruto, y requisito al mismo tiempo, de una adecuada preparación universitaria. Para cuya consecución era imprescindible llevar a cabo un gran esfuerzo o inversión económica, así como consecuentemente intelectual. Sin duda, fue la más que probable lógica de sucesión familiar existente por aquel entonces, un clima familiar de cultura y una facilidad para el estudio, el que fue suscitando en el corazón de Nóbrega una inclinación hacia empezar una carrera en el mundo del conocimiento y las letras. Por qué no también decirlo, como un medio habitual para obtener para sí mismo un progreso social en el seno de la sociedad portuguesa. Nuevamente, hay que señalar que no se sabe mucho acerca del asunto. Evidentemente, el fondo de las perspectivas de futuro de Nóbrega fue seguramente abordado con profundidad en el seno de la familia, y en consecuencia se convino el derrotero a tomarse y la calibración de los gastos económicos derivados.²⁹⁹

De todas maneras, resultaba claro que había llegado el tiempo de progresar más allá en la educación. De un modo mucho más utilitario y que rindiese también más fructíferamente tanto para él mismo como para las expectativas de la familia Nóbrega. La presencia y relación de su familia en el círculo más próximo de la Corona señaló la alta expectación de su hipotética incorporación en la alta jerarquía del aparato burocrático de Portugal, fuese ya en la dimensión administrativa o jurídica del Estado

298 Franco, *Imagem da virtude*, 157-158.

299 Franco, *Imagem da virtude*, 158. Vasconcelos, *Chronica da Companhia*.

como el de su padre *desembargador*. Esa o la vida de soldado eran casi las únicas alternativas que se presentaban a los jóvenes de buena familia a la sazón, y ciertamente no existía aparentemente una tradición familiar o una estrecha vinculación al mundo de las órdenes religiosas.

En este aspecto, los pocos datos que se pueden recoger sobre las conexiones familiares gracias a la adscripción a la baja nobleza junto a las fuertes conexiones sociales logradas por el joven Nóbrega le permitieron comenzar a cursar sus estudios superiores como pensionado a cargo del mecenazgo directo de la Corona. Bien a través de los servicios prestados por el *desembargador* Baltasar de Nóbrega, bien aquellos realizados por el canciller y enigmático tío con la Corona de Portugal, o incluso al mismo tiempo ambas conexiones con el trono portugués. Especialmente, tras el acceso al trono de Portugal de Juan III.³⁰⁰

A partir del año 1534 en la Universidad de Salamanca, un destino en el que Nóbrega tendría que obtener los títulos requeridos a fin de lograr las dignidades que concernían a su ascendencia de «hombre nuevo». Resulta importante darse cuenta de que cualquiera que fuesen sus albores, fuese ya minhoto de nacimiento o no y fuese en sentido estricto de familia noble o no, realmente la verdadera carrera de Nóbrega dio comienzo en la ciudad del Tormes y su cosmos universitario. Era la primera fecha firme, se puede aseverar, que existe respecto de su vida.

A un joven resuelto como Nóbrega ciertamente era poco probable que le intimidasen los inconvenientes y riesgos de un nada desdeñable viaje agotador a pie o en montura desde su afincado Oporto hasta el Reino de Castilla y la ciudad del Tormes en su primera peregrinación. Como un peregrino intelectual en este caso. Todavía más, cuando menos a modo de recompensa se desplegaba ante él un cautivador e inédito espacio de autonomía y saber como era Salamanca. Y que con sus cotizados títulos de *licentia ubique docendi*, en otros términos, de validez universal, prácticamente se imponía junto a la proximidad geográfica su caso de un individuo oriundo del

300 Franco, *Imagem da virtude*, 158.

cuadrante noroeste de Portugal, junto a los nada desdeñables beneficios económicos que esto entrañaba.

Aún más que París u otros centros europeos mucho más distantes y onerosos comparados económicamente al salmantino. En definitiva, una formación de las mejores disponibles en el escenario ibérico y del siglo. Sumado a lo anterior, sin ser un aspecto determinante el bilingüismo con certeza jugó un papel importante, teniendo en cuenta la afinidad general del castellano y portugués especialmente hasta el siglo XVIII, el carácter más universal de la primera, y la profusión de autores portugueses en la lengua castellana. Y que se encontraba la corporación salmantina de hecho entre las cuatro instituciones universitarias más relevantes del panorama universitario continental junto a la de París misma, u otras como la de Bolonia y Oxford. Hasta la entrada de la modernidad, Salamanca estuvo a todos los efectos a la estela de sus homólogas mayores europeas, especialmente siguiendo el modelo de la Universidad de Bolonia. De tal manera que su labor pensadora manifestó, por ejemplo, las inquietudes de la de Bolonia. Sin embargo, Salamanca desde el siglo XV salió de la penumbra boloñesa y empezó a generar una importante cantidad de agudos intelectuales peninsulares. Sinónimo la del Tormes de un renombre de formación y excelencia, máxime en un contexto moderno de una reconversión y revalorización de la universidad ante la avidez de carácter pragmática del requerimiento de los distintos Estados modernos por funcionarios versados en derecho, y leales servidores del aparato estatal y de su buen gobierno, y como un centro formador del clero.³⁰¹

301 Franco, *Imagem da virtude*, 157-158. Leite, *Breve itinerário*, 24-25. Hilde de Ridder-Symoens, *Historia de la universidad en Europa, vol II: las universidades en la Europa moderna temprana (1500-1800)* (Bilbao: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, Servicio de Publicaciones, 1999). Sobre el mundo universitario de Salamanca véase Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), *Coloquios Alfonso IX-Miscelánea Alfonso IX* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000-2015). Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002-2018). Especialmente los volúmenes y tomos dedicados a los *Saberes y confluencias* y también el capítulo de Ángel Marcos de Dios, «portugueses en la Universidad de Salamanca de la Edad Moderna». Sobre los usos del castellano y el portugués en la colonia de una manera amplia

El mundo universitario se hizo con un rol protagonista al respecto estableciendo su formación conforme a tal menester. De este modo, fueron impulsados la formación jurídica que terminó por ser de las más requeridas por los escolares del momento, en vista de la alta necesidad de un aparato estatal para el Estado moderno en construcción progresiva. Al mismo tiempo que en el campo de la Iglesia se fomentó la expansión de la formación académica de derecho canónico, además de la teología, indispensable para la carrera eclesiástica y la ortodoxia. Por eso, las facultades que tuvieron más número de matrículas fueron las de Derecho y de Teología, esfera secular y espiritual respectivamente, y a las que Nóbrega concurrió.

Y, si a este respecto los monarcas modernos deseaban hacerse con un burocracia vigorosa que siguiese adecuadamente su interés y respaldaran su poder, la Iglesia unos eclesiásticos bien instruidos para abanderar la ortodoxia y confrontar la herejía, la baja nobleza y la burguesía ambicionaban esta vía para encumbrarse socialmente. Mientras, la institución universitaria era el espacio de conjunción en el que dichos actores sociales superpuestos alcanzaban su propósito, y que confluyeron por descontado en Manuel de Nóbrega. No obstante, si cabe igual o incluso más trascendental al acceso de la universidad, era el alcanzar la entrada en las redes concomitantes en clave social. Y que en este aspecto facilitaba conocer a distintos individuos que en su turno estaban ya adecuadamente implantados o en proceso de estarlo en dichas redes.

Por su parte, la práctica del mecenazgo real a través de la concesión de unas pensiones de estudio de la que se benefició Manuel de Nóbrega había devenido una política cultural consolidada y habitual desde el siglo XIV, prolongada hasta el tiempo de 1537 con Juan III al frente de la Corona de Portugal. Un contexto hay que insistir el de comienzos del siglo XVI de una auténtica efervescencia de universitarios

por los hablantes de ambas lenguas véase Eduardo Javier Alonso Romo, «Português e Castelhana no Brasil quinhentista à volta dos Jesuítas», *Revista de Indias* 65, n.º 234 (30 de agosto de 2005): 491-510.

portugueses en toda Europa. Fenómeno no exclusivo de Nóbrega, por tanto, el de su búsqueda del conocimiento y su estancia universitaria más allá de Portugal.

En especial en las universidades de Francia e Italia, como el Colegio de Santa Bárbara en París, de los centros más dinámicos del movimiento humanista de la ciudad. Un hecho tampoco inédito a primera vista, dado que desde los tiempos medievales a los alumnos portugueses asistieron a dos rumbos educativos y geográficos principales, las universidades francesas, por un lado, y las universidades italianas, por otro. En el primer siglo moderno, no obstante, empezó un crecimiento paulatino de estudiantes portugueses que desembocaba en un tercer mundo universitario, el de la vecina ibérica Castilla. Y, en particular, en la pujante Universidad de Salamanca con centenares de estudiantes matriculados en el mismo, siendo el éxito de una universidad como la de Salamanca hecho concomitante al boom del naciente Imperio español y su homólogo portugués. Y con una fuerte orientación hacia las ciencias jurídicas y teología consecuencia de la expansión imperial y proyección indiana, acompañando indudablemente cada paso de la expansión en América singularmente u otros espacios transatlánticos bajo la influencia de las dos potencias ibéricas.³⁰²

Tal como señala José Sebastião da Silva Dias, con la nutrida asistencia de alumnos portugueses en las universidades europeas, dentro del Reino «[...] los intereses clasicistas se hicieron más corrientes en la práctica portuguesa, y se abrieron paulatinamente al sol intelectual del Renacimiento». Sin duda, los comienzos del siglo XVI con el auge económico de Portugal y el brío globalizador desde el reinado manuelino después del viaje de Gama en 1499 hasta el reinado juanino, encauzaron a toda una generación nueva de súbditos de Portugal, a la que el joven Nóbrega obviamente pertenecía, hacia los núcleos académicos-culturales de más prestigio del continente.³⁰³

302 Franco, *Imagem da virtude*, 158.

303 José Sebastião da Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III*, vol. I (Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, 1969), 1.

Una generación que a grandes rasgos por supuesto acabó por retornar al Reino contribuyendo sobremanera al desarrollo cultural e imperial en Portugal, y por extensión en sus posesiones ultramarinas. Y constituyendo de tal manera la nueva clase o aristocracia intelectual del Reino, en su turno al servicio no solamente de la formación de unas nuevas élites y generaciones en el seno de Portugal mismo. Sinoque, de igual manera, de una forma práctica a la conveniencia de los acuciantes intereses imperiales de la Corona. En este sentido, la Corona portuguesa precisaba de forma apremiante conformar un cuadro de funcionarios del Estado el más amplio posible que participasen activamente en el proceso de conquista y evangelización de las sociedades bajo el dominio portugués. Un hecho, el de la administración de ultramar, fuese tanto en la metrópoli o allende el mar, que estaba sujeto a la participación en la labor de unos hombres de letras bajo servicio directo u órbita de la Corona. A todas luces, dicha opulencia que atravesó Portugal a comienzos del siglo XVI facilitó el desplazamiento intelectual de portugueses como Manuel de Nóbrega al resto del continente europeo para relacionarse tanto con todos los intelectuales reconocidos internacionalmente como tal, así como con las nuevas corrientes intelectuales humanistas y renacentistas de las que dichos intelectuales eran ejemplo.³⁰⁴

Por otro lado, más allá del flujo de estudiantes y su retorno al escenario portugués una vez formados y figuras de irradiación del humanismo, cabe señalar como segunda bisagra cómo en ese marco cultural la Corona remitió invitaciones a la «República de las letras», a ilustres intelectuales del humanismo europeo para ocupar cátedras en el mundo universitario portugués. De hecho, a pesar de que las invitaciones a grandes humanistas fuesen rechazadas, siendo la de Erasmo paradigmática, Portugal estuvo en el centro de atención de los humanistas, y Erasmo

304 Leite, *Breve itinerário*, 25. Alfredo Pimenta, *D. João III* (Porto: Livraria Tavares Martins, 1936). Dias, Joaquim Veríssimo Serrão, *portugueses no estudo de Salamanca: 1250-1550* (Lisboa: s.n., 1962).

dedicó su *Chrysostomi Lucubrationes* (1527) a Juan III. Desde un punto de vista cultural e institucional con la inauguración del reinado de Juan III:

«No se puede decir que la información sobre los nuevos horizontes del humanismo o sobre el avance de la escuela erasmiana y la tendencia ireniana en Europa fuera superabundante. La situación cambió, sin embargo, rápidamente. Hacia 1527, la fuerza de los acontecimientos y la presencia de algunos intelectuales y políticos provenientes de prácticas o estudios en el extranjero llamaron la atención de la Corona sobre el cambio cultural que se estaba produciendo y sobre los ideales que lo guiaban. A la vuelta de los años treinta, el Estado se dio cuenta de que la *forma mentis* transmitida por la Edad Media había caducado, y que la vieja ideología político-religiosa, con la perspectiva eclesiástica de la vida y la sociedad y la visión ritual del propio cristianismo, estaba en una profunda crisis».³⁰⁵

En cualquier caso, en los tiempos culturales de Nóbrega desde finales de la década de 1520 hasta mediados de siglo existió un tránsito considerable hacia el exterior desde los círculos de poder portugueses. A partir de 1530 todavía más si cabe:

«[...] el número de intelectuales conscientes de los caminos recorridos por la cultura en Europa creció sustancialmente. La mayoría de ellos debieron su formación al hecho de que Juan III había incluido, desde muy temprana edad, el intercambio escolar y la reforma docente en su programa de gobierno. Fue en 1526, tras el acuerdo firmado por Diogo de Gouveia, que ponía prácticamente el Colegio de Santa Bárbara al servicio de la formación ideológica y científica de la juventud portuguesa, que la actividad recibió un gran impulso».³⁰⁶

La apuesta cultural de la Corona fue de tal magnitud que, por poner un ejemplo, la cifra de 41 pensionados en los veintiún años del reinado de D. Manuel I en el siglo

305 Dias, *A política cultural*, 313. Véase también al respecto de la presencia lusa en Salamanca Armando de Jesus Marques, *Portugal e a Universidade de Salamanca: participação dos escolares lusos no governo do Estudo: 1503-1512*, Temas científicos, literarios e históricos 30 (Salamanca: Edic. de la Universidad, 1980). Hoy en día el trabajo sobre los portugueses en Salamanca más completo pertenece a Ángel Marcos de Dios con *Os portugueses na Universidade de Salamanca desde a Restauração até às reformas iluministas do Marquês de Pombal* (Salamanca: Luso-Española de Ediciones, 2001). Ángel Marcos de Dios, «portugueses en la Universidad de Salamanca de la Edad Moderna», en *Historia de la Universidad de Salamanca, vol. 3, Tomo 2, (Saberes y confluencias)*, coord. Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004), 1101-1128. Y *portugueses na Universidade de Salamanca (1550-1580)* (Salamanca: Luso-Española de Ediciones, 2009).

306 Dias, *A política cultural*, 347.

XVI se había más que cuadruplicado hasta los 177, entre las que se contaba la de Nóbrega, durante los primeros aproximadamente veinte años de su sucesor Juan III. En este sentido, en el tiempo de Nóbrega según Silva Dias la cifra de pensiones de estudio desde comienzos de siglo XVI hasta mitad de siglo ascendió a 22 gratificaciones entre 1500-1514; 19 entre 1515-1521; 27 entre 1522-1526; 64 entre 1527-1530; 46 entre 1531-1535; para empezar a disminuir finalmente a 40 entre 1536-1540; y 21 entre 1541-1550.³⁰⁷

De hecho, coincidiendo con Nóbrega empezando sus estudios superiores, desde 1535 y la siguiente década no resulta del todo aventurado afirmar que la clase intelectual de Portugal fue prácticamente formada *grosso modo* por dichos jóvenes instruidos al otro lado de las fronteras portuguesas. Y como consecuencia directa de la migración intelectual allende Portugal, como efecto final en el Reino «no regresaba pues lo mismo -el portugués de siempre con el conocimiento de ahora-, de buena parte de la juventud que volvió a instalarse en la patria».³⁰⁸

La política cultural de la época de D. João III que llevó a Nóbrega a Salamanca se orientó desde el inicio de su reinado, hacia una apertura a las corrientes del humanismo europeo. Y tal faro o guía intelectual para dirigir «[...] se mantuvo bastante firme, como criterio básico de la conducta del Estado en materia de enseñanza y doctrina, durante muchos años, hasta aproximadamente, cuando la línea de pensamiento y acción esbozada en la clase conciliar tridentina puso en duda, casi de golpe, la validez de su permanencia».³⁰⁹ Seguramente se debió a la propia juventud del monarca y a la alternancia de diferentes de sus consejeros, calificados todos con un halo de «[...] más o menos progresistas, aliados a la amargura de la vida del rey, que se puede hablar de la existencia de dos periodos de gobierno distintos en el

307 Dias, *A política cultural*, 350.

308 Dias, *A política cultural*, 351.

309 Dias, *A política cultural*, 845.

reinado de D. João III: el primero más tolerante y abierto a las nuevas corrientes, el segundo más radical y retrógrado».³¹⁰

En contraste con el prestigio de la Universidad de Salamanca, en Portugal la variabilidad fue el rasgo singular de la universidad portuguesa, que en su historia estuvo unas veces localizadas en Lisboa y otras establecida en Coímbra. Con lo que su capacidad de atracción era más limitada. Y ciertamente sometida a una crisis en el transcurso de las tres primeras décadas del siglo XVI, hasta el punto en que, hacia los comienzos del primer tercio de ese siglo, «[...] la Universidad se encontraba en un estado casi desesperado, desde el punto de vista disciplinario, científico y pedagógico». Incluso tal, que la institución escaseaba de unos fondos «[...] propios, permanentes y de equidad para remunerar a los agentes educativos».³¹¹

En este clima cultural de reformismo, en 1537 Juan III transfirió de forma definitiva la Universidad de Lisboa hacia Coímbra. Dicho con otras palabras, suprimió la de Lisboa y la refundó en la de Coímbra por una última vez. Adicionalmente, también estableció en 1548 el Colegio de las Artes «[...] otro gran paso adelante en la renovación pedagógica y cultural del reino». Un Colegio concebido en buena parte para proveer a la Universidad del Mondego de una fase formativa humanística inicial para la posterior formación universitaria. Y un Colegio por el que de igual forma la Compañía comenzó a ganar influencia entre los alumnos coimbricenses. Y más tarde se fundó la Universidad de Évora, otra de las instituciones culturales difusoras de la segunda escolástica en el Reino.³¹² Por lo que se refiere a la diferencia entre Coímbra y Évora en el siglo XVI, era básicamente que en la primera:

«[...] la ausencia de Moral en su plan de estudios indica que no estaba ostensiblemente dirigido a la formación de curas de almas. La exclusividad de

310 João José Alves Dias, Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, y Paulo Drumond Braga, «A conjuntura», en Joel Serrão y António Henrique Rodrigo de Oliveira Marques, *Nova história de Portugal*, ed. João José Alves Dias (Lisboa, Portugal: Ed. Presença, 1998), 725.

311 Mário Brandão y Manuel Lopes de Almeida, *A Universidade de Coimbra: esboço da sua história* (Coimbra: Por ordem da Universidade, 1937). Dias, *A política cultural*, 570-572.

312 Dias, Braga, y Braga, «A conjuntura», 732.

la teología especulativa y el énfasis dado a la Sagrada Escritura, aunque con predominio del Antiguo Testamento, indica, si no nos equivocamos, que su finalidad era la formación de teólogos y, principalmente, de teólogos de corporaciones regulares».³¹³

Y si se comparara tal mundo universitario portugués en fase de reconstrucción con el español, al menos en lo que se refería a los primeros compases de las dos potencias ibéricas en tierras americanas hubo una divergencia notable. A diferencia del microcosmos intelectual de Salamanca, el cuerpo intelectual de Coímbra «[...] no reflexionó, como en España, sobre los conceptos utilizados por los misioneros; ni siquiera los principios de la conquista fueron amenazados. El Colegio de la Compañía sólo incluyó las desventuras en América». Presumiblemente, más que un eclipse total significó que no existió un debate de la misma magnitud que en la vecina Castilla, y así la impresión dada correspondió a un tratamiento «[...] filosófico o teológico, si no en contados momentos. De esta manera, el pragmatismo lusitano reveló una faceta más. Los portugueses buscaron conocer las costumbres indígenas para conquistarlas mejor y despreciaron una discusión teológica en la vida cotidiana indígena».³¹⁴

A pesar de la tardanza inicial en el ámbito intelectual portugués en los asuntos del debate indiano, las controversias y sus conclusiones con sede en la Universidad de Salamanca, incluyendo las vitorianas, en Portugal acabaron llegando de la mano de los jóvenes portugueses matriculados en la ciudad del Tormes, y también siguiendo un camino académico a Coímbra y Évora. Y que produjo todo un trasiego intelectual entre los dos reinos ibéricos. De tal forma que en las universidades del Reino de Portugal las lecciones de los intelectuales salmantinos llegaban rápidamente, y de la misma manera el saber producido en Coímbra y Évora alcanzaba Salamanca en seguida, un hecho patente en las bibliotecas de las tres instituciones universitarias. Un flujo perdurable en el tiempo que favoreció en gran medida la unión ideológica o

313 Dias, *A política cultural*, 440.

314 Ronald Raminelli, *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira* (Rio de Janeiro; São Paulo, SP, Brasil: J. Zahar Editor; Edusp: FAPESP, 1996), 140-141.

teórica entre los dos reinos. Así que a pesar de que Portugal como tal permaneció en los márgenes fuera de las disputas escolásticas con respecto a tanto la condición de los amerindios como la legitimidad de la conquista sin unos grandes intelectuales protagonistas sobre el asunto, de ningún modo hay que menospreciar la recepción y resonancias en el Reino de la realidad intelectual de Salamanca.³¹⁵

Por su parte, el joven Nóbrega permaneció en Salamanca, en concreto frecuentando intelectualmente hablando la Facultad de Cánones, aproximadamente durante cuatro años hasta el 1538, siendo una etapa inflexiva para el futuro jesuita en lo relativo a su formación cultural e intelectual. Pues ante él se abría un espacio cultural más que deslumbrante en comparación a su Portugal nativo. Además de por supuesto noticias acerca de los descubrimientos hallados en el continente americano, con Salamanca como una fuente difusora y sólida en materia indiana. En caso de que en Portugal no tuviese un primer conocimiento de los habitantes y las tierras del Nuevo Mundo americano fruto del viaje colombino de 1492 o del de Cabral de 1500. Como resulta bien conocido, la formación en el derecho se encontraba partida en sendas facultades, la volcada en derecho civil y la homóloga en cánones, en otras palabras, derecho eclesiástico, ambas vertientes configuradoras del derecho común. En la primera se estudiaba el derecho romano a partir de las fuentes que conformaban el *Corpus iuris civilis*. Y en la segunda a su vez el *Corpus Iuris Canonici*. En el caso escolástico peninsular el empleo de los dos fue frecuente para examinar temas a la orden del día como la cuestión indiana y los derechos de los nativos.

315 Demetrio Ramos Pérez y Luciano Pereña Vicente, *La ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Corpus Hispanorum de Pace 25 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984). Véase también a Pedro Calafate (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz* (Coimbra: Edições Almedina, 2015). Pedro Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (séculos XVI e XVII)*, vol. II: *Escritos sobre a justiça, o poder e a escravatura* (Coimbra: Edições Almedina, 2015). Y Pedro Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. III: *Da restituição: sobre a propriedade e a origem do poder civil* (Coimbra: Edições Almedina, 2015).

De los primeros asuntos tratados después del encuentro de 1492 fue precisamente la cuestión de la humanidad o la igualdad de los seres humanos como conjunto. Como reacción al alto índice de las diferentes costumbres desconcertantes e incluso preocupantes por parte de los indios para los ojos de los europeos, y que suscitaron desde el estupor hasta el temor. Seguramente, a pesar de la heterogeneidad docente e intelectual salmantina, que seguía la tradición de la escolástica, la estancia le permitió tener una competencia y conocer los entresijos y métodos del derecho canónico y la teología. En ese contexto, desde la década previa la Universidad de Salamanca como núcleo del conocimiento ibérico en general estaba experimentando un período de auge gracias a figuras intelectuales de nombre propio que conformaban la llamada Escuela de Salamanca, la edad de oro de la escolástica ibérica. Unos intelectuales unidos como rasgo común en su «[...] preocupación por la necesidad de describir y explicar el mundo natural, y el lugar del hombre en éste [...]».³¹⁶

El grupo de docentes intelectuales de la Universidad que sobresalieron durante el siglo XVI, y que fueron los protagonistas de una extensa modernización intelectual del saber. Bajo esa segunda escolástica a través de la que produjeron numerosas obras intelectuales acerca de problemáticas relacionadas con la idea misma de derecho y justicia arraigando en Tomás de Aquino, y su *Suma teológica* como una línea y matriz intelectual compartida. Con el objeto de digerir todo el saber de las nuevas tierras americanas fue preciso ajustarlo a marcos establecidos en el razonamiento del Viejo Mundo. Recurriendo a la epistemología conocida y afín con el objeto de explicar todo el mundo desconocido y nuevo. Aunque, unos marcos a veces muy imprecisos a la hora de contener la heterogeneidad indiana. Y en que la tercera década del primer siglo moderno fue específicamente sustanciosa en las disputas acerca de las formas del proceso de expansión en América, así como la conformación de unos fundamentos o rudimentos para el derecho en su dimensión humana e internacional.³¹⁷

316 Anthony Pagden, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza América 17 (Madrid: Alianza, 1988), 93.

Unas cuestiones que recibían su resolución a través de alusiones de los autores versados sobre la temática, desde Platón, Aristóteles, las Sagradas Escrituras, la patrística, los cánones medievales, intelectuales como el propio Aquino, etc. así como elementos deductivos y razonamientos bien arraigados en el pasado. La escolástica como sistema fomentó un saber de carácter agregativo a fin de solventar las disputas. Además de encontrar una posible respuesta y solución a las dificultades prácticas consecuencia del encuentro con América, los intelectuales salmantinos trataron de defender la actividad evangelizadora. Especialmente destacada fue la labor del dominico Francisco de Vitoria (1483-1546), ocupando la cátedra de Prima de Teología desde 1526 hasta el final de sus días intelectuales, seguramente de las más importantes e influyentes en la escena ibérica desde el inicio vitoriano. Además, la teología era la matriz de todo conocimiento según los parámetros coetáneos. Y otros como el célebre canonista «Doctor navarro» Martín de Azpilicueta (1492-1586) y el maestro y teólogo Domingo de Soto (1494-1560). Y con todos los «[...] teólogos escolásticos españoles a partir del magisterio de Vitoria y de sus doctrinas internacionalistas y pacifistas, hasta entrado el siglo XVII».³¹⁸

317 Sobre la amplia bibliografía relativa a la Escuela de Salamanca véase Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, «La Universidad de Salamanca: Evolución y declive de un modelo clásico», *Studia Historica: Historia Moderna* 9 (1991). Miguel Anxo Pena González, *Aproximación bibliográfica a la(s) «“escuela(s) de Salamanca”»*, Fuentes documentales 2 (Salamanca: Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008). Ángel Poncela González (ed.), *La Escuela de Salamanca: filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, Verbum Mayor. Serie Teoría/crítica (Madrid: Verbum, 2015). Thomas Duve, «A Escola de Salamanca: um caso de produção global de conhecimento», *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, n.º 46 (1 de septiembre de 2021): 3-52. Thomas Duve, José Luis Egío, y Christiane Birr, eds., *The School of Salamanca: a case of global knowledge production*, Max Planck studies in global legal history of the Iberian worlds, volume 2 (Leiden; Boston: Brill, 2021). Resulta muy difícil tratar a los intelectuales salmantinos del siglo XVI, y justamente la cuestión de la llamada Escuela de Salamanca divide a la historiografía sobre si llegaron a formar un grupo intelectual homogéneo en sus propósitos o autoconsciente. En cualquier caso, resulta sin duda que Vitoria fue el fundador y la recuperación del tomismo como la seña intelectual.

318 Juan Belda Plans, «Hacia una noción crítica de la “Escuela de Salamanca”», *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* 31, n.º 2 (1999): 372.

Por lo que concierne al primer y el segundo, fueron al parecer maestros directos del joven Nóbrega a lo largo de su estancia salmantina, sobre teología y derecho canónico respectivamente. De Francisco de Vitoria se ha dicho que estableció un ambiente intelectual novedoso, con la *Suma teológica* de Tomás de Aquino como puntal de sus lecciones universitarias. Toda la mirada intelectual americanista se hizo de acuerdo con una restructuración del conjunto de la riqueza culta vigente, encaminada en ese preciso momento hacia la explicación de la flamante experiencia indiana. De hecho, la tradición empleada a la hora de dar un significado adecuado a la *humanitas* nativa resultó acomodada a tal descubrimiento inesperado.

En un pensador como Vitoria al que el joven Nóbrega pudo escuchar de primera mano en ese ambiente de tercera década del siglo XVI, y que se ha resumido con Vitoria «[...] sentado en su Cátedra, para dar nuevo lustre y brillo a la vieja ciudad, desde entonces cerebro de España y verdadera Atenas española. Vitoria con su porte señorial y sencillo, afable, cordial, religioso y teólogo siempre se nos presenta en aquella Salamanca de 1526 a 1546, como el pasado, el presente y el futuro».³¹⁹ Y fueron precisamente tres importantes pensamientos o proyectos de carácter cultural los que emergieron en la realidad intelectual peninsular a un lado y otro de los reinos ibéricos, comenzando así por la escolástica misma, «como hegemonía institucional dominante», seguida de cerca del humanismo, «como hegemonía institucionalmente dominada, y la Cultura de la Expansión, como fuerza subordinada de época».³²⁰

El peso histórico e intelectual de Vitoria va ciertamente ligado a su fama de primer impulsor o teorizador moderno de los protoderechos humanos y la creación de un nuevo derecho internacional a la estela del encuentro con América. O, si se

319 Venancio D. Carro, *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2a ed, Biblioteca de teólogos españoles 18 (Salamanca: s.n., 1951), 312. Aunque ciertamente Vitoria sea el pensador que más alcance tuvo, hubo una multitud de intelectuales precursores e igual de importantes, como Matías de Paz. Véase José Luis Egío García, «Matías De Paz and the Introduction of Thomism in the Asuntos De Indias», *Rechtsgeschichte-Legal History*, n.º 26 (2018): 236-262.

320 Pedro Calafate, *História do pensamento filosófico português: Renascimento e Contra-Reforma* (Lisboa: Caminho, 2001), 23.

prefiere, una perspectiva integradora del conjunto de la humanidad. Como él mismo afirmó, todo «[...] con motivo de esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que desconocidos anteriormente en nuestro viejo mundo, hace cuarenta años han venido los bárbaros al poder de los españoles». Unos incrédulos o infieles que habían permanecido hasta el encuentro de 1492 velados, fuera de la órbita política y religiosa del *populus christianus* europeo.³²¹

Temas bien ciertos de una primera magnitud y una inquietudes e intereses reales en el panorama político y social peninsular en el primer tercio del siglo XVI. Aspectos que se reflejan en Vitoria, como exponente principal del asunto, y su preocupación para ofrecer unas respuestas doctrinales y prácticas a la problemática americana. Como fruto de la censura a los desmanes cometidos por parte de los conquistadores. Y que había sido ya objeto de una crítica y resonancia por parte de la Orden de Predicadores desde un precursor Antonio de Montesino (c. 1480-1540), que en 1511.

A través del púlpito y su reconocido sermón abiertamente recriminaba a la conciencia de las autoridades coloniales, colonos y conquistadores la situación de la esclavitud y penalidades padecidas por los nativos y ejercida por los colonizadores europeos, consecuencia directa de desestimar la naturaleza humana de los amerindios: «[...] ¿éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? [...]». Unas temáticas planteadas retóricamente desde el cuestionamiento que desplegaban la disputa respecto de la humanidad o no de los amerindios y los efectos de aceptar tal consideración como seres humanos, y que encontraron entre los misioneros los principales defensores de tal idea.³²²

321 Francisco de Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, Corpus Hispanorum de Pace 27 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989), 55. También, la herencia de Vitoria fue mucho más allá de sus famosas disertaciones indigenistas. Véase José Luis Egío García, «Cuestiones prosaicas en géneros sacros: La teología sacramental y el pensamiento jurídico-político olvidado de la Escuela de Salamanca», *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 25, n.º 54 (2023): 441-465.

322 Para el sermón completo de Montesino véase el testimonio de este de Bartolomé de las Casas en Bartolomé de las Casas, *Obras completas: Historia de las Indias III* (Madrid:

Y Las Casas (c. 1484-1566) y el propio Vitoria tras la estela dejada por parte de Montesino. Con una visión de alcances tanto en América, la metrópoli y allende de las fronteras ibéricas. Una visión de contemplar y de interpretar el mundo que se transfirió a los alumnos de la Universidad de Salamanca y de Vitoria. En especial, discípulos posteriormente devenidos en misioneros irradiados por todo el orbe, seguidores de la línea salmantina como Nóbrega. Y que igualmente acabaron por emprender un viaje hacia el continente americano con unos fines evangelizadores más «humanizados». En este sentido, no únicamente procediendo en su actividad con una mimesis intelectual, sino que incorporando sus propias experiencias. Aunque Vitoria representase el punto de partida, a la postre se manifestaron actitudes diferentes una vez la labor misional comenzase en los espacios indios, más cercanas a una apuesta por la sujeción de las sociedades indígenas como primer paso en el desarrollo de su evangelización.

Vitoria aceptó y transmitió en cualquier caso a sus estudiantes la humanidad y el carácter racional de los pueblos nativos americanos rebasando las categorías y fronteras humanas vigentes, por una parte. Aunque no resulta sorprendente que armónicamente también el dominico estimase al mundo nativo bajo la condición de bárbaros, noción igualmente transmitida junto a la humanidad y omnipresente entre los evangelizadores en América. Los indios precisaban de la evangelización y política imperial tanto de un Imperio español como portugués para entrar en la civilización europea o alcanzar altas cotas de humanidad o racionalidad, por otra. No sin una disputa abierta claro está respecto de los derechos naturales de los pueblos nativos amerindios, que contrapuso a diversos de los pensadores más sobresalientes del momento en debate. Sin dejar de lado la crueldad que produjo la conquista de América, el proceso no se redujo a únicamente conquista y saqueo de riquezas. Desde

Alianza, 1994), 1761. De los estudios recientes más solventes sobre el famoso sermón hay que citar a Bernat Hernández, «Un sermón dominico en La Española de 1511 y sus contextos medievales y atlánticos», en *Fray Antonio de Montesino y su tiempo*, ed. Silke Jansen y Irene M. Weiss (Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2017), 71-97.

Salamanca primero y luego las demás de instituciones universitarias ibéricas los intelectuales comenzaron a razonar acerca de la justicia, de la moral, el poder, etc. Como señala Miguel Anxo Pena González el pensador salmantino:

«[...] construye su teoría de los derechos y deberes del hombre partiendo de la naturaleza humana, no de la fe y de la gracia. De ahí que los derechos y deberes sean iguales para todos los hombres. Un ejemplo es el de la igualdad, que aplicará a los naturales de las Indias Occidentales, entendiendo que todo hombre tiene derecho a la dignidad humana y a todo aquello que sea necesario para garantizarla; y esto por la simple razón de ser hombre, abriendo así espacio a la búsqueda de justicia y al universalismo».³²³

Que Nóbrega concudiese al mundo intelectual salmantino justo en el momento en que Francisco de Vitoria había presentado su reflexión *De indis* en 1532, por citar una obra entre tantas, hace necesario tener presente en el futuro jesuita Nóbrega y su trayectoria una expectativa de pesos intelectuales del dominico y de la línea intelectual de Salamanca. En especial, la interpretación de Nóbrega en su dimensión de defensa de los nativos y sus derechos y crítica de las autoridades y representantes del brazo secular del orden colonial europeo, así como el asunto de la guerra justa.

De hecho, en *De indis* Vitoria comenzó mencionando la comisión mateana como obra a releer, y que sobre su *dominium* y evangelización «[...] aquellos bárbaros no estaban sometidos, como diré enseguida, al derecho humano, y por tanto sus cosas no se han de examinar por leyes humanas divinas, en las cuales los juristas no son lo bastante versados para poder definir por sí mismos semejantes cuestiones». Para el dominico la cuestión de los indios categóricamente no podía estar debatida acorde a la ley humana. Y hacía referencia a la ley natural, que comprendía mandamientos divinos insertos desde el nacimiento en la psique de los seres humanos. De tal forma que el conjunto de la humanidad, con incrédulos como los nativos, estaba guiado a través de las leyes naturales. Iguales para todos, y por lo que que la cuestión indígena tenía que estar litigada en unas leyes que comprendiesen al conjunto.³²⁴

323 Miguel Anxo Pena González, «Voluntarismo en la escuela de Salamanca», *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 71, n.º 163 (2022): 130.

324 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 61.

En conjunto, el ser humano era capaz en las enseñanzas de Aquino «[...] de consultar y seguir la ley que está “inscrita en sus corazones” [...]». La ley natural inscrita ordenaba o preceptuaba las acciones a efectuar por el ser humano, que se traducían en llevar a cabo la bondad o la virtud y salvaguardarse del mal. Una ley natural en los principios tomistas que era existente únicamente en el hombre y su intelecto, y divinamente inscrita. La naturaleza humana de ningún modo estaba subordinada a ser o no cristiano.³²⁵ La idea de ley natural facilitó en este sentido una bisagra para articular y tratar nudos de las sociedades más allá de la ley divina. También, del dominico el futuro jesuita más que probablemente aprendió que sobre la capacidad racional de los nativos que en su caso:

«[...] En realidad no son dementes, sino que tienen cierto orden en sus cosas, pues tienen ciudades establecidas ordenadamente, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, industrias, comercio y todo ello requiere uso de razón; tienen, asimismo, una forma de religión. No yerran en las cosas que son evidentes a los demás; lo que es un indicio de uso de razón. Dios y la naturaleza no fallan en lo que es indispensable para la mayor parte de la especie. Ahora bien, lo principal en el hombre es la razón, y es inútil la potencia que no se reduce al acto. Hubieran estado tantos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, puesto que hubieran nacido en pecado y no tendrían el bautismo ni uso de razón para indagar lo necesario para la salvación. Por eso creo que el hecho de que nos parezcan tan retrasados y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotras vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales».³²⁶

En pocas palabras, de la afirmación de Vitoria destacaba el hincapié puesto por el dominico en la incapacidad de las sociedades indígenas en el empleo de forma conveniente de su capacidad racional, consecuencia de la «[...] mala y bárbara educación [...]». Y que «[...] también entre nosotras vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales», su crianza por decirlo en otros términos. Y la analogía del intelectual de los nativos con los campesinos

325 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 2: The Age of Reformation*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978). 166.

326 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 72.

cristianos, calificados de rusticidad por su falta de civilización o incultura y analfabeto, siendo así socialmente similares. Desde luego ningún individuo de la era adujo que los campesinos, en consecuencia, eran susceptibles de conquista siguiendo el caso indiano.³²⁷

El «bárbaro» desempeñaba una función bastante concreta en Vitoria y sus homólogos intelectuales coetáneos o sucesores de su línea culta, Nóbrega entre tantos. Un concepto maleable «[...] según las necesidades concretas del que la usaba. No obstante, el elemento que todos los usos tenían en común era la implicación de inferioridad», consecuencia a fin de cuentas de la racionalidad de la que disponían en el momento histórico en cuestión.³²⁸

En su defensa de los nativos Vitoria señalaba que los pueblos amerindios en el uso de la razón ciertamente «[...] algunos son esclavos por naturaleza, o sea, para quienes es mejor servir que mandar». Y como prueba «[...] si hay gentes de tal naturaleza, lo son sobre todo estos indios, que realmente poco parecen distar de los brutos animales [...], ineptos para el gobierno». Aunque el intelectual finalmente matizó tal primera apreciación.³²⁹

En caso de impedimentos por parte amerindia a las actividades evangelizadoras, «precediendo las oportunas declaraciones para evitar el escándalo, pueden predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente y, si es preciso, acudir o declarar la guerra por este motivo, hasta que den facilidades y seguridades para predicar el evangelio».³³⁰ La presencia en el continente indiano se fundamentaba en el *ius communicationis* y el *ius peregrinandi*, por los que existía un derecho para desplazarse, establecerse y mercadear de manera sin obstrucción de amerindios o incluso soberanos cristianos. El dominico sostuvo que «[...] al principio del mundo,

327 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 72.

328 Pagden, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, 36-37.

329 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 63-64.

330 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 106.

como cosas eran comunes, era lícito a cualquiera dirigirse y emigrar a cualquier país quisiera. Ahora bien, no se ve que al repartir los bienes haya desaparecido este derecho, pues nunca la intención de las gentes fue destruir mediante dicha repartición las mutuas relaciones humanas [...].³³¹

El pensador salmantino en contraste con los evangelizadores o viajeros llegados al continente americano evitaba el punto de vista de deslumbramiento hacia los pueblos nativos característico de 1492, 1500 o 1549. Como producto de la ignorancia invencible vivida por parte de las sociedades indígenas que no conocían o recibida noticia alguna de la «buena nueva», y que era remediable a través de una educación bajo patrocinio de las autoridades coloniales religiosas y seculares. Para Vitoria los amerindios actuaban de forma pecaminosa, aunque tal comportamiento no implicaba una disminución en su *dominium*, un hecho que superaba las fronteras culturales e intelectuales a la hora de aceptar la condición de humanidad general:

«El dominio natural es don de Dios, lo mismo que el civil y aún más que el civil, pues el civil parece ser de o humano. Luego si por ofender a Dios el hombre pierde su dominio por la misma razón perdería también su dominio natural. Ahora bien, la conclusión es falsa; y se prueba: El pecador no pierde el dominio sobre sus propios actos y sobre sus propios miembros, Luego tiene derecho a defender su propia vida».³³²

Como consecuencia para los amerindios: «[...] que los bárbaros ni por el de infidelidad ni por otros pecados mortales se hallan impedidos de ser verdaderos dueños, tanto en el ámbito público como en el privado, y que por este título no pueden los cristianos apoderarse de los bienes de su tierra».³³³

Vitoria como todos los misioneros de las diferentes órdenes con rumbo a América observó en los nativos, según expresa Pagden, «[...] una especie de niño completamente desarrollado que tiene todas las facultades racionales, pero potenciales, en vez de actuales. Era necesario educar a los indios para que percibieran

331 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 99-100.

332 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 65-66.

333 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 69-70.

lo que otros hombres perciben sin esfuerzo, para que aceptaran lo que otros hombres consideran axiomático sin ninguna reflexión previa».³³⁴ Vitoria aun así puso en duda e impugnó la visión de los pueblos nativos bajo un estado de esclavitud natural. Aduciendo que, «y sería inicuo negar a éstos, que jamás nos hicieron injusticia alguna, lo que concedemos a los sarracenos y judíos, enemigos perpetuos de la religión cristiana, a los cuales no negamos que tengan dominio sobre sus cosas, que no sean de las ocupadas a los cristianos».³³⁵

Y que respecto al poder de la Santa Sede aquel no era absoluto, puesto que «[...] aunque los indios no quisieran reconocer ningún dominio al papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes y territorios». La complejidad y contraste de Vitoria que se proyecta en América reside en que reconocía a los pueblos nativos su *dominium* e independencia frente a las injerencias europeas. Si bien apuntaba a que el *dominium* indígena era susceptible de anulación con el objetivo de propiciar su inclusión al *populus christianus*. Vitoria en este sentido muestra un razonamiento determinado a través de un contrapeso argumental basado en la defensa de los nativos junto a la premura espiritual y verdad absoluta de hacer extensiva las creencias del cristianismo.³³⁶

No obstante, pese a la existencia del menester de extender la fe Vitoria consideró esta no una razón válida para proceder a su sometimiento. Así, si bien «[...] por más que se haya anunciado a los indios la fe de modo convincente y suficiente, y no la hayan querido recibir, no por eso es lícito hacerles la guerra ni despojar-los de sus bienes». A fin de cuentas, para el dominico la libertad y la voluntad eran la bisagra sobre la que se asentaba la fe: «[...] creer es un acto de la voluntad. [...] el temor vicia mucho el acto voluntario [...] y es un sacrilegio acercarse a los misterios y

334 Pagden, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, 147-148.

335 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 72.

336 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 84.

sacramentos de Cristo sólo por temor servil». Unas reflexiones entre tantas que serían matizadas con el inicio de las actividades evangelizadoras en el continente.³³⁷

Los europeos no podían recurrir a la guerra pese que los nativos en su condición y cualidad eran «[...] por naturaleza miedosos y, por otra parte, apocados y cortos de alcances [...]». En todo caso, los europeos habían de protegerse: «[...] sin duda sería lícito a los españoles defenderse guardando la moderación de una justa defensa, y no sería lícito ejercer contra ellos otros derechos de guerra, como matarlos o saquearlos».³³⁸ En lo que Vitoria insistió partiendo de las palabras neotestamentarias y la necesidad de salvar a los propios amerindios que «[...] los cristianos tienen derecho a predicar el evangelio en el territorio de los indios». A los europeos correspondía un papel de baqueanos: «[...] incumbe a los cristianos corregirlos y orientarlos; más aún, parece que están obligados a ello».³³⁹

También, en interés de la fe cristiana Vitoria establece resultaba pertinente que en caso de que «[...] una buena parte de los indios se hubiera convertido a Cristo, sea por medios lícitos o ilícitos, con el empleo [...] de amenazas o [...] terror o [...] sin cumplir las condiciones [...], mientras fueran en realidad cristianos podría el papa con causa razonable, pídaselo ellos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros no cristianos». Sin embargo, tal consideración era extensible a la inquietud de si la fe y su presencia territorial era puesta en peligro en América.³⁴⁰

En el pensamiento vitoriano, en absoluto era permisible en relación con las sociedades indígenas el forzarles hacia el cristianismo. No obstante, Vitoria aseguraba que las prácticas contra la ley natural y que ponían en riesgo la fe, con la antropofagia como ejemplo más evidente, en tal caso sí era válido el empleo de la imposición o compelerlos a fin de reconducirlos a un estado de correcta ley natural. Vitoria sostuvo que en los casos «[...] la tiranía de los mismos caciques de los indios o sus leyes

337 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 92.

338 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 103.

339 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 105.

340 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 108.

tiránicas en daño de los inocentes, el sacrificio, por ejemplo, de hombres inocentes [...] con el fin de comer su carne» podían las autoridades sin mediar la Santa Sede «[...] prohibir a los indios tan nefastas costumbres y ritos, porque pueden defender a los inocentes de una muerte injusta». ³⁴¹ Según él mismo acaba concluyendo, «[...] se puede obligar a los bárbaros a desistir de semejantes ritos, y si no quisieren hacerlo, hay causa para hacerles la guerra y emplear contra ellos todos los derechos de la misma». ³⁴²

Vitoria finalmente acaba llegando a la conclusión de que «[...] estos indios, aunque, como se ha dicho antes, no sean del todo dementes, distan, sin embargo, tan poco de los dementes, que no son capaces de fundar o administrar una república legítima y ordenada dentro de límites humanos y políticas». ³⁴³ Así que en beneficio último de los nativos los europeos tenían en su poder la capacidad de «[...] encargarse de su gobierno y nombrarles ministros y gobernadores (puesto que esa deficiencia sigue siempre en pie) para sus pueblos; es más, darles incluso nuevos gobernantes mientras se viera que les conviene». ³⁴⁴ Sin duda, la argumentación vitoriana conduce a resoluciones que potencialmente atentan con las aspiraciones humanizantes respecto de los indios. Aunque suponen para él opciones que resultaban en interés último para las sociedades indígenas, si bien obviamente dichas formas de pensar y actuar hacían caso omiso del punto de vista de las mismas. De esta forma, «[...] Vitoria evidentemente sólo piensa en la libertad de los españoles para predicar el Evangelio a los indios, y nunca en la de los indios [...]». ³⁴⁵

Aquino en su *opera magna* la *Suma teológica* ya trató el asunto de si había que compeler o emplear la fuerza hacia los infieles a fin de entrar en la fe cristiana, llegando a la conclusión de que «[...] ciertamente, de ninguna manera deben ser forzados a creer, ya que creer es acto de la voluntad. No obstante, si se cuenta con

341 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 109.

342 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 101.

343 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 111.

344 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 111.

345 Todorov, *La conquista de América el problema del otro*, 160.

medios para ello, deben ser forzados por los fieles a no poner obstáculos a la fe, sea con blasfemias, sea por incitaciones torcidas, sea incluso con persecución manifiesta. Este es el motivo por el que los cristianos promueven con frecuencia la guerra contra el infiel. No pretenden, en realidad, forzarles a creer (ya que, si les vencen y les hacen prisioneros, deben dejarles en libertad de creer o no creer), sino forzarles a no poner obstáculos a la fe de Cristo». Por otra parte, Aquino igualmente aseguró que pese a la legitimidad de los poderes infieles respecto de sus dominios, tal derecho «[...] puede, no obstante, ser derogado, en justicia, ese derecho de dominio o prelación por sentencia u ordenación de la Iglesia, investida de la autoridad de Dios».³⁴⁶

3. 3. DE SALAMANCA A COÍMBRA

Un período, el salmantino, en definitiva, que incidió de forma considerable en el recorrido de un Nóbrega que más tarde desempolvó y adaptó las ideas de su fase formativa en su actuación y pensamiento, para hacer frente a los retos que llegó a desarrollar la tarea evangelizadora en Brasil. Tras su paso por la Salamanca universitaria de primera mitad de siglo moderno, «[...] nos quais fez grandes progressos» en su universidad según escuetamente relata Franco. Y conociendo de primera mano los debates sobre de la conquista y presencia colonial indiana, Nóbrega continuó con sus estudios en la recién inaugurada Universidad de Coímbra.³⁴⁷

También, como en Salamanca, en la Facultad de Cánones a partir del 7 de noviembre de 1538. Universidad a la que fue a parar también el «Doctor navarro» Azpilicueta, que en la ciudad del Mondego devino en maestro directo de Nóbrega, y uno de los primeros organizadores o representantes de la nueva institución universitaria portuguesa impulsada bajo el reinado juanino. Resulta difícil encontrar motivo a la partida presumiblemente imprevista de Nóbrega de Salamanca hacia

346 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 10, La infidelidad en general, Artículo 10: ¿Pueden tener los infieles autoridad o dominio sobre los fieles?

347 Franco, *Imagem da virtude*, 158.

Coímbra, aunque no hay que descartar como una causa más que probable el seguimiento de los pasos o vínculos forjados con su maestro el «Doctor navarro». En palabras de Franco, una vez más concisamente sobre Nóbrega, «[...] onde teve por mestre o insigne Doutor Navarro, que dizia ele o melhor de seus discípulos», que explicaría en parte tal movimiento de Salamanca a Coímbra.³⁴⁸ A la égida o tras los pasos del «Doctor Navarro» a Coímbra no era hecho insólito, los estudiantes a menudo se orientaban igualmente por el nombre de los maestros más renombrados. E ir a las lecciones de un profesor en concreto fijaba además del aprendizaje el acceso a las redes reunidas en su figura.

Ciertamente, con el traslado de los estudios superiores de la capital del Tajo a la ciudad del Mondego, a la posibilidad de quedarse en el norte de Portugal se añadió a la capacidad atractiva de Coímbra visible en la concurrencia de los profesores venidos de Salamanca al nuevo espacio formativo portugués. Así pues, Nóbrega fue a parar a una universidad de nuevo cuño que estaba experimentando una fama importante y con una fuerte impronta renacentista, y principal institución protagonista de la formación de generaciones sucesivas de hombres de letras que engrosaron la flor y nata política del reino desde el siglo XVI hasta el XIX. Para el Reino de Portugal era imperativo disponer de una institución «[...] de posesiones intelectuales y financieras, donde pudieran formarse espíritus ilustrados, buenos servidores de la Iglesia, su columna gemela, y, al mismo tiempo, universitarios capaces, preparados para asumir las más variadas funciones en el aparato de la Corona, ya sea en la Corte y en las provincias, en los dominios de ultramar y luego en la Facultad». En definitiva, siguiendo una

348 Franco, *Imagem da virtude*, 158. Resulta interesante que entre las dedicatorias en su *Ita quorundam, de Judaeis* «el Doctor Navarro» incluyó al «doutíssimo padre Manuel da Nóbrega, a quem não há muito conferimos os graus universitários, ilustre por sua ciência, virtude e linhagem». Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal, t.1: v.2, A fundação da Província portuguesa, 1540-1560* (Pôrto: Apostolado da Imprensa, 1931), 616.

dependencia de las corporaciones sociales en la línea de la centralización de los Estados absolutistas.³⁴⁹

La también concurrencia en Coímbra de seguidores del itinerario creado por Vitoria durante su proceder universitario hizo que en la esfera intelectual atravesada por la escolástica hubiese finalmente en el Reino de Portugal de una adopción completa de las disputas indianas fraguadas hasta entonces en el Imperio español. En la ciudad del Mondego la concentración de intelectuales oriundos de Salamanca produjo de este modo una constancia de todo el saber acumulado anteriormente. Y que también representó un aditamento en el aprendizaje de Nóbrega. Al maestro de Nóbrega el «Doctor Navarro», uno de entre tantos intelectuales que confluyeron en el Reino de Portugal, habría que sumar una lista de nombres destacados como Luis de Molina, que acabó enseñando en Coímbra y Évora, y Francisco Suárez, afincado en Coímbra, entre otros tantos.³⁵⁰

En Coímbra, Nóbrega finalmente adquirió un año más en Cánones sumados a los cuatro en su paso por Salamanca. Y después de varios años de estudio finalmente se graduó como bachiller en derecho canónico en la misma facultad en 1541, con unos aproximadamente 24 años. Nuevamente, los datos relativos al final de la etapa formativa de Nóbrega vuelven a ser lacónicos más allá de señalar que el futuro jesuita no logró una vacante a través de concurso en la Universidad del Mondego.³⁵¹

De acuerdo con Franco, una vez conseguida la graduación trató de concursar a una plaza de profesor en Coímbra disponiendo incluso con el apoyo de Martín de Azpilicueta, su ya tantos años mentor desde Salamanca hasta Coímbra y el principal apoyo, ya que «[...] como ele era muito gago, não fazia conta de se opor a eles, mas o

349 Franco, *Imagem da virtude*, 158. Brandão y Almeida, *A Universidade de Coimbra*. Luís A. de Oliveira Ramos, *História da universidade em Portugal: t. 2. 1537-1771* (Universidade de Coimbra, 1997), 362.

350 Una buena introducción de los dos filósofos luso-españoles que ocuparon las sendas cátedras portuguesas se encuentra en Calafate y Pimentel, *História do pensamento filosófico português: Renascimento e contra-reforma*, 547-589.

351 Franco, *Imagem da virtude*, 158.

Doutor Navarro o não consentiu. Como sabia o que nele tinha, aconselhou-lhe que se opusesse». A pesar de todo, al final quedó en segundo lugar en el concurso habiendo sido eliminado a causa de su tartamudez, «[...] porque o Reitor estava já inclinado à outra parte, não se lhe deu senão o segundo lugar [...]» dice Franco al respecto.³⁵² Como se ha llegado a afirmar por Vitorino Nemésio:

«Tartamudo y humilde de espíritu, siempre se consideró “la escoria de toda la Universidad”, la basura en todo: en los bancos de la escuela como en los cubículos de la Sociedad, entre la juventud esperanzada de Salmantina y Coímbra entre los padres y Hermanos del Nuevo Mundo. Así, no es de extrañar que, suplicado por el doctor Navarro para que ejecutara sus “oposiciones” a una cátedra, se resistiera fuerte y vergonzosamente. Pero también era manso y obediente».³⁵³

Dice Franco que «continuou o seu estudo em Coímbra algum tempo, e tomou ordens de missa», así que Nóbrega permaneció en Coímbra durante un tiempo indeterminado con sus estudios, que a todas luces fueron los de teología, necesarios para poder ser ordenado padre más tarde. Siendo realistas hay que asumir que frustrada una carrera universitaria como posible profesor a Nóbrega le aguardaba un ministerio diferente, el de la universidad de las almas» por expresarlo de otro modo siguiendo a Serafim Leite.³⁵⁴

Hasta entonces también probaría suerte para acceder al cercano monasterio de Santa Cruz de Coímbra como canonista, sin embargo, sus ambiciones fueron una vez más truncadas por el factor limitador de su constante tartamudez. Precisamente en el año en 1542 en Coímbra particularmente y el resto de Portugal en general el protagonismo pasó a estar ocupado por la naciente Compañía de Jesús, con la llegada el 13 de junio de Simão Rodrigues (1510-1579) a la ciudad. Sería ante Rodrigues, hay que recordar unos de los jesuitas del núcleo inicial parisino de Loyola, que Nóbrega

352 Franco, *Imagem da virtude*, 158. Leite, *Breve itinerário*, 26-31

353 Vitorino Nemésio, *O Campo de São Paulo: A companhia de Jesus e o plano português do Brasil: 1528-1563*, 2. ed., IV Centenário do fundação de São Paulo 2 (Lisboa: Comissão do IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954), 189-190.

354 Franco, *Imagem da virtude*, 158-161. Leite, *Breve itinerário*, 26-31.

en el 21 de noviembre de 1544 se presentó formalmente para formar parte de la Compañía de Jesús, con aproximadamente 27 años.³⁵⁵

¿Por qué Nóbrega se hizo religioso? No se sabe con precisión qué impulsó a Nóbrega a renunciar a su respetable existencia en Portugal máxime atendiendo a sus bien asentados orígenes familiares para metamorfosearse y difundir la fe cristiana en ultramar al servicio del Reino de Portugal. Sus cartas y sus biógrafos más antiguos sugieren que estaba animado por el ideal religioso de la *peregrinatio*, que era el abandono consciente del hogar seguro y protector de uno por causa del Señor, un ideal seguido por muchos individuos antes que él. Aunque durante los años que Nóbrega pasó en Salamanca y luego Coímbra puede que se sintiese cada vez más llamado a una vida espiritual e iniciase un movimiento paulatino hacia su conversión, y sin olvidar que «el Doctor Navarro» fue un firme partidario de la Compañía de Jesús, hecho que pudo desempeñar un papel importante en la decisión final de Nóbrega. Con un «[...] zelo que começou a ferver no seu peito pera coisas de Deus, e do próximo» según Vasconcelos.³⁵⁶

Y según las palabras del propio Nóbrega, «quisera não saber o que quero, mas em todo caso somente quero a Jesus crucificado».³⁵⁷ Lo que sea que estaba pasando en su vida interior, ahora novicio de la Compañía Nóbrega se cree que volvió una vez más a Salamanca no ya como estudiante, sino en «peregrinación». No tanto con un destino en mente sino que más bien como una forma de viaje, y en este aspecto no resulta desechable que regresase a la ciudad universitaria simplemente para poner en orden los documentos de su etapa formativa.³⁵⁸

355 Leite, *Breve itinerário*, 26-31.

356 Vasconcelos, *Chronica da Companhia, Livro primeiro da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, 7.

357 Carta ao padre Simão Rodrigues de Azevedo, Coímbra (¿1545?). Nóbrega, *Obra completa*, 365. Manuel de Nóbrega, Paulo Roberto Dias Pereira (ed.), *Obra completa: edição comemorativa 5º centenário de nascimento (1517-2017)* (Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2017).

358 Franco, *Imagem da virtude*, 158-161. Leite, *Breve itinerário*, 26-31.

Las siguientes noticias relevantes sobre Nóbrega vuelven a situarlo en Coímbra en 1547 con el inicio de la construcción, en términos arquitectónicos, del Colegio de Jesús, fundado con anterioridad en 1542, y primer colegio de la Compañía en Portugal y Europa, cuya misión principal era la de proveer de misioneros para la tarea de evangelización en ultramar. Unos de los hechos más significativos para tales fechas era la destacada propensión de Nóbrega por la labor de predicación del que se destaca su labor de misión rural en la región de la Beira Baixa y la realización del sacramento de la confesión, y según Vasconcelos «[...] ficou a ser verdadeiro molde a todos o que depois o servirão. Suava, cansava, não dormia, por ajudar a qualquer necessitado, ou no espírito, ou no corpo».³⁵⁹ Señaló Vasconcelos acerca de sus expediciones misionales que posiblemente condujeron a su selección como superior para el Brasil:

«Não cabia num só colégio, numa só cidade, zelo tão grande. Saia com licença dos superiores a desafogar em missões por diversas partes do Reino, ainda dos de Galiza, e Castela, a maneira de um santo Inácio, e de um santo Xavier. Partia de Coímbra com um bordão na mão, e Breviário pendurado do braço, sem mais outro viático, caminhando a pé: o vestido mais roto, e desprezível; discorrendo por aqueles lugares, aonde esperava mais fruto, como voz de Deus, feito um pregoeiro do Evangelho, pedindo esmola de porta em porta, e agasalhando-se nos hospitais com os demais pobres de Cristo».³⁶⁰

En el catolicismo moderno temprano «una de las estrategias pastorales más distintivas» esbozadas para el esfuerzo de cristianización «fue la llamada misión en pequeños pueblos y aldeas, que en el siglo XVII se amplió hasta incluir pueblos y diócesis enteros». Existió un completo proyecto con su estructuración y método

359 Leite, *Breve itinerário*, 37-39. De esa experiencia Franco recogió el testimonio positivo de Nóbrega en su labor a pesar de su tartamudez: «Dia da nossa Senhora da Visitação preguei a muito concurso de gente, e o contentamento meu, e do povo: ao domingo também, e melhor, que nunca; foi de maneira honrado já, e lançavam-me bênçãos, por onde ia». Franco, *Imagem da virtude*, 164. Vasconcelos, *Chronica da Companhia, Livro primeiro da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, 7.

360 Vasconcelos, *Chronica da Companhia, Livro primeiro da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, 9-10. Carta ao padre Simão Rodrigues de Azevedo, Coímbra (¿1545?). Nóbrega, *Obra completa*, 365. Carta da Guarda, 31 de julio de 1547, Coímbra. Aos padres e irmãos de Coímbra. Nóbrega, *Obra completa*, 365. Carta de Sanfins, 18 de junio de 1548. Ao padre Manuel Godinho, Coímbra. Nóbrega, *Obra completa*, 369-372.

destinados a su puesta en práctica, «estas misiones incorporaron un programa cuidadosamente diseñado, incluso muy elaborado, de predicación, catequesis, confesión y fundación o reforma de cofradías; podría involucrar a varios “misioneros” en el mismo lugar durante un mes o más». ³⁶¹

Y la Compañía y sus integrantes «estuvieron entre los primeros, si no los primeros, en desarrollar esta institución y fueron extremadamente influyentes en su evolución». La praxis evangelizadora contemplaba una disposición y organización de acuerdo con las diferentes horas del día y los tiempos de cura a todas las edades: «Por la mañana predicaban. Al anochecer, con los niños reunidos a su alrededor, caminaban», declamando «el catecismo, hasta que llegaban a la iglesia, donde disertaban. En momentos convenientes escuchaban confesiones de hombres y mujeres». Finalmente, previo abandono del lugar seleccionaba a un individuo leído, y le daban el libro de catecismo y luego le indicaban cómo enseñarlo». ³⁶²

Además de estar dedicado a quehaceres religiosos en el norte de Portugal, también trató de llevar a cabo una peregrinación hacia el principal centro devocionario y religioso en la Península fuera de Portugal, Santiago de Compostela. El conjunto de su andadura en Portugal en el que la jerarquía de la Compañía de Jesús lusa le confió labores de diversa índole a todas luces actuó como un acondicionamiento directo o de una preparación por expresarlo de algún modo. A una cota mucho más baja de forma evidente, de todo el proyecto venidero inaugurado a través de la puesta en marcha de la misión en una América aún desconocida entonces.

Hay que insistir nuevamente en la cooperación de la Compañía con los representantes de la esfera secular a la estela de los pasos de la asistencia que la Corona de Portugal brindó al proyecto ignaciano y sus miembros. Y por la que los integrantes de la Orden desarrollaron un papel protagonista como ejecutores para propiciar la presencia de Portugal.

361 O'Malley, *The First Jesuits*, 127.

362 O'Malley, *The First Jesuits*, 127.

Precisamente, en el Reino de Portugal la concurrencia de los religiosos tuvo lugar con la finalidad última de consolidar la ortodoxia católica y papal el por medio de la misión y el modelo de virtud frente a la Reforma, y en América el proyecto se articuló insertado en la difusión de la fe cristiana y en el difícil trabajo aparejado de establecer las bases para un entendimiento de los pueblos nativos. Según las palabras de Franco:

«Neste tempo, que o padre Nóbrega discorria em missam na província da Beira, determinou El-Rei dom João o Terceiro com os superiores da Companhia mandar padres ao Brasil, assim pera ajudarem aos portugueses, como pera converter à nossa fé os brasis. No ano de 1549 havendo de ir por primeiro governador daquele novo estado Tomé de Sousa, pedi El-Rei dessem-lhe pera ir com ele ao padre Manuel de Nóbrega, por haver da sua virtude, i letra cabal satisfação pera tudo, o que era serviço de Deus, i do El-Rei».³⁶³

De esta manera, rozando mediados de siglo XVI Nóbrega estaba provisto de un consolidado cuerpo tanto empírico como intelectual adquirido a lo largo de su experiencia en los ambientes cultos de la Península. Y sumado al inicio de su camino religioso en la Compañía a través de sus primeras misiones por el Reino, finalmente emprendió la travesía rumbo a Brasil al mando de la primera misión jesuita a las Indias junto a cinco compañeros jesuitas. ¿Qué pensó Nóbrega sobre su nombramiento para la tarea de superior de la misión de Brasil? Al parecer él mismo reconoció más tarde a su maestro en Salamanca y Coímbra, «[...] me espanto escolher-me a mim que era a escória de toda essa universidade no saber e muito mais na virtude».³⁶⁴

3. 4. MANUEL DE NÓBREGA Y EL DESARROLLO DE LA MISIÓN (1549-1556)

A comienzos del 1549, en concreto el día 1 de febrero, finalmente Nóbrega zarpó con el viento rumbo a Brasil en la flota del primer gobernador general Tomé de Sousa con la autoridad de superior de la misión. En ese marco, por una parte, como superior de la misión era encargado tanto de los amerindios como luso-brasileños de la colonia.

363 Franco, *Imagem da virtude*, 165.

364 Carta ao doutor Martín de Azpilicueta Navarro, Coímbra, Salvador, Bahía, 10 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 73.

Por otra parte, responsable como una suerte de primero entre iguales de los jesuitas mientras no se materializase una circunscripción en términos de la Orden de la colonia. Y punto de conexión entre los demás evangelizadores jesuitas embarcados.

Al frente del primer contingente de seis hermanos y padres de la Compañía de Jesús para las tierras americanas, incluido él mismo, para llevar la primera evangelización siguiendo la arraigada tradición de la Orden al respecto. En este sentido, junto a los hermanos Diogo Jácome y Vicente Rodrigues; y junto también a los padres Juan de Azpilicueta Navarro, que como a primera vista dejaba traslucir su nombre era un allegado de su eterno maestro el «Doctor Navarro»; y finalmente con Leonardo Nunes y António Pires.³⁶⁵

La fecha de 1549, con la llegada de la expedición en el día de 29 de marzo a Bahía de Todos los Santos, señaló evidentemente la intensificación de la presencia territorial portuguesa en América tal como se ha aludido más arriba con el establecimiento del primer gobierno general. Y de una forma particular el proceso de evangelización que mediante la compañía experimentó una ampliación destacable. Una consecuencia directa de la primera política real emprendida por la Corona portuguesa para su colonia en tal data, poniendo en marcha el principio misionario itinerante de la Compañía. En definitiva, tanto la formación de una entidad política como el del inicio de la pretendida viña en la colonia.

Hay que insistir en que a partir de 1549 como punto de arranque Nóbrega y todos los sucesivos jesuitas tras sus pasos apostólicos desde Anchieta hasta Vieira y el siglo XVIII, como Salamanca y Vitoria y los misioneros con el Imperio español indiano, en

365 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 55. El segundo contingente jesuita para Brasil tampoco se demoró y en 1550 tuvo la segunda expedición de la Compañía a la colonia de Brasil. Con todo, las expediciones a la colonia estuvieron sujetas a la inconstancia del aparato estatal, en especial los retardos administrativos, y numerosos regulares aguardaron mucho en Lisboa expectantes ante la ocasión para levar anclas. Por ejemplo, la tercera expedición no partió hasta 1553 con el segundo gobernador general de la colonia Duarte da Costa, y al mando Luís da Grã, junto a los padres Ambrósio Pires y Brás Lourenço, y los hermanos António Blásquez, Gregório Serrã, José de Anchieta, y João Gonçalves.

absoluto acudieron a evangelizar el Brasil para poner en entredicho con tal actuación la presencia portuguesa. O, especialmente, el papel de la Corona y el Imperio en su única posesión en el continente americano.³⁶⁶ Al contrario, si acaso los expedicionarios jesuitas en su proceder «completaron armoniosamente la administración [...]», y Nóbrega particularmente «[...] obedeció al sentimiento colectivo, trabajó por la unidad de la colonia». Tal como ya apuntó Capistrano de Abreu, afanándose por lo que consideraron ellos un bien común, en el que la evangelización debía ser la brújula principal de todos los procederes.³⁶⁷

Los evangelizadores de la Orden interpretaron siempre la presencia de Portugal como un hecho cardinal irrefutable, al fin y al cabo, la Corona disponía de la prerrogativa de andar en el espacio indiano. Aunque obviamente siendo su postura distinguida por la defensa de la racionalidad de las sociedades indígenas y en contra de todos los abusos realizados contras las mismas. Llevados a cabo por la sociedad luso-brasileña y testimoniados por los ojos de la Orden en la colonia. Un aspecto compatible todo el tiempo con su visión de un orden jerarquizado absolutamente, que contemplaba la subordinación de los indios a la Corona en particular, o el espectro social portugués en general.³⁶⁸

366 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 55. Acerca de los detalles del viaje de la expedición de Tomé de Sousa en 1549 incluida la perspectiva espiritual y simbólica de la travesía atlántica hacia la viña del Brasil véase Serafim Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil (Séc. XVI - O Estabelecimento)* (Lisboa; Rio de Janeiro: Livraria Portugalia; Civilização Brasileira, 1938), 17-31. Y Leite, *Breve itinerário*, 51-53. Para un cuadro de las epístolas de Nóbrega y también sobre su figura véase João Adolfo Hansen, «O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega: 1549-1558», *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.º 38 (1 de julio de 1995): 87-119. João Adolfo Hansen, *Manuel da Nóbrega*, Coleção educadores (Recife, PE: Editora Massangana, 2010).

367 João Capistrano de Abreu, *Capítulos de história colonial: 1500-1800* (Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1998), 57.

368 El imaginario del ordenamiento social del Reino era justamente el de una heterogeneidad escalonada jerárquicamente. Véase António Hespanha, *Imbecillitas. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime* (Sao Paulo: Annablume, 2010).

No se trató de una cuestión la de la legitimidad de la presencia lusa y su control de Brasil de un tema de grandes controversias en la Orden. Y existió una acogida favorable a las pretensiones de Portugal sobre su lote del continente. Del dominio de la Corona sobre las comunidades indígenas. Los evangelizadores del hábito negro seguramente sí fueron a celar en la difusión de la fe con un gran interés, que era la justificativa del Reino en el Nuevo Mundo. A la que buscaron dar cumplimiento por todos los medios.

La exaltación de la Corona por los misioneros desde 1549 fue prácticamente generalizada, sin censura alguna de la autoridad de esta en la colonia explícitamente por lo menos. En este sentido, la alabanza hacia la Corona fruto de la relación especial con la Orden iniciada en el transcurso del reinado juanino fue una forma perfecta para persuadir a la primera de los objetivos individuales de los misioneros o de la Orden en general en el desempeño de ultramar y la América portuguesa de manera más particular. Aprovechando así las cartas para incidir a sus destinatarios metropolitanos en las instancias de poder singularmente. A fin de cuentas, la simpatía hacia la Corona era imperativa, más si de acuerdo con el cobijo del patronato la Corona de Portugal asumía la obligación de asegurar material y políticamente a los evangelizadores. Y que en todo momento requería una alta armonización de los designios del monarca y los religiosos.

En realidad, en calidad de fiel servidor de la Corona, un destacado vasallo en el que su Compañía y labor era económicamente sustentada más allá del Atlántico por la Corona le concernía también al misionero de la Orden de 1549 y en adelante contribuir al establecimiento real en la colonia. Todavía más, el asegurar y reforzar la concurrencia de Portugal en la tierra mediante su misión singular.

La figura de Nóbrega ocupó un lugar privilegiado en la colonia portuguesa y la conquista espiritual, primero en calidad del representante de más alto nivel de la atención jesuita en las Indias occidentales por el momento y su dirección de esta. Pues

a la América española tardaron prácticamente unas dos décadas más en llegar, y hasta finales del decenio de 1560 no empezaron a aparecer en sus puertos.

No se trataba de un monopolio simplemente por la inexistencia de competitividad en las actividades evangelizadoras por las demás órdenes, sino resultado también de la exclusividad y el favor dispensado por parte de la Corona para hacer factible la evangelización en la colonia especialmente desde el punto de vista material. La colaboración entre gobierno general y jesuita resultaba inevitable en la medida que ambos poderes buscaban el propósito de concitar y reformar la sociedad indiana, tanto los luso-brasileños, así como amerindios.

Para la Corona de Portugal, los jesuitas además fueron desde un primer momento en el Brasil siguiente a las capitanías sus principales representantes en el desarrollo espiritual de la colonia y de sus súbditos tanto amerindios como luso-brasileños. Y de también la llegada de una forma consolidada de la espiritualidad inherente a la ideología de la expansión de Portugal a la colonia. En realidad, prácticamente todas las inquietudes de la Corona para su colonia indiana estaban estrechamente relacionadas con la problemática del binomio colonos e indígenas, en otras palabras, su resolución garantizaba la prosperidad de la colonia y del Imperio en último término. Adicionalmente, el análisis político asumido por la Corona de Portugal de una inviabilidad a la hora de controlar todo el inmenso espacio colonial de Brasil únicamente a través de las armas, facilitó una vía de apaciguamiento en la que los evangelizadores de la Orden fueron sus principales adalides y protagonistas. Inicialmente, en el análisis de Nóbrega y los demás ignacianos eran los abusos de los colonos previo a la entrada real y religiosa en la colonia que provocaban la extensión de conflictos entre luso-brasileños e indígenas.

Siempre que se tenga en cuenta que la presencia jesuita en absoluto representó de forma única un instrumento en manos de la Corona que se valió de la misma a fin de cimentar la presencia en la colonia. En otras palabras, la evangelización como un

fundamento más en la expansión del Reino y casi de forma excluyente en la cuestión amerindia haciendo de la Compañía una mera asistencia o intendencia indiana.

Como ha apuntado Luiz Sabe, el papel en Brasil de la Compañía, a ojos de la Corona por lo menos, «[...] se transfiguró como una medida práctica capaz de hacer que los indígenas se acomodaran en la sociedad conquistada [...]», y que así «[...] prescindía del uso de la fuerza militar de conquista y que [...] cumplía con el deber salvador de un monarca cristiano [...]». De esta forma, en la América bajo control de Portugal «[...] los indios cristianos vivían como hombres libres capaces de aceptar la nueva realidad, política y social impuesta por los conquistadores y, principalmente, para participar en la lucha colonial». Un actor central los jesuitas, pese a que su predominio no el único en la medida que hay que tener en cuenta que la Corona siempre pudo apoyarse en segundo lugar también en el clero secular y la Inquisición desde el punto de vista de la esfera espiritual.³⁶⁹

Entendiendo en este caso la política de la Corona como resultado no de un repertorio podría afirmarse exactamente preciso y uniforme desde la cúspide. Sino más bien derivado de una escena de contiendas y ebullición en la que los representantes sociales buscaban forzar los enfoques propios buscando la intervención favorable y última de la Corona. Si bien las instrucciones de la Corona eran evidentes, la lectura de estas y encaje en la colonia estaba sujeto a diversos elementos, en especial la capacidad de presión de los intereses de carácter local, del que la Orden era uno más.

Y finalmente también Nóbrega brilló como personalidad central en la que confluyó el trato con los principales actores coloniales, fuesen tales personalidades religiosas o seculares, representantes directos del poder de la Corona portuguesa, o bien miembros de las sociedades amerindia y luso-brasileña. E igualmente como el primer protagonista de la aplicación de todo el saber acumulado en Salamanca y

³⁶⁹ Sabe, *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*, 350.

Coímbra en América. Un elemento relevante en vista de que el desembarco de 1549 en Brasil significó para la Compañía ensayar de forma autónoma toda la concreción del apostolado a llevar a cabo, dada la novedad tanto de la propia Orden como institución como a nivel de colonia. Si bien más allá de la experiencia inicial la demora fue de casi diez años en lo que se refería a establecer un programa definido de actividad misional, que fuese idóneo en sobrepasar las dificultades entre sociedades escasamente vertebradas política y socialmente, así como dispares.

Desde la llegada al Brasil y su desembarco en la Bahía de Todos los Santos, en la que se erigió Salvador de Bahía a partir del núcleo urbano de Vila Velha establecido ya en la década previa en tiempos del capitán-donatario Francisco Pereira Coutinho, la flamante capital colonial fue el principal centro de difusión de sus diversas actividades misionales brasileñas. Siendo la nueva capital de Brasil pronto transformada a ojos de la Corona y los jesuitas de 1549 en palabras de Dauril Alden en la hermana brasileña de Goa.³⁷⁰ En tal aspecto, la ciudad de «[...] Bahia é cidade d'El-Rei, e a corte do Brasil; nela residem os Srs. Bispo, Governador, Ouvidor-Geral, com outros oficiais de justiça de Sua Majestade; [...]» sintetizó el jesuita Fernão Cardim (1540-1625).³⁷¹

Como en la metrópoli y la secular Reconquista, o el conjunto de las metrópolis peninsulares dada la afinidad ibérica, en las Indias el orden del espacio de las nuevas ciudades o núcleos poblacionales buscó responder a los menesteres de la ocupación territorial. En asentarse o colonizar y escudar el territorio. A la par que sostener el cambio cívico y religioso entre las comunidades nativas, y que pasasen a existir urbanamente. Como la América española, el establecimiento urbano era cardinal en el momento de controlar el territorio y adaptar o convertirlo a las necesidades de los colonos. Con las divergencias evidentemente entre las gamas y heterogeneidad comerciales, culturales, religiosas y sociales, de la capital del índico portugués con la

370 Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, 71.

371 Fernão Cardim, Ana Maria de Azevedo (ed.), *Tratados da terra e gente do Brasil*, 1a ed, Outras margens (Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos portugueses, 1997), 217.

ciudad atlántica. Una suerte de llave de la colonia para programar y escalar el control real del espacio y aumento del territorio. De la misma forma que en el caso del *Estado da Índia* en la cuenca del Índico la principal base de la acción colonial e imperial de la Corona portuguesa en el continente, y de la irradiación misional en Brasil tierra adentro. En suma, los centros urbanos actuaron como unos de los métodos y organismos esenciales para la conquista. Desde estos, se desplegaba el poder de las autoridades con la Corona al frente y sus autoridades delegadas, y también las instituciones religiosas.

Por otra parte, a propósito de la ciudad sede del gobierno general, no era una casualidad meramente simbólica el nombre cargado soteriológicamente de Salvador, para una urbe a su vez localizada en la Bahía de Todos los Santos. Mostrando, así como punto de arranque el empeño salvífico de la empresa de la Compañía y del gobierno general en todo el espacio brasileño. La evangelización era extensible además de las sociedades indígenas al propio territorio. Bahía como Goa era una capital con la misma estela para configurar una mimesis religiosa y social de la metrópoli.³⁷²

Para los jesuitas de 1549, sus creencias más tácitas fueron que el motivo cardinal para estar en la colonia americana tanto por su parte como de Portugal era el de la evangelización. Una actividad por la vía pacífica con una finalidad salvífica hacia los amerindios. A pesar de que una de las principales problemáticas en la colonia se produjo como resultado de la frustración general en no conseguir mantener las actividades misionales en el eje central de la concurrencia de Portugal en Brasil. No obstante, fue innegable que más allá del componente evangelizador la presencia imperial en construcción de Portugal en Brasil fue alentada gracias a una ambición voraz. Por bienes más bien no de bienaventuranzas, sino de riquezas temporales, suscitando que la primera preocupación intercambiase su importancia con la segunda

372 Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, 71. Ronaldo Vainfas y Juliana Beatriz de Souza, *Brasil de todos os santos* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000).

en la sociedad luso-brasileña. Un hecho que la Compañía, así como la Corona, más que probablemente la segunda tanto a instancias y obstinación de la primera, tratasen de parcialmente equilibrar o revertir en la correlación evangelización e intereses económicos. De hecho, la Corona portuguesa jamás renunció al aprovechamiento de los recursos indios, como tampoco la Orden realmente, incluida la necesaria fuerza de trabajo indígena para fortalecer la colonia y su Imperio.

Una vez desembarcado, Nóbrega en su atisbo inicial definible de *annus mirabilis*, experimentó una impresión óptima de Brasil. En este sentido, hasta podría decirse sobrecargada de gran entusiasmo sobre el nuevo espacio inaugurado ante él. Un espacio del que informó: «A terra cá achámos-la boa e sã. Todos estamos de saúde, [...] mais sãos do que partimos».³⁷³ Paralelamente a la ocupación religiosa asomó un deslumbramiento rápidamente transformado, si bien fuese puntual en la correspondencia jesuita, en asombro edénico. De énfasis por parte del jesuita en los profusos recursos que brindaba la tierra a los viajeros desembarcados. Con un Brasil en este sentido de clima benigno, riqueza de la fauna y flora, comparable al pasado clásico y la metrópoli, etc. que haría bien a la Compañía y sus labores misionales, y por supuesto a Portugal y los intereses del Reino. En palabras del propio Nóbrega la escena brasileña paradisíaca era:

«É muito sã e de bons aires, de tal maneira que com ser a gente muita e ter muito trabalho, e haver mudado os mantimentos com que se criaram, adoecem muito poucos, e esses, que adoecem, logo saram. É terra muito fresca, de inverno temperado, e o calor do verão não se sente muito. Tem muitas frutas e de diversas maneiras, e muito boas, e que têm pouca inveja às de Portugal. Morre no mar muito pescado e bom. Os montes parecem formosos jardins e hortas, e certamente nunca eu vi tapeçaria de Flandres tão formosa, nos quais andam animais de muitas diversas maneiras, dos quais Plínio nem escreveu nem soube. Tem muitas ervas de diverso cheiro e muito diferentes das de Espanha, e certamente bem resplandece a grandeza, formosura e saber do Criador em tantas, tão diversas e formosas criaturas».³⁷⁴

373 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahia, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 59.

Teniendo presente el azar histórico de Brasil, con un interés más tardío sobre el territorio en comparación a la América española, el conocimiento disponible para Nóbrega y los jesuitas era escaso. Y más seguramente por autores ajenos al espectro religioso de la presencia en la colonia, teniendo acceso al relato del descubrimiento de Vaz de Caminha de 1500 y los relatos de viajes sucesores. Unas obras de las que Nóbrega tampoco en tal aspecto alejó su narrativa en lo que se refería a cómo asimilar o digerir Brasil y su panorama. Y que previo al desembarco de 1549 del regular no resulta descartable su uso con el objetivo de preparar la confluencia con Brasil y los indios. Igualmente, los relatos anchietanos futuros, así como de importantes plumas posteriores también testimonios del Nuevo Mundo portugués como Fernão Cardim y Simão de Vasconcelos, fueron paradigma de la Orden en la cimentación de un punto de vista afín. De un imaginario positivo de la tierra de Brasil para la Compañía y el Reino.

Un encomio más para bregar también en la atracción de misioneros para la colonia y las necesidades religiosas de la Orden. En este aspecto, «la naturaleza edénica, la humanidad demonizada y la colonia vista como purgatorio fueron las formulaciones mentales con las que los hombres del Viejo Mundo vistieron a Brasil en sus primeros tres siglos de existencia [...]». La impresión edénica por así expresarlo de Nóbrega o de los del hábito negro de Brasil atravesó una primera etapa y faceta caracterizada por el ilusionismo sobre la colonia nueva. Y en una segunda de agitado deterioro ante las dolencias halladas tanto en las cualidades humanas de los indios como de los luso-brasileños. No obstante, siempre con la aptitud y posibilidad

374 Carta ao doutor Martín de Azpilicueta Navarro, Coímbra, Salvador, Bahía, 10 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 74. Un capítulo aparte, aunque compatible en todo momento fue el interés pronto desde 1549 por los misioneros de la Orden en relación con la acumulación de saberes y que confirió a numerosos misioneros una segunda ocupación a la de la conversión de los indios. Véase Serafim Leite, *Artes e ofícios dos Jesuítas no Brasil, 1549-1760* (Lisboa: Edições Brotéria, 1953).

presentes para la Orden. De poder labrar en la colonia una evangelización de almas desde el punto de vista religioso.³⁷⁵

Acerca ya de su misión religiosa más imperiosa a desarrollar en la colonia indiana, las primeras informaciones de Nóbrega y el núcleo inicial de jesuitas arribado con él relatan que focalizaron sus esfuerzos en la misión del cuidado espiritual entre los primeros colonos luso-brasileños de Salvador de Bahía y el *hinterland* soteropolitano que demandaban su atención. Pues según notificó en primer lugar el jesuita: «Eu prego ao governador [...], e o padre Navarro à gente da terra». Una «gente» que incluía los escasos residentes de Salvador y la «gente» mestiza o nativa del célebre naufrago tropicalizado Diogo Álvares «Caramuru», que facilitó y preparó el recibimiento de la expedición de 1549.³⁷⁶

Y en segundo lugar desde luego en su anhelada evangelización de las sociedades amerindias empezando por las *aldeias* de los amerindios tupí-guaraní de Bahía y la costa de Brasil. Y referidas por primera vez y desde entonces por el jesuita tanto bajo el epíteto de los «negros» de la tierra. O, general y simplemente, como el «gentío» e «indios» o los «índios desta terra». Asumiendo tempranamente el jesuita de tal modo

375 Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial* (São Paulo: Companhia das Letras, 1986), 84-85. También véase la obra sugerente de Fernando Cervantes, *El Diablo en el nuevo mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica* (Barcelona: Herder, 1996). Fernando Cervantes y Andrew Redden, eds., *Angels, Demons and the New World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

376 Diogo Álvares Correia, más conocido como *o Caramuru*, fue uno de los más notorios *lançados* o naufragos de Brasil de los albores del siglo XVI, en este caso en el área de Bahía. Un espacio en el se ganó la amistad del jefe tupí-guaraní local y llegando posteriormente a casarse con su hija, llamada tras su conversión Catarina Álvares Paraguaçu. En la década de 1530 ayudó a la expedición de Martim Afonso de Sousa en su paso por la costa baiana, y una década más tarde procedió de igual forma con Tomé de Sousa y la fundación de Salvador, así como entablando una relación cordial con los jesuitas incluido Nóbrega. El segundo naufrago más conocido fue João Ramalho, que se había instalado en el espacio meridional de la meseta paulista también a comienzos de siglo. Igualmente se había casado con Bartira, convertida con el nombre de Isabel, y la hija del jefe Martim Afonso Tibiriçá. Nóbrega y los jesuitas entrarían en contacto con Ramalho en 1553 en el de Piratiniga en la capitania de São Vicente delineando primero un cuadro desfavorable de la figura, si bien con el tiempo la visión sobre él se invirtió.

un léxico de la conquista acusado ciertamente, aunque impreciso también al mismo tiempo. Siendo la contraposición posiblemente entre los «negros» de la tierra o indígenas esclavizados con el «gentío» del *sertão* todavía sin bautizar o fuera de un dominio total de la sociedad luso-brasileña.³⁷⁷ Los del hábito negro en este primer medio siglo desde 1549 hicieron trato sobre todo con las comunidades de la familia lingüística tupí-guaraní. A partir aproximadamente desde el norte en Pernambuco y el centro bahiano en dirección sur atravesando las capitanías de Ilhéus, de Porto Seguro, de Espírito Santo. Y finalmente hasta la de São Vicente en el extremo sur ya con el componente guaraní y en los lindes con el Imperio español.

Como señala Pagden, era habitual registrar el ambiente en que se iba a producir la intervención cualquiera que fuese su meta: «[...] los observadores del mundo americano, como los observadores de cualquier cosa culturalmente desconocida para la que existen pocos antecedentes fácilmente identificables, tenían que clasificar antes de poder ver correctamente [...]».³⁷⁸

Una inmensa preocupación la de la misión *ad gentes* e interna recurrente entre las inquietudes jesuitas desde 1549. Y que configuró la bisagra sobre la que descansó el principio utopista de la misión. Como le recordó diez años más tarde al propio gobernador Tomé de Sousa con el que había llegado a Brasil, y una vez ambos relevados ya de sus funciones, los misioneros de la Orden estaban comprometidos en una meta singular en la colonia: «[...] dois desejos me atormentaram sempre: um, de ver os cristãos destas partes reformados em bons costumes, e que fossem boa semente

377 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 56. Más tarde la complejización de léxico conquistador entre laicos o religiosos también hizo que los «indios» aludiese a los amerindios tanto los reducidos en *aldeias* como los esclavizados, o la popularización del término de «naturales» para hacer referencia a individuos de raíces amerindias. La *aldeia* como resulta evidente significaba aldea, y en la colonia el vocablo aludía a los pueblos de las comunidades indias que moraban de forma independiente o no sometidas, aunque la *aldeia*, o bien mejor dicho el *aldeamento* para diferenciarlo de la *aldeia*, cambió el sentido para designar igualmente a los fundados pueblos de reducción de fundación ignaciana.

378 Pagden, *La caída del hombre*, 25.

transplantada nestas partes [...]. Aludiendo a una ejemplaridad y una modificación de moral de los fieles instalados para sí mismos y las sociedades indígenas. Al mismo tiempo, con los nativos: «[...] ver disposição no gentio para se lhe poder pregar a palavra de Deus e eles fazerem-se capazes da graça e entrarem na igreja de Deus [...]». Unas sociedades indígenas que poseían cualidades innatas para los del hábito negro por así expresarlo. Para ser desde el punto de vista político y religioso un conjunto social bien «[...] sujeito e metido no jugo da obediência dos cristãos, para se neles poder imprimir tudo quanto quiséssemos, porque é ele de qualidade que domado se escreverá em seus entendimentos e vontades muito bem a fé de Cristo [...]».³⁷⁹

Las muestras de pureza, carácter primario o rudimentario y la sencillez inicial de los indios fueron percibidos como una propensión social hacia el apostolado de la Compañía. Posteriormente, en los evangelizadores de la Orden, las sociedades indígenas fueron leídas mediante las ideas de bondad y barbarie o maldad. Casi siempre en este sentido teniendo en cuenta las circunstancias existentes entre evangelizadores e indios. Según procediera, de un éxito o de una frustración de la evangelización en su desarrollo.

El jesuita nunca titubeó en enfatizar también como causa última de la evangelización la importancia de la gracia divina, existente en los silvícolas. Y en absoluto fue cuestionada su presencia. Siempre, no obstante, prevaleció la problemática entre la creencia de la conversión como una consecuencia directa de la gracia divina, con la cuestión de las acciones humanas en propiciar tal transformación. Unos indios en ese marco considerados análogos a los que moraban en la América española para el regular. Según la generalización inicial del jesuita, «[...] que parece gentio de uma mesma condição [...]». Un doble objetivo espiritual, de colonos e indígenas como propósito, acabó concluyendo que era la obligación asignada por parte

379 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 274.

de la Corona de Portugal personificada en Juan III: «[...] esta foi a intenção do nosso rei tão cristianíssimo que a estas partes nos mandou».³⁸⁰

Frecuentemente, Nóbrega y los jesuitas afincados en la colonia indiana aludieron desde 1549 a la Corona, o buscaron hacerlo a su mejor conveniencia, a los imperativos religiosos tanto los propios como los asumidos por las autoridades coloniales. Comenzando por la Corona en Lisboa, a efectos de engarzar armónicamente las actividades evangelizadoras con los objetivos particulares de los monarcas en la metrópoli. Y las autoridades políticas en la colonia como su apéndice específico eran fundamentales. Puesto que únicamente un gobierno como el metropolitano y el general acreditados cristianamente podían desde el punto de vista evangelizador hacer tanto a amerindios como los colonos disciplinarse y seguir buenas costumbres en la colonia. Desde el arribo a Brasil no debe sorprender el despliegue de retórica por parte de los de la Orden tempranamente en sus cartas. De esta forma, con ese cariz de disputa o enfoque jurídico para convencer a cerca de que efectuar en la colonia, qué era cabal o no, lógico o razonable, beneficioso o no, etc. Los del hábito negro se presentaron casi siempre como integrantes de la comunidad, una parte indisoluble del cuerpo social y capacitados para dictaminar con respecto a las cuestiones relacionadas al interés general en la que su misión se hallaba integrada.

De su primer rebaño espiritual con el que hizo un contacto inmediato en Salvador, el de los colonos luso-brasileños instalados pausadamente desde 1500, Nóbrega en el relato de sus cartas cargó con tinta «montesina» antes de parcial y progresivamente agotarse por así decirlo. Justo después de tocar tierra en la colonia no

380 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 274. A primera vista las únicas excepciones en las críticas eran las autoridades instaladas a partir de 1549 empezando por el gobernador Tomé de Sousa, que era según el relato del jesuita proclive a los objetivos de la Compañía en la colonia, afirmando en elogios hacia él que era «[...] tão virtuoso, e entende tão bem o espírito da Companhia, que lhe falta pouco para ser dela [...]». Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahia, 10 de julio de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 132. Leandro Henrique Magalhães, «O Tomismo Tridentino como Marca da Ação Evangelizadora Jesuíta na América Portuguesa», *Antiguos jesuitas en Iberoamérica* 2, n.º 2 (16 de diciembre de 2014): 134-142.

tardó en censurar fuertemente su mal ejemplo sintetizando que: «[...] espero em Nosso Senhor fazer-se fruto, posto que a gente da terra vive toda em pecado mortal, e não há nenhum que deixe de ter muitas negras das quais estão cheios de filhos e é grande mal [...]».³⁸¹ Nóbrega en este sentido nunca fue una única voz en la Compañía con una aproximación crítica, el sentir era colectivo a todos los evangelizadores de la Orden.³⁸² Como indicó Ronaldo Vainfas los colonos se dedicaban a «cultivar el pecado y causar problemas, comprometiendo así la base moral de toda obra misionera [...]», de esta forma siendo los desmanes «[...] el principal objetivo de estos colonos al migrar a Brasil, repetiría Nóbrega en varias de sus cartas».³⁸³ Al final, para Nóbrega si los colonos mismos no actuaban como un ejemplo para los indígenas, cómo iban a convencer los de la Compañía en su misión a los segundos a dejar evangelizarse y abandonar de este modo también todas sus prácticas también claramente desordenadas.

Ciertamente, desde un primer momento Nóbrega y por extensión los demás hermanos y padres jesuitas en el Brasil recurrieron a una idealización en sus escritos en relación con los colonos luso-brasileños y con los indios del cúmulo de comunidades nativas existentes. Y que hacía prácticamente de los dos actores sociales en la colonia una suerte de dos colectivos homogéneos respectivamente. Combinó en este sentido en dicho proceso de conceptualización la crítica furibunda habitualmente para los primeros sujetos, los colonos. Y, completa o parcialmente apologética, para los segundos, los indígenas, tanto una forma explícita como frecuentemente también a través de la sutilidad.³⁸⁴

381 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 56.

382 Carta do P. João de Azpilicueta aos padres e irmãos de Coimbra. Bahía, 28 de marzo de 1550. *Monumenta Brasiliae* I, 176.

383 Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997), 39.

384 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 56.

Como los personajes principales o incluso héroes del relato transmitido desde la colonia la relación de acontecimientos se presentaba conformada para que se insinuasen constantemente el talante de los actos jesuitas en interés de todo Brasil. Incluida la evangelización y contiendas derivadas de los abusos realizados por parte de los colonos. Todo a partir de 1549 y los sucesivos *annos mirages* y años espléndidos en la colonia se encontraba confrontado o tratado partiendo de la expectativa evangelizadora de los misioneros de la Orden, tanto a la hora de elogiar como en caso de reprochar.

Así, inició una idea primordial de conciencia cargada moralmente por parte de los moradores, envuelta en el pecado mortal, un pensamiento presente en Nóbrega constantemente a partir de 1549 en su ministerio misional. Y que enlazó de tal manera inexorable el éxito evangelizador jesuita con el buen o mal ejemplo cristiano. Y el tipo de tratos dispensados de los colonos luso-brasileños con respecto a los amerindios. Al final Nóbrega y los jesuitas instalados por extensión recurrieron no solamente a los representantes de la Corona para desarrollar y terciar en su labor, sino que explícita e implícitamente acudieron en primera instancia incluso a la fuente de los problemas. A la propia conciencia moral de los colonos como compás en sus andanzas. Una de las primeras demandas para la metrópoli de Nóbrega y su voz que clamaba en el desierto y los jesuitas fue la necesidad de colonos cristianos íntegros o misericordiosos: «Cá não são necessárias letras mais que para entre os cristãos nossos, porém virtude e zelo da honra de Nosso Senhor são cá muito necessários».³⁸⁵

Una situación de un pecado agudizada para los ojos del jesuita, en vista de que, entre los indios, señaló enfáticamente Nóbrega, «[...] vejo a gente dócil. Somente temo o mau exemplo que o nosso cristianismo lhe dá, porque há homens que há sete e dez anos que se não confessam e parece-me que põem a felicidade em ter muitas mulheres». Desde 1549 mismo los jesuitas en sus informaciones remitidas de la

385 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 58.

colonia buscaron advertir, demostrar, narrar, y persuadir a sus interlocutores allende el mar para pautar mediante su propia actuación la sociedad luso-brasileña. Como en las Indias hispánicas se comenzaba, no obstante, a divisar el nudo gordiano del Nuevo Mundo. El choque o encuentro entre los colonos y los indígenas, y los vínculos entre ambas comunidades, ambos entendidos despaciosamente casi como incompatibles.³⁸⁶

Como un resultado de la ausencia de una adecuada autoridad, esta fuese religiosa o secular, tanto el común y las élites dentro de la sociedad luso-brasileña poseían un alto componente de autonomía en su cotidianidad. Desde los días de la expedición de 1500 y el tiempo de la madera tintórea. Una consecuencia más que evidente se puede inferir de la gran lejanía de la colonia con respecto a la metrópoli y la todavía no aplicación de los preceptos reformistas tridentinos de un control y de disciplinamiento sociales. Unas circunstancias que permitían la reproducción de tales actos en la sociedad. Especialmente, teniendo en cuenta que el proceso de conquista de Brasil comenzó antes, en 1500, y el gobierno general no empezó hasta 1549 previo todo a las conclusiones tridentinas, que progresivamente fueron alcanzando la colonia a partir de 1570, si bien podría afirmarse que los evangelizadores de la Orden eran los portadores tempranos o precursores ya de tal ánimo renovador de la vieja orilla atlántica para el espacio de Brasil.³⁸⁷

En este aspecto, aunque las reformas tridentinas y su aplicación de forma sistemática no atravesaron el Atlántico hacia Brasil hasta prácticamente el siglo XVIII, en realidad los rudimentos sí estaban. Y, en este sentido, «[...] estuvieron presentes desde el inicio de la colonización, especialmente a través de la acción de los jesuitas, cuya orden ya encarnaba el espíritu tridentino incluso antes de que el Concilio comenzara sus diversas e intermitentes reuniones». De esta forma, con celo en el

386 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 59.

387 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 59.

comportamiento para poder controlar a los colonos y los indígenas.³⁸⁸ Al final, los ignacianos no dejaban de ser una autoridad religiosa con una jurisdicción propia. La suya no era una mera voz crítica exclusivamente entre la colonia y sus destinatarios al otro lado del océano. En un momento como el de desde 1549 en adelante, se desempeñaron como la orden religiosa principal a la hora de abanderar y custodiar de la fe. Y de velar por los buenos hábitos religiosos de los cristianos, así como naturalmente de los indígenas.

Para los misioneros de la Orden en 1549, con Nóbrega balizando el camino, los colonos sin una corrección en términos morales el proyecto evangelizador era tarea difícil. Así, era fundamental despachar clérigos tanto regulares como seculares para perseverar en la vigilancia de los colonos. Y dado que los luso-brasileños eran la raíz de la situación les correspondía establecer un remedio o contribuir bajo una moral reformada. Si no actuaban en tal sentido o seguían en su comportamiento errático de antes de 1549 estaban en riesgo de quedar fuera de la Iglesia, en otras palabras, fuera incluso de su propia salvación. Desde el enfoque jesuita la realidad testimoniada justificaba una discusión de la misma, o por lo menos existían dudas al respecto. La conquista o presencia luso-brasileña no se estaba efectuando de acuerdo con los principios religiosos esperables. De esta forma, era una actuación injusta a la que había que primero frenar y luego reexaminar. El estilo de Nóbrega no era un ejercicio de retórica exclusivamente, sino que respondía a una lógica de «textualidades propositivas», como misioneros contemporáneos del siglo como Las Casas y Quiroga. Unas textualidades que incorporaban la demanda de la reparación a la situación planteada.³⁸⁹

388 Lana Lage, «As contituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil», en *A igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, eds. Bruno Feitler y Evergton Sales Souza, (São Paulo: Editora Unifesp, 2011), 148.

389 Vitali, «La evangelización temprana en iberoamérica colonial. Métodos, sujetos y comunidades en Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Manuel da Nóbrega», 38.

Los primeros evangelizadores de la Orden apostaron por una perspectiva de la misión que acentuaba el evangelizar entre indios a través del ejemplo. En este aspecto, este era tan fundamental como la instrucción estrictamente más persuasiva. Aunque, dado el mal modelo de los colonos, parecía que en general la excelencia moral jamás tendría una valía real para los mismos como la tenían sus intereses temporales. En este sentido, las actividades desarrolladas desde 1549 por parte de los misioneros arribados con Nóbrega casi siempre estuvieron condicionadas por unas experiencias previas o cuestiones doctrinales originadas antes de partir hacia Brasil. A las que se sumó la experiencia acumulada en la colonia. El alivio o el antídoto social considerado para las problemáticas de colonia, fuese la cuestión indígena u otras problemáticas, para los jesuitas era la verdadera fe y sus valores como tal y la sinceridad de los actores sociales en tal aspecto.³⁹⁰ Desde el comienzo en 1549 los misioneros de la Orden se vieron en la tesitura de aceptar la circunstancias y particularidades de las sociedades indianas comenzando por el factor de los colonos. Como sintetizó de igual forma el también jesuita José de Acosta para el caso de la adyacente América española, aunque aplicable de igual modo a Brasil:

«Todo es nuevo. No hay costumbres asentadas. Las leyes y el derecho, excepto el natural, no son firmes casi en absoluto. Las tradiciones y ejemplos de los tiempos pasados o no existen o más bien son detestables. Cada día sobrevienen casos inopinados. Las alteraciones y mudanzas son repentinas y peligrosas. Los fueros municipales o son desconocidos o no están suficientemente consolidados para resolver los pleitos. Las leyes españolas y el derecho romano son opuestos en gran parte a los usos recibidos de tiempo inmemorial por los bárbaros. El estado mismo de la república [...] movable y vario, y tan heterogéneo en sí mismo, que lo que ayer era tenido por muy recto y provechoso, hoy, cambiada la situación, resulta lo más inicuo y pernicioso».³⁹¹

390 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 59. Guilherme Amaral Luz, «Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista», *Topoi (Rio de Janeiro)* 4 (junio de 2003): 106-127.

391 José de Acosta, *De Procuranda Indorum salute I*, Corpus hispanorum de pace, 23-24 (Madrid: CSIC, 1984), 407.

Como fue el caso de los amerindios y sus costumbres, similarmente en los colonos luso-brasileños pese a ser la ley natural idéntica y estaba registrada en todo hombre, habían caído en el envilecimiento: «[...] algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural».³⁹² Vaya por delante que Nóbrega y la suma de sus críticas hacia los colonos nunca negó la necesidad de que no fuese necesaria la participación de colonos para Brasil y la evangelización o el vedarles la entrada a la colonia ni mucho menos. Y de forma usual la vio como un beneficioso potencial para la misión: «Se vier gente, que tenha segura a terra, tenho esperança [...] que se farão muitas e não menos fruto no serviço de Deus com os gentios, que se batizarão», decía tan pronto como al año siguiente Nóbrega de alcanzar tierra. En unos momentos de choques con los colonos o de hostilidad.³⁹³

Todavía más, Nóbrega consideraba conveniente el envío de colonos para controlar a los indígenas. Y si cabe, hacer más realizable la misión de la Orden todavía en los tiempos de la evangelización más optimista, de antes del cambio de parecer definitivo de 1556-1557: «Para mim tenho por averiguado que, se vierem moradores, que este gentio se senhoreará [...], e serão todos cristãos [...]». Unas ideas de sometimiento de las sociedades indígenas existentes de inicio de forma innegable. Aunque, innecesarias para los jesuitas por el momento, y que sí se recuperaron y tomaron más consistencia posteriormente con el paso del tiempo cada vez más desfavorable para la evangelización. Y el continuo desinterés, o peor aún rechazo, expresado por parte de los indígenas para los de la Orden.³⁹⁴

En las datas tempranas, no obstante, el enfoque para propiciar la evangelización estuvo en los luso-brasileños. Al referirse a la conciencia o carga moral de estos moradores como aspecto fundamental, de forma implícita Nóbrega estaba requiriendo

392 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte I-IIae-Cuestión 94. De la ley natural, Artículo 6: ¿Puede la ley natural ser abolida en el corazón humano?

393 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Porto Seguro, 6 de enero de 1550. Nóbrega, *Obra completa*, 99.

394 Carta a D. João III, rei de Portugal. Bahía, principios de julio de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 127.

de los mismos aligerar dicho peso buscando la responsabilidad de la sociedad luso-brasileña. A la hora de hallar respuestas a las dificultades causadas por la presencia colonial portuguesa derivadas de un inapropiado talante. Y que para los colonos suponía auxiliar a los amerindios como *personae miserabiles* que eran. Como *miserabiles* indudablemente los indios a ojos de los evangelizadores de la Orden estaban en una posición indefensa o vulnerable. E igualmente en vista de que los mismos habían tomado contacto con la fe de una forma reciente.³⁹⁵ Todo a la estela de la idea y práctica existente en la orilla vieja de ayudar al desdichado, acarreada al Nuevo Mundo desde las instrucciones a Colón por parte de los Reyes Católicos. Aunque, a tenor de los acontecimientos funestos un amparo de los indios confiado progresivamente al brazo religioso, como el encarnado en Brasil por parte de los jesuitas.³⁹⁶ Sí, en Brasil desde 1549 con los de la Compañía se mostraba una inquietud acerca de las sociedades indígenas porque su situación resultaba fundamental en el éxito de la colonia en el contexto general del Imperio. El administrar Brasil correctamente significaba el defender legalmente también a los indios desde el enfoque de los del hábito negro.

En la opinión de los misioneros de la Orden, Nóbrega el primero, existía un compromiso de asegurar la prosperidad y tranquilidad de las sociedades indígenas. Y la creencia que las mismas constituían en esencia hombres de miserabilidad que dependían de una defensa específica. En la colonia correspondió a la Orden la difusión del discurso del indígena desgraciado dentro de la colonia y en la metrópoli. En realidad, a partir de la cartas de Nóbrega y de los de la Compañía se puede percibir un talante de denuncia ante las autoridades, sobre todo las políticas para que

395 Eduardo Cebreiros Álvarez, «La condición jurídica de los indios y el derecho común: un ejemplo del “favor protectionis”», en *“Panta rei”: Studi dedicati a Manlio Bellomo*, ed. Orazio Condorelli (Roma, Il Cigno Edizioni, 2004), 469-489.

396 Thomas Duve, «La condición jurídica del indio y su consideración como persona miserabilis en el Derecho indiano», en *Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America*, ed. Mario G. Losano (Milán: Giuffrè, 2004), 3-33. Caroline Cunill, «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI», *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, n.º 9 (2011): 229-248.

interviniesen, y que resultaba propio del siglo XVI, en la medida que «la imagen del poder que emerge en el siglo XVI es la del padre y el pastor que gobierna y cuida su rebaño».³⁹⁷

Los misioneros de la Orden no iban a dejar de insistir a la Corona su compromiso de velar no solamente por la dicha religiosa de los indios, sino también por la temporal. Incluso de manera más esmerada y con mayor observación que los demás miembros de la sociedad luso-brasileña. En Brasil de acuerdo con Nóbrega no existían tales escrúpulos, mínimamente ni siquiera, primando exclusivamente el interés personal:

«[...] os homens comumente vivem e buscam *quae sua sunt non quae Iesu Christi*, e querem mais qualquer repouso seu [...]; não querem aventurar qualquer paz sua por ganharem muita para Cristo e para o bem da terra. E por isso se permite [...] se despedacem corpos humanos e se comam, o que é opróbrio de Cristo e desonra da nobreza portuguesa, e todos dizem: *pax, pax et non erat pax. Curavimus Babilonem et non est curata*».³⁹⁸

De modo que, pese a ser vasallos libres de la Corona en la práctica su situación era la de una minoría de edad, que siempre pareció prolongarse de forma perpetua en la preparación de los indios. Como sintetizó en la misma segunda mitad de siglo José de Acosta, el estado de los amerindios era comparable al de unos «[...] niños recién nacidos para Cristo, necesitan cuidado y diligencias muy especiales».³⁹⁹ Una actitud desarrollada ya desde 1549 en Brasil con Nóbrega y sus hermanos de Orden.

De esta forma, incapaces de regirse por sí mismas las sociedades indígenas requerían un amparo concreto. La función del cuidado de los nativos concernía y correspondía particularmente en tal línea a las instituciones eclesiásticas encargadas de su evangelización como era la Compañía de Jesús en el caso brasileño. El estado

397 Carlos A. Jáuregui, *Espectros y conjuras: asedios a la cuestión colonial, Parecos y australes: ensayos de cultura de la colonia* 25 (Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2020), 50-51.

398 Carta a D. João III, rei de Portugal, Capitania São Vicente, Piratiniga, septiembre-octubre de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 178-179.

399 José de Acosta, *De Procuranda Indorum salute*, Corpus hispanorum de pace, 23-24 (Madrid: CSIC, 1984), 385.

social de miserabilidad era concomitante al mismo tiempo a los indios que su carácter pagano. Nóbrega y los jesuitas en el primer contacto observaban en los amerindios el pagano de la tradición tomista desconocedor de la fe, y que simplemente como acción había que convencer mediante el razonamiento. António Pires afirmó así, que en este sentido «o que agora aqui falta, [...] é a continua conversação para os tirar deste caminho e os pôr no caminho do céu».⁴⁰⁰

El nativo de la colonia no era un ser humano pertinaz que combatir como el caso de la herejía. De ahí que el eje y la lógica de tratamiento era la de la familia. En especial, la aproximación filial, de la que derivaba una dialéctica entre defensa, mostrada explícitamente al desembarcar los ignacianos. Y acciones de castigo para facilitar en último término su adscripción al orden colonial, reflejadas con el paso del tiempo. Con todo, Nóbrega fuese difícil o manejable la actividad evangelizadora según su primera impresión, no tardó en definir y el hacer referencia a Brasil de manera óptima como «esta terra é nossa empresa, e o mais gentio do mundo».⁴⁰¹

Aunque hubiese una apuesta de evangelización persuasiva inicial, sería un equívoco pensar que se trató de una postura que se fue ocluyendo a lo largo de la década de 1550. Y, después, sustituida por una aproximación de más coerción. En realidad, la actitud coercitiva en la evangelización nunca fue desechada y estuvo desde el principio subyacente. Simplemente no fue considerada necesaria en los arrancares de la evangelización por Nóbrega, o por sus hermanos de Orden.

También, en esta línea de foco en los luso-brasileños, como cabría esperar la idea de carga moral estaba estrechamente vinculada a la misma la noción de restitución. Como resultado final esperable en Brasil por parte de los moradores. Una idea esbozada paulatinamente en las críticas jesuitas que enraizaba con Aquino también. Y, siendo la restitución esperada una obligación por parte de los colonos que habían

400 Carta do P. António Pires aos padres e irmãos de Coimbra. Pernambuco, 4 de junio de 1552. *Monumenta Brasiliae* I, 325.

401 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Porto Seguro, 15 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 67.

acumulado fortunas ilegítimamente, en detrimento las sociedades indígenas en el proceso. Bajo la lógica jesuita, y por ende tomista, los seres humanos racionales se encontraban abocados en sociedad con el objetivo de satisfacer menesteres mutuos y vivir políticamente. Por tanto, sin cualquier modalidad de abuso que fuese contra la naturaleza intrínseca de la vida en sociedad. Y la justicia en tal aspecto tenía que pilotar la actuación singular para el interés general. Si bien antes incluso que la propia restitución demandada en la colonia por parte jesuita era el acto de contrición. A primera vista de por sí ausente según las primeras visiones sobre los colonos. Y que siguiendo la doctrina del «Doctor Angélico» que los jesuitas de la misión recogieron, resultaba imprescindible con «[...] el propósito de evitarlo en el futuro».⁴⁰²

La idea que dejaba vislumbrar Nóbrega encajaba con la misma que más tarde expresaría su antiguo maestro el «Doctor Navarro» sobre la contrición, entendida como: «[...] arrepentimiento voluntario, doloroso, y grandísimo, actual, o virtual, de haber pecado, por ser eso ofensa de Dios sobre todo al amado, con propósito [...] de no pecar más mortalmente, y de confesar, y satisfacer. [...] aunque unos digan, que la contrición sea dolor, otros que vergüenza, otros que otra cosa. Pero propiamente resulta arrepentimiento, que es no querer haber pecado [...]». Para Azpilicueta había cuatro fases. La virtud de la penitencia, que hace querer castigar la culpa. Querer castigar, que resulta ser el acto de penitencia. Arrepentimiento, el no querer haber cometido. Y aceptar y sufrir la pena del pecado.⁴⁰³

La apuesta en el jesuita era por la importancia de la conciencia del hombre, sin duda, no tanto en los actos por sí mismos, más bien, en la intención que los colonos siguiesen a partir de entonces. En el ámbito para resolver la salvación o condena de

402 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Suma teológica-Parte IIIa-Cuestión 87, La remisión de los pecados veniales, Artículo 1: ¿Puede ser perdonado el pecado venial sin penitencia?

403 Martín de Azpilicueta, *Manual de confesores y penitentes...* (Impresos en Salamanca: en casa de Andrés de Portonariis, 1556), Cap. I de la contrición. Isabel Muguruza Roca, «Del confesionario ibérico de la Contrarreforma a los manuales para confesores en la América colonial: el Manual de confesores y penitentes de Martín de Azpilicueta como texto de referencia», *INDIANA* 35, n.º 2 (17 de diciembre de 2018): 29-53.

uno, era para Eduardo Fernández-Bollo, «[...] ese “espacio interior” de la intención, y el término latino de “*conscientia*” [...], momento en que cada individuo aplica a los actos concretos una valoración moral». El amor que se buscaba por el jesuita, era el motor de la actuación de los hombres, en la medida que se consideraba «[...] sobre todo el elemento volitivo de la conciencia, [...] el descubrimiento del amor que uno lleva en sí y que le lleva a ser lo que es [...]». ⁴⁰⁴ La noción era de un análisis de conciencia que representaba un «[...] foro penitencial ciertamente diferente del foro judicial externo, pero “foro” al fin y al cabo, es decir, el lugar donde se desarrolla un proceso similar al judicial pero específico, el del sacramento de la penitencia». ⁴⁰⁵

No se trataba de un mero ritual para los jesuitas la insistencia sobre los sacramentos en Brasil y su cumplimiento. Sino que suponía un método de actuación de todos los eclesiásticos participantes en la predicación externa o interna. En la metrópoli, o allende el Atlántico por igual. Al mismo tiempo que los evangelizadores buscaban el bautismo de gentiles, se obraba en la predicación para regenerar al morador cristiano. Convenciéndolo de perseguir su propia salvación mediante la confesión y penitencia en los escenarios de expansión. Especialmente, a la vista en el contexto indiano de todas las culpas acumuladas de los colonos con las sociedades indígenas. ⁴⁰⁶

De hecho, la penitencia acabó siendo un instrumento de presión por parte de los jesuitas hacia los colonos y su actitud según Nóbrega caracterizada por su inacción a medida que las tensiones con los luso-brasileños se incrementaban: «com os cristãos fazemos cá pouco, porque aos mais temos cerradas as portas das confissões, e de milagre achamos um que seja capaz da absolvição, como por vezes lá é escrito, e não

404 Eduardo Fernández-Bollo, «Conciencia y valor en Martín de Azpilicueta: ¿un agustinismo práctico en la España del siglo xvi?», *Criticón*, n.º 118 (15 de julio de 2013): 59-60.

405 Fernández-Bollo, «Conciencia y valor en Martín de Azpilicueta: ¿un agustinismo práctico en la España del siglo xvi?», 59-60.

406 Sabeh, *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*, 74.

sinto poder-se a estes dar remédio; [...] é para nós grande desconsolação». La oposición secular a la evangelización jesuita, con el transcurrir del tiempo y cualesquiera que fuese su raíz, no se interrumpió pese al castigo ciertamente duro que suponía negar la confesión, y se transformó en una suerte de recurrencia de la comunicación epistolar de la colonia. Y en el mejor de los casos, para la óptica de Nóbrega y los de la Orden la sociedad luso-brasileña transgredía simplemente por su negligencia en no fomentar la evangelización activamente con su arrepentimiento y mejora moral. Tanto en lo que les afectaba estrictamente a sí mismos como a los asuntos de conducta enlazados a los indígenas, frecuentemente raíz de todo.⁴⁰⁷

Desde Nóbrega se insistió en la instrumentalización del sacramento como solución, amargamente sin efecto pues «com os cristãos se faz pouco, porque lhes temos cerrada a porta da confissão por causa dos escravos que não querem senão ter e resgatar mal [...], sem [...] quererem fazer consciência [...], e acham lá outros padres liberais da absolvição e que vivem da mesma maneira [...]».⁴⁰⁸

Sería aventurado ver en la confesión una estrategia nueva, y tampoco se puede reducir esta a una simple consecuencia de Trento y los aires de reforma religiosa que la revalorizaron. Pues el sacramento había sido realizado desde el IV Concilio Lateranense en 1215, que hizo de este una praxis imperativa. Y poco a poco hasta Trento, el sacramento se fraguó en un utensilio al servicio del poder, para dominar a la persona y sus conductas. Y el continente americano fue un punto geográfico más en su uso intensivo durante la modernidad. Con sus propios condicionantes locales que impulsaron su empleo, como el célebre el sermón de Montesino en 1511, que fue el sermón de denuncia inaugural por excelencia.⁴⁰⁹ Y que sirvió para amenazar al público

407 Carta ao padre Miguel Torres, Lisboa. Bahía, Rio Vermelho, agosto de 1557. Nóbrega, *Obra completa*, 227.

408 Carta ao padre Miguel Torres e padres de Portugal. Bahía, 5 de julio de 1557. Nóbrega, *Obra completa*, 270.

409 Jean Delumeau, *La Confesión y el perdón: las dificultades de la confesión: siglos XIII a XVIII*, traducción de Mauro Armiño, Alianza universidad 712 (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 15-18. Hernández, «Un sermón dominico en La Española de 1511 y sus contextos medievales y atlánticos», 73

mediante la condenación y dibujar un perfil de colono cruel que debía de arrepentirse por sus actos.⁴¹⁰ La centralidad de la confesión se explicaba por el peso que tenía sobre la mente del concernido para mutar su talante. Y las instituciones religiosas eran las encargadas de regir pautas de comportamiento y un modelo cristiano en Brasil. Como indica Prodi:

«[...] también las costumbres y la moral, al igual que el derecho, alumbran un poder concreto de coerción suyo, aunque este último no se expresa en multas o en años de cárcel sino con sanciones basadas sobre la pérdida de rol social o sobre la amenaza con penas inmateriales, no visibles, pero no menos eficaces si forman parte de una creencia extendida que involucra a la generalidad, tal como el castigo o la felicidad eternos».⁴¹¹

Si respecto a las críticas y la cuestión de la pena sacramental no hubo escándalo y careció de importancia como medida por lo menos en lo que a las expectativas de los jesuitas se refería se debió a que la salvación seguía estando al alcance de los colonos. A diferencia de lo que aconteció en La Española. Dada la existencia de un clero colaborador o transigente para con los colonos. Dejando de lado el componente de censura del ambiente de desorden, no había expectación de modificación del estado existente. En la medida que el gobierno general era el encargado justamente de tal tarea. Aunque, la fusta del sacramento no dejó de ser un factor con que hacer presión no solo para resarcir a los indígenas, sino también por sus derechos en general. Esperando en este sentido infructuosamente como acabaron por percatarse que en el proceso que los colonos fuesen conscientes de sus abusos y conducta realizados en contra de las sociedades indígenas.

La insistencia en usar la confesión como herramienta no se limitó solamente a ser una vía represiva solamente del público colonial, sino que junto a esta característica ciertamente innegable incluía una dimensión pedagógica. El arrepentimiento suponía

410 Hernández, «Un sermón dominico en La Española de 1511 y sus contextos medievales y atlánticos», 75-87.

411 Prodi, *Una Historia de la justicia*, 19.

una forma de convencer también, y poder reconducir comportamientos.⁴¹² Y no fue el sacramento una simple herramienta para controlar las masas de moradores y su proceder, sino que reflejaba una voluntad de poner orden en la sociedad en todos los aspectos, y serenar todas las discordancias presentes en esta.

Nóbrega apuntó en los compases evangelizadores iniciales a la necesidad, por lo que se refería a la «empresa» iniciada, de elevar o mantener el poder político y religioso de la Compañía en el Brasil. En este sentido, de conservar también para los misioneros de la Orden rango de nunciatura. Y que para el jesuita resultaban imprescindibles para la misión en Brasil. Tanto en la concienciación y de disciplinamiento moral entre los colonos como de evangelización entre los nativos. Para los que, contrariamente a los luso-brasileños, claramente se instaba a la aplicación de un régimen más conciliador o fraternal. Al menos para un aceleramiento sin interferencias o pausas temporales de la misión derivadas del contexto local de la colonia. Y ampliando sus poderes para terciar en la compleja realidad social de la colonia con los *saltos* de los colonos hacia los indios hechos para esclavizarlos. Según las palabras propias de Nóbrega:

«Será coisa muito conveniente haver do papa ao menos os poderes que temos do núncio e outros maiores, e podermos levantar altar em qualquer parte, porque os do núncio não são perpétuos, e assim que nos cometa seus poderes acerca destes saltos, para podermos comutar algumas restituções e aquietar consciências e ameaças que cada dia acontecem, e assim também que as leis positivas não obriguem ainda este gentio, até que vão aprendendo de pós for tempo, *scilicet*: jejuar, confessar a cada ano e outras coisas semelhantes; e assim também outras graças e indulgências, e a bula do Santíssimo Sacramento

412 Aunque las plumas religiosas en el Nuevo Mundo se lamentaban siempre de la actitud de los individuos con pocos síntomas de cambio en su comportamiento, hay que apuntar el fenómeno de la transformación entre estas personas criticadas tocando al fin de sus vidas. Véase Bernat Hernández, «“Por honrar toda la vida pasada con tan buen fin”. Los cargos de conciencia en la figura del anticonquistador», en *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)*, coords. Álvaro Baraibar Echeverría, Bernat Castany Prado, Bernat Hernández, y Mercedes Serna Arnáiz (Nueva York: IDEA, 2013), 117-118.

para esta cidade da Bahia, e que se possa comunicar a todas as partes desta costa, e o mais que a Vossa Reverendíssima parecer».⁴¹³

Una de las primeras cuestiones tratadas por Nóbrega y seguramente el intrínquilis de la realidad enfrentada, precisamente a tenor de la conciencia y la miserabilidad, fue la problemática del cautiverio endémico de los amerindios. Por lo menos en los que sin causa justa terciando en la práctica. Una praxis que el jesuita rápidamente comenzó a criticar en sus cartas a pesar de que él mismo reconocía la dificultad de poner fin a semejantes actuaciones:

«Nesta terra todos os homens ou o maior parte têm a consciência sobrecarregada por causa dos escravos que possuem contra a razão [...], e permanecem escravos pelos enganos que usam [...]. E é muito difícil tirar este abuso, porque os homens que cá vêm não têm outra vida senão a dos escravos [...]. [...] Os sacerdotes daqui não fazem nisto nenhum escrúpulo, o melhor remédio seria que El-Rei mandasse inquisidores e comissários para fazer libertar os escravos, ao menos os que são salteados, e fazê-los viver entre os cristãos, para que deixem os maus costumes dos gentios já batizados e que a nossa Companhia tivesse o cuidado de os instruir na fé, da qual pouco ou nada podem aprender em casa dos senhores, antes vivem como os gentios sem conhecimento nenhum de Deus; e com esses podermos nós principiar a Igreja do Senhor nas cidades maiores, onde se manteriam e viveriam ao pé de nós como cristãos».⁴¹⁴

De entrada, formalmente a los indígenas su libertad no era puesta en tela de juicio. Como indicó Beatriz Perrone-Moisés, a los indios se les adjudicó consignas o decisiones específicas en tal sentido, «[...] señores de sus tierras en las aldeas, se les puede pedir que trabajen para los residentes a cambio de un salario y deben ser tratados muy bien».⁴¹⁵ En los primeros compases de la misión los evangelizadores llegados ahondaron en las actividades de los luso-brasileños. Considerando

413 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahia, 9 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 67.

414 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Porto Seguro, 6 de enero de 1550. Nóbrega, *Obra completa*, 96.

415 Beatriz Perrone-Moisés, «índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)», en *História dos índios no Brasil*, ed. Manuela Carneiro da Cunha y Francisco M. Salzano (São Paulo, SP: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1992), 117.

posiblemente que los superiores en la metrópoli y por extensión la Corona eran ignorantes del alcance real de los acontecimientos en la colonia, y los abusos perpetrados por los colonos. Las críticas jesuitas no eran exclusivas o nacientes en monopolio de la Compañía, puesto que las nuevas autoridades del gobierno general constataron las prácticas de los colonos explicitadas por los misioneros de la Orden compartiendo sus conclusiones ambos poderes sobre las consecuencias de los excesos luso-brasileños: «A causa que principalmente fazia a estes gentios fazer guerra aos cristãos era o salto que os navios, que por esta costa andarão, faziam neles. E neste negócio se faziam coisas tão desordenadas, que o menos era salteá-los [...]». En realidad, la crítica de unos cautiverios injustos no representaba indirectamente sino una defensa de cautiverios justos. Que sí concitasen una aceptación. Y por así expresarlo hasta cierto punto, si no reconciliasen en el mejor caso la colonia entre el componente indígena y el luso-brasileño mínimamente, mitigasen las ofensas.⁴¹⁶

Se trataba de una crítica por parte del de la Compañía tanto al *ius ad bellum* al ser inexistentes causas justas en los ataques o guerras de los colonos en los que los *saltos* eran llevados a cabo, como el *ius in bello* por la forma de realizar tales actos después de una vez desencadenados. Ninguna de las actuaciones bélicas de los colonos había estado validada por una autoridad calificada en la colonia. Sino que la de los luso-brasileños en cualquier caso era una afrenta directa al partir del interés privado. Tampoco ni mucho menos los indígenas habían agraviado de forma alguna a los moradores, no había nada que restablecer a los segundos. Y dentro de las guerras no había intención de promover bien común alguno.

Al final, no obstante, no eran anómalas todas las circunstancias descritas de desorden, puesto que era indiscutible que en la práctica la esclavitud era aceptada ampliamente en el día a día, y sin unos grandes recelos. Como afirmó Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron en este sentido, «en Portugal, la esclavitud no planteaba

416 Carta do Dr. Pêro Borges a D. João III. Porto Seguro, 7 de febrero de 1550. Serafim Leite, *Monumenta Brasiliae I* (Roma: Monumenta historica Societatis Iesu, 1956), 175.

verdaderos escrúpulos morales o legales. El sentimiento de superioridad [...] prepara el terreno para una amplia aceptación de la esclavitud cuando el uso de mano de obra esclava se convirtió en una forma de hacer rentable la empresa colonial». ⁴¹⁷ Las críticas desde 1549 por los ignacianos comenzando por Nóbrega no cuestionaron la institución como tal, más bien era una actitud de cumplimiento estricto de la ley por el de la Orden. Nóbrega no dudó en acabar solicitando a Lisboa el envío a la colonia de esclavos de *Guiné* para económicamente facilitar la labor misional y su viabilidad relevando a los jesuitas de preocupaciones de sustentos temporales. Para que laborasen en los colegios de la Orden, así «[...] para fazerem mantimentos em abastança [...]». ⁴¹⁸

Y, al otro lado del Atlántico, António de São Domingos desde Coímbra en su comentario de *Sobre a restituição* de la cuestión 62 del «Aquinatense» disertada entre 1580-1583 insistía, entre diversos títulos, en la guerra justa como vía certificable para obtener mano de obra esclava. Como una sustitución del derecho de ejecutar a los prisioneros a cambio de su servidumbre, pues conservaban su vida por parte del vencedor con el que asumían una deuda. Una reducción a la esclavitud que se extendía familiarmente a hijos y mujeres, dependientes de los hombres derrotados. La esclavitud para São Domingos era un sino más afortunado que la muerte sin duda. Además, São Domingos aceptaba la transmisión materna como causante de esclavitud, la venta en condiciones de extrema necesidad, y la condena por ley. ⁴¹⁹

417 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (xvie-xviiie siècles)*, Géographies du monde 10 (París: Classiques Garnier, 2022), 52-53. También, Carlos Alberto M. R. Zeron, «Political Theories and Jesuit Politics», en *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. Ines G. Županov (Nueva York: Oxford University Press, 2019), 193-215.

418 Carta ao padre Miguel Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 252.

419 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. III: *Da restituição: sobre a propriedade e a origem do poder civil*, 171-185.

Los esclavos indígenas en manos de los colonos eran una fuente de preocupación también en las actividades evangelizadoras a causa de la cuando menos indiferencia misional de sus señores. Con los indígenas, «[...] com grande descuido de seus senhores viviam gentilicamente e em graves pecados».⁴²⁰ Unos esclavos según el jesuita que fueron objeto de atención misional: «Com os escravos que são muitos se faz muito fruto, os quais viviam como gentios sem terem mais que serem batizados com pouca reverência do sacramento».⁴²¹ Los moradores como acabaron atestiguando los demás ignacianos su interés era exclusivamente material, eran:

«[...] amigos de intereses y provechos que tienen del trato y rescate [...] con los gentiles, y no se acuerdan ni miran poco ni mucho por la salvación de las almas, y más codician tenerlos por esclavos que por hermanos, y si les parece que la gentilidad se podía levantar contra ellos por no darles el rescate, dirán que antes vayan cuantas almas hay en el Brasil al infierno».⁴²²

Nuevamente, no solo era un reclamo jesuita estas críticas a los moradores de búsqueda del interés propio sin mayor preocupación. En su relato fray Vicente do Salvador se refirió a los moradores en unos términos bastante similares. Afirmando que estos acudían a la colonia «[...] só para a desfrutarem e a deixarem destruída. Donde nasce também que nem um homem nesta terra é repúblico, nem zela ou trata do bem comum, senão cada um do bem particular».⁴²³

Los colonos instalados eran de una condición ínfima: «[...] a esta terra não vieram até agora senão desterrados da mais vil e perversa gente do reino [...]».⁴²⁴ Incluso, para una fecha tan tardía y de una transición en la misión regular como era 1556-1557 y con un Nóbrega apagado en su optimismo, siguió considerando que, los

420 Carta aos padres e irmãos de Coimbra. Pernambuco, 13 de septiembre de 1551. Nóbrega, *Obra completa*, 107.

421 Carta a D. João III, rei de Portugal. Olinda, Pernambuco, 14 de septiembre de 1551. Nóbrega, *Obra completa*, 112.

422 Carta do irmão Pêro Correia ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1555. Monumenta Brasiliae I, 437.

423 Fray Vicente do Salvador, *História do Brasil*, 68.

424 Carta ao padre Ignacio de Loyola, Roma. São Vicente, 25 de marzo de 1555. Nóbrega, *Obra completa*, 186.

jesuitas en el desarrollo de sus actividades por la colonia no solamente de los luso-brasileños «[...] nenhuma ajuda nem favor temos nisto dos cristãos [...]». Sino que, aún peor, con «[...] muitos estorvos [...], estamos fartos de ouvir ao gentio contar coisas vergonhosas dos cristãos, e certo que nos envergonham e tapam a boca, que não ousamos de lhe estranhar os seus pecados que neles são muito menos».⁴²⁵

En tal aspecto, escindiendo a la colonia entre unos colonos despiadados y mansos que en definitiva evocaba la maldad de colonos y la bondad de amerindios. Los colonos principalmente, aunque también otros integrantes de la sociedad luso-brasileña no hacían sino esparcir con su actuación, según la óptica jesuita, una representación degradada de la fe. Y que, como cabría esperar resultaba un hecho inexcusable que menoscababa la misión. Nóbrega percibió a posteriori que la actitud pecaminosa de los colonos en relación con los nativos se explicaba, en que esto «[...] têm sua raiz e princípio no ódio geral que os cristãos têm ao gentio, e não somente lhe aborrecem os corpos [...]», sino que mucho más «[...] lhe aborrecem as almas, e em tudo estorvam e tapam os caminhos que Cristo Nosso Senhor abriu para se elas salvarem [...]».⁴²⁶

Desde un punto de vista práctico, desestimar la naturaleza humana de los indios era negar su posibilidad de alcanzar la fe, y el provecho de evangelizar, por no hablar de poner en entredicho la providencia divina. Pese a que los amerindios, teológicamente «não têm conhecimento de glória nem inferno, somente dizem que depois de morrer vão descansar em um bom lugar [...]», en su cotidianidad de forma sorprendente «[...] em muitas coisas guardam a lei natural». Una nueva antítesis con los colonos luso-brasileños.⁴²⁷

425 Carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, Rio Vermelho, agosto de 1557. Nóbrega, *Obra completa*, 228.

426 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 277.

427 Informação das Terras do Brasil. Aos padres e irmãos de Coímbra. Bahía, agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 87.

Nóbrega y los jesuitas percibían la idea de una ley natural entre los amerindios especialmente en sus estrechos vínculos de carácter fraterno y solidario. Al darse cuenta de que los indios parecían carecer de propiedad privada y todo su vida social gravitaba sobre el colectivo. Haciendo de los amerindios una suerte de un organismo único. En el que se revelaban como seres enfocados a la cotidianidad carentes de avidez o interés económicos, sin nunca llegar a realmente acumular opulencias o el incluso pretenderlas.

Una solidaridad este sentido tanto externa como interna, atisbando por parte jesuita especialmente la armonía y transacciones en los distintos enlaces de matrimonios de las sociedades indígenas, una institución en la que «[...] os genros ficam obrigados a servir a seus sogros [...]», e insistiendo en la moralidad casta de las consortes hacia sus cónyuges. Y en las relaciones externas tampoco los indios eran frugales en su proceder: «Qualquer cristão que entre em suas casas dão-lhe a comer do que têm e uma rede lavada em que durma». Un orden establecido a través de la hermandad externa e interna que en definitiva se fundamentaba en hombres con ley natural. Y no representaba sino un refrendo para el mantenimiento de las actividades de la Compañía entre los indios en un escenario laborioso.⁴²⁸

Partiendo de la interdependencia mutua entre la capacidad racional del hombre con la ley natural y a fin de cuentas el rasgo diferencial con las bestias, el siguiente peldaño era la eclosión de la vida en sociedad y las leyes restantes. De este modo, los luso-brasileños en su vulneración de las propias leyes existentes en su práctica esclavista igualmente transgredían la ley natural y actuaban sin capacidad racional. Encaminado su conciencia o moralidad sobrecargada no solamente frente a los indios y los preceptos portugueses, sino frente a la prescripción divina. En las primeras andanzas entre amerindios la perspectiva de los jesuitas recurrió a la ley natural casi en exclusiva. Mientras que en el caso de los luso-brasileños se traían a colación ideas

428 Informação das Terras do Brasil. Aos padres e irmãos de Coimbra. Bahía, agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 87.

más allá de la ley natural acordes con las expectativas de una vida cristiana en política en teoría existente entre los mismos. Siempre se percibió que los indios únicamente observaban los preceptos de la ley natural. Así que precisaban de la evangelización para florecer de forma integral en su carácter de hombres.

También Nóbrega de una forma incluso tardía siguió defendiendo la adecuada pertenencia de los amerindios de Brasil al orden de la ley natural afirmando: «Não me resta a mim dizer outra coisa, senão avisar a Vossa Paternidade que tem cá muita obra [...], de gerações sem conta, muito dispostas para todo o bem, porque tanto guardarem a lei natural, que creio que, a muitas, pouco mais falta que conhecer a Cristo [...]». Estaba claro también que las continuas virtudes indígenas se explicaban porque, como apuntó Raminelli, que «sin la certeza de la conversión, los sacerdotes jugarían un papel insignificante en el control espiritual del nuevo mundo».⁴²⁹ Se desprende que los misioneros de la Orden fueron proclives en resaltar el argumento de que los amerindios disponían ya de una noción, aunque incompleta, de la fe y del bien y el mal. La dificultad presentada en la evangelización venía más bien por el escaso número de misioneros de la Orden disponibles en Brasil: «[...] nem tem a Companhia cá até o presente soldados para tão grande conquista, porque os irmãos que cá há não são para mais que para conversar juntos num corpo [...]».⁴³⁰ Ciertamente, el conjunto de asuntos de las misivas remitidas desde la colonia configuraban un *leitmotiv* concreto y ubicuo. En el que en todo momento en la alocución jesuita proliferaban los requisitos considerados más adecuados a efectos de garantizar las actividades evangelizadoras y su logro.

Al fin y al cabo, la afirmación jesuita sobre la ley natural observada que estaba siendo practicada en los amerindios no resultaba novedosa. En la medida que siguiendo al numen y tradición tomista de la que Nóbrega y los de la Orden eran

429 Ronald Raminelli, *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, 121.

430 Carta ao padre Ignacio de Loyola, Roma. São Vicente, 25 de marzo de 1555. Nóbrega, *Obra completa*, 181-182.

seguidores todos, «[...] la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres [...]». Con todo, en el caso indiano a medida que las actividades evangelizadoras se desarrollaban los misioneros de la Orden se percataron que, en la misma línea era muy plausible el hecho de que, «[...] la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos [...]».⁴³¹ Por supuesto, también en sus apreciaciones los evangelizadores en general o los jesuitas en particular hicieron hincapié casi de forma reiterada en las aptitudes que poseían los indios. Dado que resultaban ineludibles requisitos con la finalidad de evangelizarse e instruirse de una manera adecuada. Las prácticas amerindias en absoluto dejaban en ningún momento al margen o desecharon las expectativas para su salvación final.

Con el avance de la década de 1550 la exaltación precursora antropológica fue sucedida por un pesimismo general, el desánimo personal y las dudas sobre la propia actividad. La misión iniciada por Nóbrega en 1549 descubriría que de ningún modo los amerindios eran la *tabula rasa* del espejismo inicial. En los que cómodamente resultaría ser posible inculcar el fundamento de las enseñanzas de la fe. Tampoco, dóciles indios sin tenacidad que de forma simple estarían sujetos a sus evangelizadores. Y, desistirían mediante la atracción, de sus hábitos y su propia fe. En este aspecto, en las alternancias mostradas por los evangelizadores «la percepción de los indios como otra humanidad, como animales y como demonios [...]», los jesuitas de 1549 realmente «no siguen un orden cronológico -los indios no eran percibidos como una humanidad más y como animales-, sino que se alternan a la vez [...]».⁴³² En realidad, la consecución evangelizadora o su malogro nunca estuvo absolutamente subordinada a la adecuación o debido desempeño de los misioneros de la Orden. Al

431 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte I-IIae-Cuestión 94, De la ley natural, Artículo 6: ¿Puede la ley natural ser abolida en el corazón humano?

432 Laura de Mello e, Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, 56.

final, la realidad exclusiva de las distintas *aldeias* o comunidades a evangelizar fue clave también. Y en este sentido fueron importantes las reacciones amerindias de acuerdo con sus propios horizontes, bien se acomodaron o adoptaron, modificaron, o directamente rehusaron las actividades y las propuesta de la Orden.

Hay que insistir en que el cambio de culpas a causa de la evangelización lenta no osciló plenamente de los colonos a los indígenas. Los de hábito negro simplemente añadieron e hicieron hincapié en factores nuevos. Ni durante el abatimiento por la dilación de la evangelización, o después los ignacianos dejaron de lado la causa de defensa del indígena por así decirlo. Antes, la primera ignorancia de los amerindios identificada por Nóbrega y los misioneros en Brasil estaba más relacionada con su desconocimiento de la actitud de lucro de los colonos en su afán de mantener comercio que con ignorancias fuesen vencibles o invencibles. Puesto que, para el jesuita, «os gentios desejam muito a comunicação dos cristãos pela mercancia [...] e daqui nascem tantas coisas ilícitas e exorbitantes que nunca as poderei escrever e sinto grande dor de alma, considerar em quanta ignorância vivem estes pobres gentios [...]».⁴³³

A pesar de las afirmaciones jesuitas la única crítica en los inicios a los amerindios por los jesuitas eran de hecho sus evidentes desvíos de la ley natural universal que acabarían de forma paulatina reconociendo los evangelizadores. Siendo las prácticas de canibalismo ritual las adjudicables exclusivamente a los indios en una línea clara referenciada en Aquino: [...] contra la naturaleza del hombre, ya en cuanto a la razón [...], como algunos se deleitan comiendo tierra o carbón o algunas cosas similares; o también por parte del alma, como algunos, por costumbre, se deleitan en comer hombres [...], que no son conformes a la naturaleza humana.⁴³⁴

433 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Porto Seguro, 6 de enero de 1550. Nóbrega, *Obra completa*, 94.

434 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte I-IIae-Cuestión 31, De la delectación en sí misma, Artículo 7: ¿Hay alguna delectación no natural?

Nóbrega, en cualquier caso, para hacer frente al ambiente enrarecido que se iba fraguando aconsejó a la Corona en sus comunicaciones transatlánticas que los indios estuviesen reconocidos como vasallos, «[...] debaixo da obediência de um pai que os reja [...]», aludiendo directamente al monarca para una figura como proyección local de la Corona, y «[...] de um padre nosso que os doutrine [...]».⁴³⁵ Desempeñando, la figura, una suerte de corregidor de indios para poder amparar y dar justicia a las sociedades indígenas. En la percepción perenne de los mismos como unos advenedizos cristianos, aún sin completar que necesitaban control, orientación y protección. Y buscando así reafirmar la simbiosis entre la Compañía y la Corona portuguesa. Si, como resulta bien sabido que los jesuitas jamás ni ambicionaron ni tampoco redujeron con su práctica los poderes de la Corona en el espacio de Brasil, consideraban que el derecho como vasallos cubriese a los amerindios. Una figura, la propuesta por el de la Compañía, que facilitaba la cimentación de filiaciones entre el evangelizado recientemente y la sociedad luso-brasileña instalada en tierras de Brasil. En especial, igualmente en relaciones de jerarquía entre el evangelizado y la figura que le defendía teóricamente.

Un cargo clave, en la medida que combinaba el papel de comisionado para la evangelización y el cambio del indígena, como en asegurar la perpetuidad del sistema. Y fundamental en lo que atañía a la preservación del vínculo desigual entre el poder colonial y los indígenas. Un hecho, que afianzaba la certeza propia de su preeminencia sobre los nativos. En este aspecto, era incuestionable el hecho de que, si bien teóricamente los amerindios evangelizados eran unos vasallos de la Corona, siempre quedaron relegados a un estado ciertamente marginal en la colonia y su orden. Sumado al punto que, pese a la evangelización inicial racional, jamás los jesuitas en la colonia y Nóbrega el primero prescindieron de la evangelización coercitiva como un instrumento con el que alcanzar sus objetivos, cristianización y humanización política. Sin descuidar, claro está, relaciones más jerárquicas de los indios y sus valedores. Una

435 Carta a D. João III, rei de Portugal. Bahía, principios de julio de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 127.

función primordial que en consolidar los vínculos se garantizaba mantener el eterno trato de *miserabiles* de los indios. Y que, en otras palabras, hacía auténtica y también lícitamente la atribución o potestad de los ignacianos a la hora de regir los nativos. Por otra parte, no era sorprendente que la disposición jesuita fuese negativa hacia la sociedad luso-brasileña reiteradamente. Especialmente, por su alejamiento de los en teoría ideales principales de la doctrina y fe en la presencia de Portugal en Brasil. Los principios religiosos siempre fueron una fuente importante para Nóbrega en su concepción de la evangelización en la colonia, aparejada a la necesidad de hacer frente a la decadencia moral tanto en el seno de la Iglesia como de la sociedad luso-brasileña, mirando al cristianismo primigenio como modelo a imitar.⁴³⁶

La Compañía tenía que retener para sí tanto el ámbito religioso como secular en relación con las sociedades indígenas. No había alternativas, era a ojos jesuitas la forma única para poder proceder con rectitud necesarias, ante todo. Y acrecentar a la larga el desarrollo de Brasil como objetivo también perseguido. Los demás actores, incluso las autoridades residentes en la colonia fuesen sin distinción políticas derivadas del aparato del gobierno general o las religiosas, permanecían en mayor o menor medida relacionados con el paradigma vigente de abusos contra los amerindios. Desde su punto de vista, participando o haciendo caso omiso de los mismos. Los colonos luso-brasileños para los misioneros de la Orden tenían que ser objeto de control y coerción a causa de sus actos con respecto a los indios determinados por codicia, concupiscencia, desidia, etc.

Vale la pena apuntar que si bien gobierno general y jesuitas compartiesen objetivos y se encomiase por parte de los segundos al primero en contraste con la crítica universal a los luso-brasileños, la problemática del trato y uso de los amerindios fue condicionada por las propias estructuras y límites sociales de la colonia. Toda vez que desde las instancias jesuitas: «Disse ao Governador que

436 Carta a D. João III, rei de Portugal. Bahía, principios de julio de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 127.

provesse nisto. E, como ele faz tudo com muito conselho e alguns de seu conselho também têm os índios em casa, é de parecer que não se toque nisso pelo prejuízo que virá a muitos homens e que melhor é estarem em sujeição e que sirvam as fazendas [...]». Dado que había que en la baraja de intereses tener en cuenta los luso-brasileños y el desarrollo económico para la Corona en Portugal: «[...] e que isto é mais serviço de El-Rei e bem da terra e dos moradores dela [...]». Una posición que evidenciaba la extensión de las prácticas injustas de la esclavitud nativa. Y que estaba siendo razonada en la medida que representaba un hecho arraigado en un Brasil convertido en un sinónimo de búsqueda de las conveniencias materiales. Y mostrando utilidad también en última instancia a la Corona en la metrópoli, mostrando las tomas de decisiones al respecto por parte del gobierno general.⁴³⁷

En su *Tratado sobre los indios que han sido hecho esclavos*, Las Casas se afirmaba que los esclavos en la América española habían sido obtenidos de manera injusta. Y aplicar la restitución era una obligación, sin la que no podía haber absolución para el perpetrador en cuestión: «porque *non dimittitur peccatum nisi restituatur ablatum* [...]». Si no se cumplía esta no había restablecimiento de la justicia y el resultado inexorable era la condenación de uno. Por tanto, había un enlace entre restitución y salvación del individuo.⁴³⁸ Esta consideración de restitución no dejaba lugar a un compromiso de medio camino, pues debía ser absoluta: «[...] dondequiera que concurre duda de pecado debemos tomar el camino que es seguro y dejar el dudoso».⁴³⁹

Desde luego, para Nóbrega y los jesuitas tanto del desarrollo económico como los intereses de la Corona se lograría solamente con el obrar con rectitud en Brasil para con los amerindios. Para el de la Compañía no eran contradictorios necesariamente los distintos objetivos religiosos o seculares para la colonia de los

437 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 159.

438 Bartolomé de Las Casas, *Obras completas: 10 tratados de 1552* (Madrid: Alianza, 1992), 222-231.

439 Las Casas, *Obras completas: 10 tratados de 1552*, 236.

distintos actores presentes en la misma: «E a mi parecia-me que não se devia deixar de fazer razão e justiça igualmente [...]: e por muito maior bem tenho da terra dar a cada um o que é seu, do que com pecados pecados, de que nunca sairão, sustentá-la: e creio que então darão os engenhos mais açúcar e mais dízimos a Sua Alteza».⁴⁴⁰ También, la visión jesuita caracterizada así continuamente por la intranquilidad ante el estado de la colonia se explicaba por el miedo a un desentendimiento futuro, eso sí nunca materializado, por parte de la Corona. Aunque ese escenario más negativo o lejano siempre resultó plausible para los de la Orden. Y que tuviese como consecuencia automática ocasionar más entorpecimientos a la misión de la Orden. En este sentido, el recurso último a la Corona y sus representantes era natural para los mismos. Todo síntoma de ignorancia de la Corona o de los superiores en la metrópoli de la Brasil tendría como producto no otra consecuencia que un incremento de las disputas ya existentes.

A la luz de las críticas más explícitas por parte jesuita a los colonos asentados en el territorio se sumaba, podría aventurarse, una idea velada seguramente no percibida conscientemente. Que era una reflexión sobre el propósito último de Portugal y concretamente la del monarca para el Brasil. Si la Corona era favorable al envío de colonos como los ya establecidos y reprobados por la Compañía, tal hecho hacía de la misma colaboradora del estado social de la colonia. Y que no dejaba de ser en la lógica jesuita un reproche más a la situación. Una problemática que no era óbice para que existiese otra expectativa, de que hubiese una actuación ajena a los intereses económicos. Correspondía a la Corona y autoridades en la colonia el apuntalar la labor de la Orden y surtir tanto jurídicamente como en su desarrollo a la misión, con los colonos luso-brasileños puestos en sujeción por las autoridades en la misión colonizadora y por extensión evangelizadora. De la misma forma que Las Casas en su

440 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 159.

Tratado comprobatorio del imperio soberano de 1552, en el que el dominico urgía la intervención de la Corona, como un hecho obligado para frenar abusos.⁴⁴¹

La solución inmediata por parte jesuita al estado de Brasil no era sino la puesta en libertad de los amerindios esclavizados injustamente, según los dictámenes de Nóbrega: «Desejo muito que Sua Alteza encomendasse isto muito ao governador, digo, que mandasse provisão para que entregasse todos os escravos salteados para os tornarmos à sua terra, e que por parte da justiça se saiba e se tire a limpo, posto que não haja parte, pois disto depende tanto a paz e conversão deste gentio».⁴⁴² Y por su parte la dialéctica entre amerindios y sociedad luso-brasileña tendría que estar mediada por la presencia jesuita entre los primeros: «[...] me parece que seria bom juntá-los e torná-los à sua terra e ficar lá um dos nossos para os ensinar, porque por aqui se ordenaria grande entrada com todo este gentio».⁴⁴³ No obstante, en las críticas jesuitas no aparecía o se manifestaba de una forma visible una exposición formal de que los amerindios fuesen detentores de la legitimidad necesaria a la hora de declarar y llevar a cabo conflictos bélicos con los colonos. Si bien los conflictos intertribales eran arquetipos de bestialidad, las resistencias contra los colonos eran comprensibles.

Si la crítica en un primer momento de Nóbrega y los jesuitas pareció focalizarse en los colonos luso-brasileños, también ciertamente se orientó a responsabilizar en el seno social luso-brasileño al conjunto del clero secular ya instalado en la colonia. Este era un responsable directo igualmente de la carga moral, o por lo menos estaba en clara sintonía como partícipe. En este sentido, los evangelizadores de la Orden con frecuencia eran el único clero educado o en su caso el más apto en el inicio colonizador desde su propia perspectiva. Para Nóbrega el clero local colonial distaba de representar el buen ejemplo requerido, fuese para indistintamente los colonos o sociedades indígenas. De ahí también, la petición inicial muy rápida para la

441 Las Casas, *Obras completas: 10 tratados de 1552*, 434.

442 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahia, 9 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 66.

443 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahia, 9 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 65.

designación de un obispo que controlase y disciplinase espiritualmente a la sociedad luso-brasileña. Y el clero local en su conjunto dificultaba, por no decir directamente impedía, la evangelización de los amerindios consecuencia de su escasa moralización de los colonos. Su posición era la de una aceptación explícita de la esclavitud ilegítima. Según el jesuita el clero instalado:

«[...] têm mais ofício de demónios que de clérigos: porque, além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Cristo, e dizem publicamente aos homens que lhes é lícito estar em pecado com suas negras, pois que são suas escravas e que podem ter os salteados, pois que são cães, e outras coisas semelhantes, por escusar seus pecados e abominações, de maneira que nenhum demónio temo agora que nos persiga, senão estes».⁴⁴⁴

Pese a la aceptación del desembarco de la Orden en 1549, los actores instalados en la colonia necesariamente no se entregaron en manos a la antorcha jesuita. No era una cuestión de estar satisfechos, directamente se vieron presionados por así decirlo, al ver su estatus de favoritos desplazados en la colonia. En realidad, no resulta extrañas las críticas manifestadas contra los clérigos seculares y tradicionales confesores. Y frente a las sospechas percibidas con respecto a la actuación lícita o no de un sacerdote, no existía sino un obvio cuestionamiento natural de su autoridad en términos espirituales. Vale la pena señalar que la opinión previa respecto del clero local por el jesuita partía de la idea de concretar las divergencias entre un actor religioso moralizante como eran los jesuitas a ojos de Nóbrega, con el contraste de los actores religiosos seculares. Y que no desempeñaban su papel espiritual tal como se esperaba de los mismos. En Brasil Nóbrega consideró la escasa capacidad y preparación del clero contrapuestas con las de los misioneros de la Orden, estimulaban la reproducción de las conductas desviadas por parte de los colonos. Un hecho nuevo de entre tantos, que ponía en entredicho en la misma línea la evangelización.

En este sentido, el clero secular de Brasil en su apuntalamiento de la posición luso-brasileña, en otras palabras, amparando o defendiendo sus ataques hacia los

444 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Pernambuco, 11 de agosto de 1551. Nóbrega, *Obra completa*, 103.

indios y asignando a los segundos una condición de bestialidad dificultando en el proceso la evangelización, se posicionaba para Nóbrega con el diablo. Todavía más, con la aprobación en sus tratos de los indios y la ambición avara y el vicio luso-brasileño, estaban omitiendo a propósito los indicios de humanidad que el jesuita en su caso particular había logrado en 1549 revelar tan tempranamente. Y que, para el de la Compañía dejaba indiscutida la posibilidad de su evangelización. Nóbrega, de la misma forma que denunció enérgicamente a los luso-brasileños en su transgresión de la noción de guerra justa contra los indios y en contra de su humanidad, la misma crítica se ajustaba al clero local como el colaborador en las prácticas. A pesar de ser nunca explicitado por ningún miembro de la Orden, parecía implícito que los colonos y sus valedores espirituales entre el clero secular quienes en teoría eran cristianos, empíricamente era cuestionable su pertenencia a la verdadera fe. Un punto que hacía de los indios, todavía no cristianos, mejores en su inocencia y rectitud.

Presumiblemente, la flamante administración general a instancias de los misioneros de la Compañía puso en libertad a los amerindios capturados injustamente según la óptica jesuita. Como primera medida tras un año de inicio de las labores de gobierno general y evangelizadores de la Orden: «[...] ao requerimento destes padres apóstolos [...], eu mando pôr na sua liberdade os gentios que forão salteados e no tomados em guerra, estão os gentios contentes e parece-lhe que vai à cousa de verdade, e mais porque vem que se faz justiça e a fazem a eles, quando alguns cristãos os agravam [...]».⁴⁴⁵ Como apunta Sabeh, para el gobierno general y sus directrices «[...] no estaba dissociado de su obligación de exaltar la fe, medida que garantizaría la preservación del bien común de sus súbditos».⁴⁴⁶

Del punto de vista jesuita, se infería que hasta que se superara el estado de catástrofe consecuencia de la acción de los colonos luso-brasileños correspondería a

445 Carta do dr. Pêro Borges a D. João III. Porto Seguro, 7 de febrero de 1550. Leite, *Monumenta Brasiliae I*, 175.

446 Sabeh, *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*, 137.

los misioneros de la Orden la dirección y guarda de los amerindios en su actividad evangelizadora. Siguiendo las críticas jesuitas iniciadas por Nóbrega, los colonos luso-brasileños no disponían de la aptitud necesaria a la hora de llevar a término los compromisos evangelizadores ligados a la presencia portuguesa en el continente. Con los amerindios como los afectados principales de tal problemática. Todavía más, ni siquiera parecía que los luso-brasileños trataran de encontrar una vía alternativa de abordar las relaciones con los indios que no fuesen las ensayadas hasta el momento desde 1500 hasta 1549. Un acento más si cabe en el elenco de ideales materialistas de los colonos.

La cuestión de cómo relacionarse entre jesuitas y luso-brasileños se produjo además en un contexto bastante dificultoso en las campañas de evangelización. En una condición periférica como era la América portuguesa, todavía en comparación al centro imperial en el Asia marítima y sus misiones. Teniendo que ser receptores de la animadversión de los luso-brasileños, por su oposición a la utilización de mano de obra indígena sin límites, fuesen indios no convertidos o empezados a evangelizar, incluyendo los ataques esclavistas. Y, rivalizados con el bajo clero secular de la colonia. Por si fuera poco, el elemento indígena de la ecuación evangelizadora también incurría en ataques a los misioneros de la Orden, o era objeto de carestías y enfermedades. Así dependiendo cada vez más agudamente de los poderes seculares locales o metropolitanos.

En 1549, el estado social del Brasil portugués podría afirmarse que era prácticamente análogo a la agitación de La Española «montesina» de 1511. Pues para la visión de Nóbrega y los misioneros de la Orden, la actitud pecaminosa luso-brasileña arriesgaba exponencialmente la actividad de la evangelización en la colonia. Especialmente, teniendo en cuenta que la resolución de la bula de 1537 determinaba y focalizaba que los amerindios habían de «[...] ser invitados a abrazar la fe de Cristo a

través de la predicación de la palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena».⁴⁴⁷ Todos los errores de los colonos relacionados con los abusos a los amerindios eran a ojos jesuitas achacables a los mismos en exclusiva, junto con su enfrascamiento en guerras consideradas ilegítimas. Y no eran defendibles bajo el pretexto de respuesta a la belicosidad de los indios o su enemistad al Imperio. De los relatos jesuitas comenzando por el de Nóbrega, jamás existieron motivos para los abusos o esclavitud indígena que no estuviesen vinculados con la ambición de los colonos. Todavía más, parecía aducirse según el testimonio jesuita que los colonos luso-brasileños no estaban interesados verdaderamente en extender la fe entre los indios. Si la presencia portuguesa en Brasil fue siempre legítima para Nóbrega y los demás jesuitas, tal validez estaba estrechamente relacionada y dependía del talante de los colonos en el territorio y con los indios. En especial, en lo que tocaba al esfuerzo llevado cabo por los mismos en la evangelización.

Los colonos luso-brasileños, en vez de contribuir a la colonización de Brasil y el engrandecimiento de Portugal y su Imperio, buscaban el beneficio inmediato para regresar con sus fortunas a la metrópoli. Tal fue el análisis de Nóbrega que hizo llegar a sus superiores políticos y religiosos en Portugal. Primero a la Corona, a la que informó que los llegados a la colonia «[...] não querem bem à terra, pois têm sua afeição em Portugal; nem trabalham tanto para favorecer como por se aproveitarem de qualquer maneira que puderem».⁴⁴⁸ Y luego al provincial portugués, en la misma línea afirmando que, «[...] de quantos lá vieram nenhum tem amor a esta terra, só ele, porque todos querem fazer em seu proveito, ainda que seja à custa da terra, porque esperam de se ir».⁴⁴⁹ En la dialéctica espiritual y temporal, los jesuitas no dudaron en cuestionar la autoridad de las capitanías establecidas, responsables en última instancia

447 Bula Sublimis Deus. En Paulo Suess, *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos-siglos XVI* (Quito: Abya Yala, 2002), 136-137.

448 Carta a D. João III, rei de Portugal. Bahía, principios de julio de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 126.

449 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Pernambuco, 11 de agosto de 1551. Nóbrega, *Obra completa*, 132.

del estado herviente de la colonia, aconsejando Nóbrega a la Corona que «[...] a jurisdição de toda a costa devia de ser de Vossa Alteza».⁴⁵⁰ En la aproximación jesuita, eran los atropellos acumulados y protagonizados por la comunidad luso-brasileña con una antelación a 1549 que fundamentaban la efervescencia amerindios y colonos. Y los conflictos que entablaban los primeros sí que representaban una conflagración apreciablemente justa.

Para Nóbrega y los jesuitas en caso de que los colonos no cesasen o recondujesen su actuación el final, no sería otro que su tormento de almas, como hecho más inmediato. Y el deterioro general de la colonia como hecho progresivo, en otras palabras, el malogro no solamente de la evangelización, sino que el del proyecto imperial para el Brasil. Ambas problemáticas evidenciaban cómo las mismas representaban elementos negativos para la metrópoli, tanto el poder religioso como secular, tratado así de cautivar la atención y el apoyo de esta. La Corona era por supuesto conocedora de la esclavitud indígena que censuraban los jesuitas, y en las órdenes a su primer gobernador para la colonia había disposiciones particulares para la lucha contra la misma. En el *Regimento* el monarca afirmaba que:

«Eu sou informado que nas ditas terras e povoações do Brasil há algumas pessoas que têm navios e caravelas e andam neles de umas capitánias para outras e que por todas as vias e maneiras que podem salteiam e roubam os gentios que estão em paz e enganosamente os metem nos ditos navios e os levam a vender aos seus inimigos e a outras partes e que por isso os ditos gentios se levantam e fazem guerra aos cristãos [...]. [...] daqui em diante pessoa alguma de qualquer qualidade e condição que seja não vá a saltar nem fazer guerra aos gentios por terra nem por mar em seus navios nem em outros alguns sem vossa licença ou do capitão da capitania [...]».⁴⁵¹

Un modo de proceder recurriendo al empleo de la fuerza era únicamente de aplicación si las sociedades amerindias no aceptaban plegarse a la Corona: «[...]

450 Carta ao João III, rei de Portugal. Olinda, Pernambuco, 14 de septiembre de 1551. Nóbrega, *Obra completa*, 112.

451 Regimento que levou Tomé de Sousa governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548. Lisboa, AHU, códice 112, fls. 1-9. En Perrone-Moisés (org.), *Documentos de legislação indigenista colonial, parte 1: 1500-1700*, 41.

cumpre muito a serviço de Deus e meu, os que assim se alevantaram e fizeram guerra serem castigados com muito rigor». Y siendo en este caso, su cautiverio del todo válido: «[...] destruyendo-lhes suas *aldeias* e povoações, e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que abasta para seu castigo e exemplo de todos, e daí em diante, pedindo-vos paz, lha concedais, dando-lhes perdão; e isso, porém, será com eles ficarem reconhecendo sujeição e vassalagem». Si bien había expresado un interés para hacer a los indios aliados, ante todo, a la hora de consolidar el progreso de Brasil.⁴⁵² Y que era la pauta de la política a seguir encargada por la Corona a todos sus representantes.⁴⁵³ En cualquier caso, entre los tantos obstáculos perfilados había indicios para el optimismo considerando a los indígenas. A su maestro el «Doctor Navarro» en este aspecto le trasladó la buena marcha de la misión de la Orden en la colonia y su buen recibimiento por todos los nativos:

«[...] começamos a visitar as suas aldeias [...] a conversar com eles familiarmente, apresentando-lhes o reino do céu se fizerem o que lhes ensinarmos. [...] Convidamos os rapazes a ler e escrever, e desta maneira lhes ensinamos a doutrina cristã e lhes pregamos, [...] Espantam-se eles muito de sabermos ler e escrever, do que têm grande inveja, e desejo de aprender, e desejam ser cristãos como nós, e só os impede o trabalho de os apartar de seus maus costumes [...]. E já, glória do Deus nestas aldeias que visitamos aqui, ao redor da cidade, se tiram muitos de matar e de comer carne humana; e se algum o faz é longe daqui. Aonde chegamos somos recebidos com muito amor [...].»⁴⁵⁴

Volviendo a las dificultades, la colonia como una tierra de nuevas oportunidades para lograr beneficios económicos rápidos parecía deslucir cualquier otra preocupación. De hecho, se desprende de los relatos de Nóbrega que los colonos lusobrasileños parecían más buscadores de fortunas que colonos verdaderamente. Unos colonos sometidos a errores fundamentales estrechamente relacionados con la codicia

452 Regimento que levou Tomé de Sousa governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548. Lisboa, AHU, códice 112, fls. 1-9. En Perrone-Moisés (org.), *Documentos de legislação indigenista colonial, parte 1: 1500-1700*, 41.

453 Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 61.

454 Carta ao doutor Martín de Azpilicueta Navarro, Coímbra, Salvador, Bahía, 10 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 77.

y el lucro, que les hacía ver a los amerindios como esclavos. Una situación extendida al parecer por todas las capitanías de Brasil, por lo que Nóbrega empezó a desplegar a su primer contingente por todo el territorio. Empezando por la costa azucarera enviando primero al padre Leonardo Nunes y al hermano Diogo Jácome de la capital a Ilhéus y Porto Seguro, «[...] a confessar aquela gente que tem nome de cristãos, porque me disseram de lá muitas misérias [...]». Y luego ambos también hacia el sur a São Vicente para empezar a evangelizar entre los indios. El propio Nóbrega se unió a los dos y se dirigió hacia Ilhéus y Porto Seguro en 1550, y luego al año siguiente se encaminó rumbo a Pernambuco.⁴⁵⁵ Partiendo del obstáculo de los números reducidos del sacerdocio secular en la colonia y su ineptitud según la aproximación ignaciana, no era insólito que los de la Orden mismos procediesen a misionar entre los colonos luso-brasileños, confesando o sermoneando. Aunque con unos resultados lejos de los esperados. En corregir o reconducirlos al redil del buen ejemplo que esperaban. Y pese al atractivo limitado de evangelizar entre colonos, los misioneros se inclinaron hacia llevar a cabo prédicas *ad hoc*, una misión igual o más intrincada que la procedida con las sociedades indígenas. Mientras se adoctrinaba por todo Brasil, desde la capitanía de Pernambuco el jesuita ratificó su primera visión de la buena marcha de la misión entre los indios y de sus atributos naturales diciendo que:

«[...] depois que cá estamos, caríssimos padres e irmãos, se fez muito fruto. Os gentios, que parecem que punham a bem-aventurança em matar os seus contrários e comer carne humana e ter muitas mulheres, se vão muito emendando, e todo o nosso trabalho consiste em os apartar disto; porque tudo o demais é fácil, pois não têm ídolos, ainda que há entre eles alguns que se fazem santos e lhes prometem saúde e vitória contra os seus inimigos. Com quantos gentios tenho falado nesta costa em nenhum achei repugnância ao que lhes dizia. Todos querem e desejam ser cristãos; mas deixar seus costumes lhes parece áspero. Vão contudo pouco a pouco caindo na verdade».⁴⁵⁶

455 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 58-59. Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Pernambuco, 11 de agosto de 1551. Nóbrega, *Obra completa*, 101.

456 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Pernambuco, 11 de agosto de 1551. Nóbrega, *Obra completa*, 101.

Para la mirada del jesuita en el desempeño evangelizador, resultaba sorprendente que los impedimentos de la evangelización no eran religiosos en un sentido estricto, de convencimiento o persuasión de los amerindios con respecto a la fe. Sino que los obstáculos acontecían más desde el punto de vista del cambio en las conductas por parte de los indios. En este sentido, el embrollo se explicitaba «[...] está em tirar-lhes todos os seus maus costumes [...], o que pede continuidade entre eles e que vejamos bons exemplos e que vivamos com eles e lhes criemos os filhos de pequenos em doutrina e bons costumes. E por esta maneira temos por certo que todos serão cristãos e melhores do que os brancos que aqui há».⁴⁵⁷

Las actividades evangelizadoras operaron bajo un estilo minucioso por parte de Nóbrega y sus homólogos en la Compañía. En este aspecto, más allá del acumulamiento de un apto saber lingüístico, los misioneros de la Orden procedían a realizar reconocimientos rotatorios de las *aldeias* aledañas a núcleos luso-brasileños de Salvador en las que residían fugazmente sin fijación temporal determinada. Generalmente, la misión era llevada a cabo en los tiempos de esparcimiento o nocturnos de los indios, con diálogos ante una audiencia y en actitud de afabilidad. Un punto de partida que permitía granjearse la atención fundamentalmente de los más jóvenes para el arte de la lectura y escritura. En sus diálogos con los indios, los misioneros de la Orden además realizaban combates dialécticos con los líderes espirituales de las sociedades indígenas con el fin de cancelar o mitigar su peso en relación con sus comunidades:

«Trabalhei por me ver com um feiticeiro, o maior desta terra, o qual todos mandam chamar para curar as suas enfermidades. Perguntei-lhe [...] se tinha comunicação com o Deus, [...]. Respondeu-me com pouca vergonha que ele era deus e que havia nascido deus e apresentou-me ali um a quem dizia ter dado a saúde, e o que o Deus dos céus era seu amigo, e lhe aparecia em nuvens e trovões, e em relâmpagos, e em outras coisas muitas. Trabalhei, vendo tão grande blasfêmia, por ajuntar toda a aldeia com altas vozes aos quais

457 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 156-157.

desenganei e contradisse o que ele dizia [...]. Depois me pediu que o batizasse, que queria ser cristão».⁴⁵⁸

Nóbrega se refirió a la aparente facilidad para llevar a cabo la evangelización en su trato con la Corona. A la que solicitó el envío de más misioneros a la colonia para mantener a los indios en el esfuerzo del camino de la fe:

«Este gentio está muito aparelhado a se nele frutificar por estar já mais doméstico e ter a terra capitão que não consentiu fazerem-lhe agravos como nas outras partes. O converter todo este gentio é muito fácil coisa, mas o sustentá-lo em bons costumes não pode ser senão com muitos obreiros, porque em coisa nenhuma creem, e estão papel branco para neles escrever à vontade, se com exemplo e continua conversação os sustentarem. Eu, quando vejo os poucos que somos e que nem para acudir aos cristãos bastamos, vejo perder meus próximos e criaturas do Senhor há míngua, tomo como remédio clamar ao Criador de todos e a Vossa Alteza que mandem obreiros, e a meus padres e irmãos que venham».⁴⁵⁹

Una batida del territorio indígena por parte de los jesuitas que contó con el respaldo de las autoridades del gobierno general, puesto que «[...] impulsó la pacificación de los indígenas resistentes a la presencia del hombre blanco y garantizó un mapeo del territorio en proceso de ocupación, que guió la apertura de nuevas áreas productivas e incluso la definición de nuevas políticas colonizadoras».⁴⁶⁰ A pesar de las informaciones tanto de facilidad como de una premura en la actividad misional que denotan los testimonios de la Orden en la colonia, los evangelizadores comenzaron a entender la conversión desde el ejemplo a modo de quehacer prolongado en el tiempo. Un proceso de lenta metamorfosis que, en vista del optimismo, eso sí, estaría siempre garantizada su consecución. La vía pacífica en la evangelización asumida por Nóbrega y sus hermanos en la evangelización, desde su llegada en 1549 se basaba en un despliegue de misioneros itinerantes que estaban al servicio de los menesteres en materia de fe tanto de colonos como indios. Si bien rápidamente los problemas de la

458 Carta ao doutor Martín de Azpilicueta Navarro, Coímbra, Salvador, Bahía, 10 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 79-82.

459 Carta a D. João III, rei de Portugal. Olinda, Pernambuco, 14 de septiembre de 1551. Nóbrega, *Obra completa*, 112-113.

460 Sabeh, *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*, 137.

actividad misional itinerante no tardaron en presentarse, por lo que respectaba a los indígenas en la forma de la vuelta de estos al estado previo a la evangelización.

Desde el prisma de Nóbrega y los jesuitas, la actividad evangelizadora con una actuación pacífica establecía una clara contraposición con las actividades distorsionadoras bélicas y esclavistas llevadas a cabo por parte de los colonos. Y en tal aspecto, los misioneros de la Orden estimaron que la práctica y virtud caritativa tendría que representar el procedimiento para persuadir a los amerindios. Ciertamente, como consecuencia de dicha noción permanecía también la eventualidad de que los indios no aceptasen la evangelización. Si bien los jesuitas en misión siempre se mantuvieron en la creencia de que tal riesgo de ningún modo se materializaría. En ese aire de pensamiento de utopías característico del siglo XVI en las Indias americanas.⁴⁶¹

También, al destacar una ausencia de oposición o de reticencias por parte de los amerindios en la evangelización, Nóbrega y los jesuitas enfatizaban su inclinación para recibir dicha misión. Una reiterada benevolencia de los indios que sobresalía más si cabe en comparación a la representación de los colonos tendentes a la esclavitud y a la guerra. Con tal realce, era comprensible la evangelización a llevar a cabo en la colonia tendría que ser siguiendo la persuasión primordialmente, y no la imposición de la misma por la vía de las armas. En la práctica, atendiendo a la perspectiva jesuita no era un factor imperioso obligar a los indios teniendo presente su naturaleza de una materia blanda altamente moldeable o domeñable. En todo caso, las divergencias de los seres humanos venían dadas a causa de sus respectivas tradiciones. Una idea de empleo de la palabra para la prédica ya presente en Las Casas para diferenciar la labor misional del quehacer violento de los colonos, y que dificultaba su acceso y progreso a la cristiandad. Una predicación que había de ser «persuasiva del entendimiento con razones y suavemente atractiva y exhortativa de la voluntad. Y debe ser común a todos

461 Francesca Cantú, «América y utopía en el siglo XVI», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, n.º 1 (2002): 45-64.

los hombres del mundo, sin discriminación de sectas, errores o costumbres depravadas». ⁴⁶²

En este sentido, pese a las dificultades posteriores en la evangelización incluso los defectos en términos morales eran resultado de actos y tradiciones viciado. Por tanto, de ningún modo resultado de un daño en la capacidad intelectual india por así decirlo. Y que representaba, en otras palabras, la alta posibilidad que los indios eran transformables en todas las esferas comenzado por la vertiente religiosa misma.

La práctica totalidad de las exposiciones en torno a desde 1549 hasta 1556-1557 de Nóbrega y los demás misioneros acerca de los amerindios en una clave positiva. Una incesante aseveración del jesuita que respondió a la línea de un *leitmotiv* culto con un objetivo principal, el de confrontar la supuesta benevolencia de los indios con el envilecimiento generalizado entre amplios sectores sociales entre los colonos luso-brasileños. Vale la pena señalar que Nóbrega y los jesuitas en todo momento estaban desde su perspectiva defendiendo el interés general del Reino de Portugal. Y precisamente la ebullición en la colonia que tanto relataban era el resultado de la ausencia de una conciencia por el bien general entre la sociedad luso-brasileña, teniendo en cuenta que el interés particular de los colonos era el que prevalecía en todo Brasil. ⁴⁶³

Tras 1549, las actividades de los jesuitas comenzaron a extenderse territorialmente hablando, y continuaron llegando nuevos misioneros a la colonia. Por su parte, Nóbrega siguió destacando de forma minuciosa la firme voluntad de los misioneros en instruirse en el habla de los amerindios, así como el desarrollo de su labor. E insiste de una manera reiterada en la escasa ejemplaridad de los colonos luso-

462 Bartolomé de Las Casas, *Obras completas: De único vocationis modo* (Madrid: Alianza, 1990), 17. Véase sobre la idea del indígena como moldeable Guillermo Ignacio Vitali, «Sujeto evangelizable y métodos de conversión. La ductilidad del indio neófito en *Información en derecho* (1534-35) de Vasco de Quiroga y *De unico vocationis modo* (1534-37) de Bartolomé de las Casas», *Revista Telar*, n.º 27 (22 de diciembre de 2021): 213-238.

463 Véase a João Adolfo Hansen, «Educando Príncipes no Espelho», *FLOEMA. Caderno de Teoria e História Literária*, n.º 2A (2006): 133-169.

brasileños como obstáculo a la misión. Con todo, exceptuando las críticas iniciales el Brasil de 1549 y antes de 1556-1557 fue percibido en la impresión inicial de Nóbrega y los jesuitas como un espacio idóneo para la Compañía y sus objetivos. De altos rendimientos futuros en la evangelización o por lo menos su óptimo potencial. Un Brasil por el que los misioneros de la Orden se encontraban preparados a fecha de 1549 para padecer las posibles dificultades, y riesgos con el objeto de evangelizar a sus naturales casi con el simple empeño de su ardor evangélico. Una consecuencia más que posible fruto de una vista amalgamada con el espejismo y la fascinación con respecto al territorio de Brasil, tierra de exuberancias y generosidad en recursos para los hombres de una y otra orilla atlántica. Una idealización asentada en el imaginario colectivo desde el 1500 con Caminha y su legado.⁴⁶⁴ De esta forma, en los amerindios, así como los propios evangelizadores de la Compañía y luso-brasileños arraigaba ya la simiente de la fe y sería a fecha de 1549 suficiente con la actuación y presencia de los jesuitas a fin de que germinase el fruto ya plantado en el caso de los indígenas por parte divina. Evidentemente, a pesar de sus esperanzas iniciales para la colonia o el optimismo en realidad para Nóbrega y los evangelizadores de Orden era imposible simplemente esperar por parte de los luso-brasileños su reforma moral. O una bondad o disposición óptima que hasta la llegada jesuita no se había producido, y que incluso no mostraba un atisbo de esta tras la llegada de los misioneros.⁴⁶⁵

Como resulta ya bien sabido, un hecho singular en el desarrollo de la evangelización fue cómo la visión de Nóbrega y los misioneros de la Orden penduló hacía la censura o repulsa constantes. Con respecto de unas sociedades extraviadas y pervertidas del todo a causa de las costumbres malignas cotidianas, por un lado. Y de una caridad o actitud conmisericordiosa con la lectura de que su estado era enmendable, y factible que pudiesen empezar su recorrido en el cristianismo, por otro. Precisamente, la actitud caritativa o conmisericordiosa era la que permitió a Nóbrega y los jesuitas

464 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 56.

465 Raminelli, *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, 16.

censurar a los colonos y el poder posicionarse a favor de los indios, tanto en 1549 y avanzando la segunda mitad del siglo.

También, en la ejecución de su tarea los jesuitas más allá del cuidado espiritual de los expedicionarios que acompañaron a Tomé de Sousa y una vez llegados a Brasil entre la sociedad luso-brasileña bahiana, se inició formalmente mediante la creación de una escuela destinada a jóvenes indígenas. Una primera medida en la que el hermano Vicente Rodrigues, según relata en esa etapa de entusiasmo Nóbrega. «[...] ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem escola de ler e escrever; parece-me bom este modo para trazer os índios desta terra, os quais têm grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos».⁴⁶⁶ Según la visión jesuita para facilitar todavía más la evangelización a través de intermediarios «[...] nestas partes pretendíamos criar meninos do gentio por ser ele muito e nós poucos, e sabermos lhe mal falar em sua língua, e eles de tantos mil anos criados e habituados em perversos costumes».⁴⁶⁷ A través del aprendizaje y la acumulación de los saberes por parte amerindia fomentando la lectura y escritura la misión avanzaba, «[...] com a mesma arte com que o inimigo da humana geração venceu ao homem, com essa mesma seja vencido [...]», señalaba de forma vehemente Nóbrega.⁴⁶⁸ En los primeros compases en la colonia Nóbrega y los demás misioneros de la Orden encauzaron las actividades de evangelización a los indios que todavía habitaban en las *aldeias* próximas a las áreas de establecimiento luso-brasileñas, aproximadamente «[...] unos seis o siete pueblos, que evangelizaron alrededor de Bahía [...]» precisó Serafim Leite.⁴⁶⁹

466 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 56-57.

467 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahia, finales de agosto de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 141.

468 Carta ao doutor Martín de Azpilicueta Navarro, Coímbra, Salvador, Bahía, 10 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 77.

469 Serafim Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil (Séc. XVI - A Obra)* (Lisboa; Rio de Janeiro: Livraria Portugalia; Civilização Brasileira, 1938), 46.

Resulta interesante la observación de Nóbrega acerca de cómo en la fase de júbilo los jóvenes amerindios, así como los indígenas en general expresaban una inclinación para instruirse. Y que en la visión del jesuita se traducía en una forma de captar al amerindio para su evangelización. Con su llegada a la colonia, los religiosos pusieron su atención en la instrucción de los jóvenes amerindios, en otras palabras, los individuos de las sociedades indígenas percibidos escasamente instruidos en la fe y liturgias vigentes, y comparativamente mucho más moldeables que sus familiares mayores. Y el eje central de la aproximación e instrucción estaba desempeñado por la escuela. Por lo que, tales jóvenes preparados pasaron a ser unos operativos adicionales de suma importancia en manos de los religiosos. Que recurrieron a sus diferentes talentos para difundir la fe entre las sociedades indígenas de Brasil.

Todavía más, la primera disección de Nóbrega en su misiva enfatiza el carácter indagador o tentativo para aproximarse a la fe, así como la afición por instruirse en la lengua y el ceremonial religioso por parte de los indios. Unos hechos que no hacían sino incrementar el optimismo entre el superior de la misión que a su entender mostraba la apertura del ánimo de los indios. Y que en tal aspecto la reproducción por su parte era el síntoma más evidente de su buena ductilidad religiosa. En definitiva, unos seres humanos endebles y simples, así como provistos de un alma que les hacía receptores de la fe. Decía el jesuita al respecto de las sociedades amerindias y su evangelización, que «ir-lhes-ei ensinando [...] e doutrinando na fé até serem hábeis no batismo. Todos estes que tratam connosco dizem que querem ser como nós, senão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente têm. Se ouvem tanger a missa, já acodem e quanto nos vem fazer, tudo fazem [...]».⁴⁷⁰ Además, pese al entusiasmo inicial, por lo común entre los jesuitas prevaleció una visión de la misión que focalizó la actividad mediante una enseñanza y prédica previas antes de precipitar al bautismo a los indígenas. El sacramento del bautismo para los jesuitas estaba en una estricta sintonía con las propuestas del «Doctor Angélico», en que debía ser más bien

470 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 56-57.

postergado, «[...] por cautela de la Iglesia, no sea que se vea defraudada confiriéndolo a los que lo piden fingidamente [...]». Los sujetos evangelizables tenían que examinarse «[...] por un cierto tiempo su fe y sus costumbres [...]», al mismo tiempo que necesitaban un marco temporal adecuado «[...] para ser bien instruidos en la fe [...]».⁴⁷¹

Un Nóbrega ciertamente polarizado por las costumbres indígenas, entre el inconveniente de la desnudez, sumado a las demás prácticas pronto percibidas como negativas socialmente, y la admiración por el su anhelo frente a la fe. Y eran Nóbrega y los jesuitas, a los que correspondía poner fin a la concurrencia demoníaca de la desnudez en favor de sus muestras de devoción. A pesar de la primera problemática, las muestras de adoración de los indios por imitación reflejaban una suficiencia para su adscripción a la ley natural. Tal confusión entre los indios además evidenciaba la necesidad de las actividades de la Orden en la colonia, con una evangelización que conllevaba el cambio en el cuerpo de los mismos y raíz de sus hábitos reprobables para que fuesen receptores de gracia. Nóbrega desde su primera impresión, pensó en un horizonte en que las sociedades indígenas pasarían a ser apreciadas bajo la categoría de prójimos de una forma mucho más evidente tras la eliminación de sus hábitos. Para Nóbrega y los jesuitas, era más que suficiente para evangelizar el predicar con la palabra para que brotase la fe, imponiéndose la representación de unos amerindios mansos consecuencia de su factible proceso de evangelización.⁴⁷²

Desde su llegada en 1549 en Nóbrega y el conjunto de los jesuitas, se puede afirmar hubo una impresión de igualdad, de una proximidad o semejanza de los evangelizadores mismos para con los amerindios. Como Nóbrega señaló al llegar a Brasil, «[...] não podemos deixar de dar a roupa que trouxemos a estes que querem ser cristãos, repartindo-lha até ficarmos todos iguais com eles [...]», con la ropa que

471 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte IIIa-Cuestión 68. Los que reciben el bautismo, Artículo 3: ¿Debe diferirse el bautismo?

472 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 56-57.

cubriría sus vergüenzas y los elevaría a la misma categoría que los jesuitas.⁴⁷³ Una afirmación sugerente de que, orillando a primera vista el elemento religioso, los poderes de la colonia se mostraron concernidos rápidamente por la vida cotidiana amerindia. Sin que obviamente el acicate de la fe venidera jamás permaneciese apartado. A condición de que los indios desistiesen de su apariencia y estado bárbaros, no había cuestionamiento de que se devendrían en piadosos.

Aunque, igualmente al mismo tiempo hubo una sensación de preeminencia traída consigo de la metrópoli y de toda su experiencia intelectual previa. Una apreciación nunca perdida y galvanizada por su optimismo en iniciar la actividad evangelizadora y sus expectativas. Con toda una exaltación que pasados tres años a partir de 1553 se fue desvaneciendo lentamente. Una igualdad por la que Nóbrega y los jesuitas adoptaron posturas de defensa de estos al contemplarlos bajo una igualdad, sin embargo, al mismo tiempo que contemplándolos bajo la vertiente de escasamente progresados. Las posteriores transformaciones o las vicisitudes en tal conceptualización de los amerindios por parte de Nóbrega y los demás jesuitas en Brasil, no fueron únicamente la consecuencia de un conocimiento más profundo de la realidad de la colonia americana. En vista de que en absoluto se alejaron de su propio marco y visión intelectual inicial. Y que permaneció como su principal aparato de disección y proceder en las tierras de la América portuguesa.

El carácter racional de los indios fue el factor que abanderaron Nóbrega y los jesuitas y tal inclinación fue la característica que atravesó sus escritos. Para los miembros de la Orden, la característica discriminatoria fue que, previo a la llegada de los portugueses a Brasil, jamás tuvieron una ocasión de recibir sólidamente la evangelización. De ahí que, en consecuencia la aproximación evangelizadora hacia los indios había de ser una compasiva y pacífica. En tal aspecto, a pesar de su naturaleza racional, los indios estaban todavía en un momento rezagado política y socialmente si

473 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 58.

se comparaba con la sociedad luso-brasileña o metropolitana. Un parecer tal vez compartido con los demás colonos, aunque con unas conclusiones distintas. Y dado su rezagamiento, correspondía a la Corona y sus autoridades representantes en la colonia ofrecerles la verdadera fe y el paradigma de la metrópoli en términos políticos y sociales.

En la lógica de Nóbrega y los jesuitas por supuesto existía un orden en el que a través de la correlación religiosa resultaba factible establecer criterios de sometimiento. De tal forma, en Brasil pese a que en la percepción jesuita se trasmitió con frecuencia que los amerindios y sus sociedades disponían o mostraban atributos positivos incluso sin nada que envidiar a la sociedad luso-brasileña o metropolitana, ni Nóbrega o los demás misioneros de la Orden nunca establecieron una relación de equivalencia absoluta.

La bienvenida aparente de la fe por parte de los indios fue en consonancia con una percepción de su inocencia por parte de Nóbrega: «Os que são amigos vivem, em grande concórdia entre si e amam-se muito, e guardam bem o que comumente se diz *amicorum omnia sunt communia*. Se um deles mata um peixe, todos comem dele; e o mesmo de qualquer animal de caça».⁴⁷⁴

Nóbrega también ya en su primera mirada ve a los amerindios claramente seres humanos, eso sí, presentados como unos seres decaídos en su civilización y en sus entendimientos acerca de la fe. Las labores de evangelización jesuita representaron un contexto oportuno para catalogar y establecer contrastes para ubicar a los amerindios en paradigmas generales, y consecuentemente que facilitasen la evangelización. En su primera observación, de igual forma se presentaban ya los posibles ejes principales a fin de desarrollar las actividades evangelizadoras en Brasil por parte de la Compañía y sus miembros. La comprensión o dominio de la lengua de los amerindios, el ir a residir entre los mismos, y el empeño interiorizado en la propia tarea misional. Unos

474 Carta ao doutor Martín de Azpilicueta Navarro, Coímbra, Salvador, Bahía, 10 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 76.

tres principios considerados importantes desde su llegada a la colonia rápidamente puestos en marcha. En la medida de que para la óptica de Nóbrega y los jesuitas los indios requerían de los evangelizadores de la Compañía para su inserción en la civilización y la religión un compromiso fuerte y un trabajo continuado en el tiempo para lograrlo. En 1549, Nóbrega y los misioneros de la Orden rápidamente se percataron de que la mejor perspectiva de evangelización indígena era el partir de la sociedad luso-brasileña y sus espacios de control directo. Para peregrinar de forma alegórica y real al mismo tiempo hacia la *aldeias* amerindias para tomar primer contacto con los mismos, observar y descifrar su sociedad para llevar a cabo su ansiada evangelización.

También, Nóbrega en su primer análisis apologético de Brasil y sus habitantes encomiaba los intereses de recibir la evangelización por parte de las autoridades amerindias dentro de las propias comunidades o sociedades indígenas. Ciertamente, la eclosión evangelizadora en la colonia llevó a los jesuitas a bosquejar un proyecto para hacer integrantes del proceso evangelizador a los representantes políticos indígenas gracias a los poderes y prestigio de que disponían socialmente. Y que actuaba bajo la idea esperanzadora y razonable para los misioneros de evangelizar a sus dirigentes, con lo que a su vez todos los subordinados políticamente les seguirían. En la carta más temprana de Nóbrega desde Brasil igualmente salían a relucir las problemáticas de las costumbres indias contrarias a la civilización y ley natural. Básicamente la tríada de los rituales antropofágicos, las guerras constantes e intestinas entre los indios, o las prácticas poligámicas. Y que Nóbrega constataba entre los indígenas interesados en la evangelización la intención de cesar en tales prácticas y limitar el alcance de todas sus guerras con las demás sociedades amerindias de Brasil. Según Vitali, así articulaba el ignaciano desde 1549 «[...] en el plano retórico, el campo religioso americano, dentro del cual discierne lo abominable del mundo pagano que sería necesario combatir». De igual forma, Nóbrega en los distintos relatos de sus vivencias en la misión «[...] disemina diferentes escenas breves donde los nativos muestran su natural

predisposición a adoptar la fe cristiana. Así logra disociar la naturaleza bondadosa de las prácticas abominables de su universo cultural». ⁴⁷⁵

Se trataba de alabanzas destacables en vista de que los amerindios pese a este escaso tiempo en contacto con la fe habían comenzado por lo menos a mostrar entendimiento. Y percibiendo tal aptitud la actividad evangelizadora tendría que ser persuasiva apelando al entendimiento precisamente. Así, estaba descartado recurrir a la conminación y el camino que conducía al empleo de la violencia, especialmente ante tanta inteligencia entre los indios.

En tal línea de la primera ponderación sobre el Brasil, Nóbrega además profundizaba según su visión en cómo las sociedades amerindias «[...] nenhum conhecimento tem de Deus. Tem ídolos [...]». Una cuestión estrechamente enlazada se desprende del relato del jesuita a que los amerindios eran «[...] brutos que nem vocábulos têm [...]». Una inexistencia de una terminología nativa adecuada para la fe, en definitiva. Y que suponía un obstáculo el servirse de las nociones ya existentes en la compleja lengua amerindia, al menos para dar inicio a los fundamentos de sus actividades misionales en el territorio. ⁴⁷⁶ Sumado al desconocimiento de Dios y la fe, patente en una deformación de sus creencias en una falsa idolatría y superstición, los amerindios les faltaba el acervo necesario en materia de habla para poder darles a conocer la fe según el jesuita. Un hecho que consolidaba la trascendencia de la instrucción de los amerindios en calidad de instrumento evangelizador para la difusión de las creencias llevadas por los evangelizadores. De tal modo que, previo a exponer la fe resultaba imperioso proveer de los recursos necesarios a los amerindios que facilitasen su abrazo al mensaje jesuita para primero redimirse, y segundo auxiliar en su turno en la difusión de su nueva fe junto a los jesuitas.

475 Guillermo Ignacio Vitali, «Escenas de evangelización. Verdad y archivo en las cartas de Manuel da Nóbrega», *Alea Estudos Neolatinos* 22 (1 de agosto de 2020), 48.

476 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 57.

También, en sus primeras misivas desde la misión Nóbrega y los jesuitas advirtieron de una difícil problemática que resolver, la carencia de las letras F, L y R en la lingüística amerindia tupí-guaraní. Y que apuntaban e interpretaban que se materializaba en la carencia en correlación de una fe, de ley y de rey. En palabras del cronista de Brasil Pêro de Magalhães Gândavo (c. 1540- c. 1580), que recogió el relato por primera vez y cuya percepción tuvo un eco entre los jesuitas y la sociedad luso-brasileña, el estado evolutivo y social de los amerindios se podía condensar lingüísticamente en que: «A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente».⁴⁷⁷

En tal sentido, el hermano Pêro Correia se expresaba en la misma línea afirmando que los amerindios: «[...] tienen tan poca noticia de Dios, que me parece que se ha de tener [...] mucho trabajo [...]», sosteniendo que «[...] una de las causas y más principal [...] porque no tienen rey, antes en cada aldea y casa hay su principal».⁴⁷⁸ Más tarde, Correia añadió sobre estos que «[...] antes se dejaron morir que quebrantar su ley y dejar de adorar sus ídolos». Y que, «[...] no tienen ley ni ídolos a que adoren, ni tienen más que algunas alusiones y niñerías, que aún hoy en día se hallan dentro del Reino de Portugal [...]».⁴⁷⁹

Por su parte, una peculiaridad lingüística que en el caso de los colonos luso-brasileños determinaba una visión sobre los amerindios definitiva, como seres demasiado ignorantes para recibir la fe. Y en consecuencia su estado natural e inserción en la sociedad de la colona era la esclavitud y ser mano de obra para la

477 Pêro de Magalhães Gândavo, *Tratado da terra do Brasil: história da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil* (Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008), 65.

478 Carta do irmão Pêro Correia ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, junio de 1551. Leite, *Monumenta Brasiliae I*, 231. La carta original del jesuita en portugués se encuentra perdida.

479 Carta do irmão Pêro Correia ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1553. Leite, *Monumenta Brasiliae I*, 446-447.

sociedad colonial luso-brasileña. Unos amerindios que presentaban escasas perspectivas halagüeñas como súbditos de la Corona de Portugal. La problemática de la humanidad indígena fue siempre un tema recurrente para los colonos y misioneros de la Orden que permeaba todos los acontecimientos coloniales y las discusiones. Para los colonos luso-brasileños, igualmente los que eran tanto profanos como «letrados», las sociedades indígenas, según relata Vasconcelos «[...] não eram verdadeiramente homens racionais nem indivíduos da verdadeira espécie humana; e por conseguinte, que eram incapazes dos sacramentos da santa Igreja: que podia tomá-los pera si, qualquer que houvesse, e servir-se deles, da mesma maneira que de um camelo, ele um cavalo, ou ele hum boi, feri-los, maltratá-los, matá-los, sem injúria alguma, restituição, ou pecado».⁴⁸⁰

Y una visión que fijaba una divisoria infranqueable entre unos espacios o mundos separados, con uno como era la sociedad cristiana luso-brasileña organizada políticamente con un príncipe y leyes, mientras que la sociedad indígena carecía de los mismos. Unos amerindios que en la perspectiva luso-brasileña «[...] vivem bestialmente [...]». Y que, «[...] são estes índios muito desumanos e cruéis, não se movem a nenhuma piedade: vivem como brutos animais sem ordem nem concerto de homens, são muito desonestos e dados à sensualidade e entregam-se aos vícios como se neles não houvera razão de humanos [...]». En definitiva, disminuyendo toda capacidad de las sociedades indígenas y poniendo en duda su índole de seres humanos.⁴⁸¹ Nóbrega advirtió a la Corona que:

480 Vasconcelos, *Chronica da Companhia, Livro primeiro-segundo das noticias antecedentes, e necessarias das cousas do Brasil*, 94.

481 Gândavo, *Tratado da terra do Brasil: história da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, 67-68. Véase sobre el desarrollo del pensamiento de los representantes del bando luso-brasileño a Guilherme Amaral Luz, «Pero de Magalhães Gandavo e a ética ultramarina portuguesa na Terra de Santa Cruz», *Revista História & Perspectivas* 1, n.º 3233 (2005): 67-90. Y Gabriela Soares de Azevedo, «O avesso da costura: uma análise dos escritos de Gabriel Soares de Sousa (c.1540-1591)» (Tesis doctoral, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015).

«Esta terra é tão pobre ainda agora, que dará muito desgosto aos oficiais de Vossa Alteza que lá tem com terem muito gasto e pouco proveito ir de cá, maiormente aqueles que desejam mais irem de cá muitos navios carregados de ouro, que para o céu muitas almas para Cristo, se não se remediar em parte, com Vossa Alteza mandar moradores que rompam e queiram bem à terra, e com tirar oficiais tantos e de tantos ordenados, os quais não querem mais que acabar seu tempo e ganhar seus ordenados, e terem alguma ação de irem importunar a Vossa Alteza. E como este é seu fim principal, não querem bem à terra, pois têm sua afeição em Portugal, nem trabalham tanto para favorecer como por se aproveitarem de qualquer maneira que puderem. Isto é o geral, posto que entre eles haverá alguns fora desta regra».⁴⁸²

En la dialéctica de los colonos luso-brasileños, cualesquiera que fuese entre los amerindios, su actitud o la disposición hacia la sociedad luso-brasileña eran únicamente estimables bajo los criterios de su posible esclavitud, o entablar guerras con los mismos para tal finalidad. Una cuestión que parecía más un alegato con antelación por parte de los colonos. Para los colonos, la esclavitud de los indios, por un lado, aseguraba el crecimiento económico y productivo de la colonia, el «[...] trabajo forzado o esclavo como rasgo lógico, de hecho necesario, de la industria azucarera».⁴⁸³ Una sociedad en la que prevalecían valores importados, «[...] concepciones clásicas y medievales (europeas o portuguesas) de organización y jerarquía, pero les agregaron sistemas de graduación que se originaron a partir de la diferenciación de ocupaciones, raza, color y estatus social [...]».⁴⁸⁴ E igualmente de:

«[...] de honor y aprecio, de diversas categorías de trabajo, de complejas divisiones de color y de diversas formas de movilidad y cambio: sin embargo, también era una sociedad con una fuerte tendencia a reducir las complejidades a dualismos contrastantes: señor/maestro [...] noble/ plebeyo, católico/ pagano – y reconciliar las múltiples jerarquías entre sí, de modo que la graduación, clase, color y condición social de cada individuo tendieran a converger».⁴⁸⁵

482 Carta a D. João III, rei de Portugal. Bahía, principios de julio de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 125-126.

483 Stuart B. Schwartz, *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835* (São Paulo: Companhia das Letras, 1988). 24.

484 Schwartz, *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*, 209.

485 Schwartz, *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*, 209-210.

Y, por otro, consolidaba de una forma derivada de dicho crecimiento rendimientos para la Corona que así estabilizaba o proseguía la conquista. Entre los colonos no solamente existían unos intereses antagónicos a los de los misioneros de la Orden, sino que también sus ideales era contrarios. Mientras que para Nóbrega y los jesuitas hacía falta una conciencia realmente cristiana en la colonia y que la ambición de los colonos fuese dejada atrás. Si la afección de la colonia era derivada de las aspiraciones de los colonos, tal hecho excluía la supuesta naturaleza bárbara o bestial de las sociedades indígenas. Un asunto que nuevamente enfatizaba la actividad jesuita como misioneros entre los colonos y los indios para tratar de revertir la situación. De hecho, la bestialidad tan enfatizada por los colonos en cualquier caso sería un rasgo más propio de estos.

En su desempeño, Nóbrega y los misioneros de la Orden más allá de destacar mediante sus actividades su evidente preocupación o voluntad para evangelizar a los amerindios y las críticas a los colonos, estaban enfatizando especialmente la importancia latente de que los indios disponían de un derecho intrínseco por así decirlo de poder evangelizarse en virtud de su carácter humano. Nóbrega y los jesuitas buscaron insistir que la evangelización exigía condiciones en la línea de la búsqueda y reflexión por parte de los indios, en otras palabras, de un esfuerzo y razón. De ahí que, en el estado social de conflicto existente, de rapiña o de violencia por parte de los colonos, tal requisito en absoluto era posible de cumplirse. Nóbrega era claro en su opinión de que el proyecto de Portugal para su colonia americana era imposible de llevar a cabo con individuos con unos valores relacionados en exclusiva con el enriquecimiento personal.

La oposición entre los colonos y los jesuitas se basó en sus respectivas posturas de que los indios se ajustaban a la categoría de esclavos naturales de Aristóteles y la de paganos de la tesis tomista respectivamente. Como Aristóteles, para los colonos la aptitud de los esclavos era semejante a la de unos animales sirvientes por así expresarlo. Que propiciarían la capacidad de trabajo requerida a la hora de proveer de

los menesteres fundamentales del día a día en Brasil. Entretanto, los colonos como ciudadanos e individuos libres eran los responsables de la vida política en la colonia. Para los colonos los indios eran, en caso de que fuesen humanos realmente, por lo menos escasos en su capacidad racional y empeñados nada más que en sus caprichos, y de ahí que su esclavitud era su ámbito natural. Desde el punto de vista jesuita, incluso la problemática de la humanidad o racionalidad de los indios se encontraba lejos de ser una disputa real en términos intelectuales, por lo menos desde el ámbito de los colonos. Puesto que a para los jesuitas dicha cuestión representó en esencia una simple excusa sin desarrollar para justificar su estilo de actuar en la colonia. En tal aspecto, simplemente con el anhelo para servirse de los indios a modo de fuerza de trabajo se entendía el rechazo de los colonos en aceptar su naturaleza racional. La sociedad luso-brasileña era eminentemente:

«[...] una sociedad esclavista no solo por el hecho obvio de que su fuerza de trabajo era predominantemente cautiva, sino principalmente por las distinciones legales entre esclavos y libres, los principios jerárquicos basados en la esclavitud y la raza, las actitudes señoriales de los propietarios, la deferencia de los inferiores sociales. A través de la difusión de estos ideales, la esclavitud creó los hechos fundamentales de la vida brasileña».⁴⁸⁶

A pesar de que se confiaba en que los amerindios de forma rápida serían evangelizados con la presencia en Brasil de buenos cristianos de buenos hábitos o prácticas para que pudiesen tomar ejemplo, los luso-brasileños estaban lejos de poseer las cualidades de buenos cristianos. Nóbrega y los jesuitas corroboraban que los amerindios eran objeto de esclavitud injusta:

«[...] acerca dos saltos que se fazem nesta terra, e de maravilha se acha cá escravo que não fosse tomado de salto, e é desta maneira que fazem pazes com os negros para lhe trazerem a vender o que têm e por engano enchem os navios deles e fogem com eles; e alguns dizem que o podem fazer por os negros terem já feito mal aos cristãos. O que, posto que seja assim, foi depois de terem muitos escândalos recebidos de nós. De maravilha se achará cá terra, onde os cristãos não fossem causa de guerra e dissensão, e tanto que nesta Bahia, que é

486 Stuart B. Schwartz, *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*, 209.

tido por um gentio dos piores de todos, se levantou a guerra contra os cristãos, porque um padre, por lhe um principal destes negros não dar o que lhe pedia, lhe lançou a morte, no que tanto imaginou que morreu e mandou aos filhos que o vingassem. De maneira que os primeiros escândalos são por causa dos cristãos, e certo que, deixando os maus costumes que eram de seus avós, em muitas coisas fazem vantagem aos cristãos, porque melhor moralmente vivem, e guardam a lei da natureza».⁴⁸⁷

Nóbrega nunca estuvo solo en sus críticas contras los colonos en lo que se refería a prácticas esclavistas. João de Azpilicueta también se quejaba de los «[...] los escándalos y saltos que los cristianos hicieron [...]» en Brasil.⁴⁸⁸ O según expresaba también Pêro Correia: «[...] vienen muchos a recogerse a esta nuestra iglesia y colegio, diciendo que los socorramos, que los tienen cautivos contra derecho, unos diciendo que fueron salteados, otros diciendo que fueron engañados, y nosotros no los podemos hacer buenos porque la justicia de esta tierra es remisa [...]».⁴⁸⁹

En el mismo 1549, Nóbrega solicitó a la Corona a través de su superior en Portugal que intercediese para liberar a los amerindios esclavizados injustamente: «Desejo muito que Sua Alteza encomendasse isto muito ao governador, digo, que mandasse provisão para que entregasse todos os escravos salteados para os tornarmos à sua terra, e que por parte da justiça se saiba e se tire a limpo, posto que não haja parte, pois disto depende tanto a paz e conversão deste gentio».⁴⁹⁰ Ante las carencias en el saber de la fe entre los amerindios, la réplica tendría que ser precisamente presentarla a los mismos y de ningún modo responder con esclavitud y guerra. Un asunto que no era sino una señal adicional del escaso esmero o fervor de los colonos en cuestión misional. Así anteponiendo el beneficio particular nuevamente.

487 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 9 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 65.

488 Carta do padre João de Azpilicueta aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, 28 de marzo de 1550. Leite, *Monumenta Brasiliae* I, 180.

489 Carta do irmão Pêro Correia ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1555. Leite, *Monumenta Brasiliae* I, 437.

490 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 9 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 66.

Nóbrega al llegar a la nueva tierra criticó la situación de hostilidades creada por los colonos luso-brasileños con los amerindios, atribuyendo que todos los «[...] escândalos são por causa dos cristãos [...]». Mientras que defendió a los indios que en términos de moralidad su caída era reducida en contraste con el envilecimiento de la sociedad luso-brasileña, llegado incluso a afirmar: «[...] e certo que, deixando os maus costumes que eram de seus avós, em muitas coisas fazem vantagem aos cristãos, porque melhor moralmente vivem, e guardam melhor a lei da natureza».⁴⁹¹ Para Nóbrega y los jesuitas no había un derecho o justicia algunas que justificasen el estado de esclavitud de los amerindios, ni mucho menos bajo una autoridad calificada. Para Nóbrega además del desvío moral de la esclavitud, los errores luso-brasileños demandaban una retribución o sanción acorde a su estado. De modo que ateniendo a su vida pecaminosa Nóbrega y los jesuitas los censuraron dejando de confesarles, una decisión que enrareció aún más si cabe las disputas entre colonos y misioneros de la Orden. Según Nóbrega «[...] porque isto é geral trato de todos, me conveio cerrar as confissões, porque ninguém quer nisto fazer o que é obrigado, e tem toda outra clerezia que os absolve e lho aprova».⁴⁹²

A diferencia de la perspectiva deshumanizadora por así expresarlo de los colonos luso-brasileños respecto de los indios, en la percepción jesuita de Nóbrega y sus homólogos de ningún modo el estado de la colonia representaba una jerarquía a partir de criterios de inferioridad o superioridad entre ambos actores sociales. La lectura realizada por los evangelizadores de la Orden era que gracias a las circunstancias materiales de Brasil para lucrarse de manera sencilla llevó a una situación de ideales y moral decaídos, que se galvanizaba debido a la falta de restricciones por parte de las autoridades y el ordenamiento jurídico de la colonia.

491 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 9 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 65.

492 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 279.

Para Nóbrega y los jesuitas, resultaba evidente que los amerindios eran merecedores de recibir una defensa por parte de las autoridades coloniales. Continuar ininterrumpidamente con los abusos percibidos a los indios no tendría un resultado sino la alimentación de una guerra sin final en la percepción jesuita. Para el ignaciano, la caída en la esclavitud de estos de ningún modo se amoldaba a los requisitos previos de una guerra que fuese mínimamente justa y que argumentase por tal estado en cuestión, puesto que nunca habían sido enemigos de los colonos luso-brasileños o habían entorpecido la expansión de la fe. Aunque los indios en esta situación pudiesen haber realizado prácticas consideradas en contra de la ley natural o reprobables, se desprende que para Nóbrega y los jesuitas en absoluto dichas prácticas eran traducibles al instante como una respuesta en forma de guerra. Pese a que la visión de estas fuese siempre omnipresentemente negativa al mismo tiempo para los evangelizadores de la Orden. Su acogida amistosa de la doctrina cristiana los colocó favorablemente en los brazos de la Compañía de Jesús. Todavía más, su buena predisposición hacía la fe excluía consecuentemente toda posibilidad de guerra, al menos una que pudiese ser estimada justa. El alegato del jesuita solicita una respuesta justa por parte de las autoridades con el objetivo de que los indios fuesen manumitidos de su esclavitud y devueltos hacia sus territorios de origen. Especialmente teniendo presente que en el caso presentado por Nóbrega «[...] é o melhor gentio desta costa, e mais aparelhado para se fazer fruto: [...] entre eles estavam convertidos e batizados muitos».⁴⁹³

El jesuita recriminó a los colonos luso-brasileños los actos frecuentes de iniciar hostilidades para apresar a los amerindios con la excusa de estar llevando a efecto una guerra que era justa para los colonos. Nóbrega daba a entender que los luso-brasileños incitaban a los indios a atacarles con el objeto de proceder a implementar una guerra justa como respuesta. Y subsecuentemente siguiendo la tradición de la guerra justa batallar para prenderles y esclavizarlos. Pese a que en la realidad los estímulos de los

493 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 9 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 66.

colonos distaban de contener unos designios justos, puesto que sus incentivos eran simplemente la avaricia económica de servirse de los amerindios en los *engenhos* de su propiedad. Nóbrega ante tales circunstancias y coincidiendo también con la presencia bulliciosa del primer obispo de Brasil y su cuestionamiento de la labor misional jesuita, y ante tanta problemática de la esclavitud decidió finalmente preguntar a sus superiores sobre la cuestión de la esclavitud de los amerindios, para determinar: «[...] se é licito fazer guerra a este gentio e cativá-los, *hoc nomine et titulo* que não guarda a lei de natura por todas vias?».⁴⁹⁴

La posición de Nóbrega y los jesuitas les hizo ganarse la oposición de los colonos luso-brasileños teniendo «[...] por contrário a todo o povo e ainda os confesores de cá [...]», estos en su trato con los indios: «[...] Satanás tem totalmente ligadas por esta forma as almas. [...] difícil tirar este abuso, porque os homens que cá vêm não têm outra vida senão a dos escravos, que lhes pescam e buscam de comer, tanto domina aqui a preguiça e se dão às coisas sensuais e a diversos vícios, nem curam de estar excomulgados conservando os ditos escravos».⁴⁹⁵

Nóbrega en sus críticas a las argucias empleadas o comportamiento de los colonos luso-brasileños, nunca censuró la institución de la esclavitud como tal. En todo momento su objetivo fue la crítica de la esclavitud sin justicia, tal como era el caso de las prácticas esclavistas en Brasil. Y que para Nóbrega y los misioneros de la Orden entorpecía la incorporación de los amerindios al orden cristiano. La esclavitud como una represalia o respuesta considerada justa fue siempre aceptada bajo unas circunstancias particulares, para los indios tenidos para tal estado:

«Não podemos realizar ainda tal intento por se diferir com medo de guerra, porque alguns gentios de mais distantes têm grande ódio aos cristãos; e um escravo que antes era cristão tem alvoroçado a maior parte dizendo que o governador os quer matar a todos ou fazer escravos; que nós tratamos de os

494 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, finales de agosto de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 147.

495 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 9 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 96.

enganar e queremos vê-los mortos; e que batizarem-se é como fazerem-se escravos dos cristãos; e outras coisas semelhantes. Também com ele roubaram os pecadores dos portugueses, e mataram em uma aldeia o filho dum cristão, nascido de uma negra da terra, o que muito desgostou ao governador. Pensamos que será principio dum bom castigo e para os outros gentios grande exemplo; e talvez por medo se converterão mais depressa do que o não farão por amor, tanto andam corrompidos nos costumes e longe da verdade».⁴⁹⁶

En Nóbrega y los jesuitas, la posibilidad de una guerra que fuese justa debería estar en Brasil circunscrita a los amerindios que eran irreconciliables y acérrimos enemigos de la fe y la sociedad luso-brasileña. En tal caso, era posible e incluso más que aconsejable la guerra con el objetivo de que quizás a través del ejercicio de las armas se pudiese enderezar a dichos indios en la senda de la verdadera fe. De tal forma que, frente a las posturas de indomabilidad de determinadas sociedades indígenas que los abocaban a nunca consentir la misión jesuita, junto al batallar al cristianismo y sus fieles como contendientes, sí acreditaba efectuar mediante las armas una persuasión alternativa. Resulta sugerente destacar que las opiniones contrarias de Nóbrega y los jesuitas a las prácticas vigentes de la esclavitud en la colonia fue en paralelo a la puesta en marcha y desarrollo del método persuasivo. Una vía de aproximación que estaba siendo cuestionada a causa de la agitación esclavista no justa, y que era indicativa del decaimiento de la conciencia y moral de los colonos.

Una práctica de la esclavitud de los indios que además cobraba como agravante unas formas más indirectas a las capturas llevadas a cabo por los propios portugueses. Al introducir a las sociedades indígenas en el circuito del comercio esclavista. Así: «Outro pecado nasce também desta infernal raiz, que foi ensinar os cristãos ao gentio a furtar-se a si mesmo e vender-se por escravos».⁴⁹⁷ Para los colonos instalados en Brasil el disponer de mano de obra esclava era «[...] el medio indispensable para establecerse en la colonia. El residente honorable era el que podía mantener a su

496 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Porto Seguro, 6 de enero de 1550. Nóbrega, *Obra completa*, 89-90.

497 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 279.

familia sin hacer ningún trabajo, y cuanto más rico era, más esclavos poseía. El honor y las riquezas (fincas) eran privilegios concedidos a quienes entraban en la clase señorial [...]». El trabajo no era sino una tarea de esclavos exclusivamente en definitiva.⁴⁹⁸ En su relato Pêro de Magalhães Gândavo, afirmaba sobre los colonos luso-brasileños que «[...] a primeira cousa que pretendem alcançar, são escravos para lhes fazerem e granjearem suas roças e fazendas, porque sem eles não se podem sustentar na terra [...]».⁴⁹⁹ De hecho, entre los colonos había una solidaridad forjada en la problemática de la esclavitud, puesto que según afirmó en su relato Gândavo «[...] se tratam muito bem, e folgam de ajudar uns aos outros com seus escravos, e favorecem muito os pobres que começam a viver na terra». La esclavitud de los indios mostraba también como entre los colonos existía una idea jerárquica de la fuerza de trabajo que, en el caso indiano, como sujetos inferiores del espectro social, debía ser realizada por los indios. Y que suponía una suerte de aristocracia encarnada por los colonos luso-brasileños que estarían situada en la cúspide social.⁵⁰⁰ Existió una suerte de arraigo del dominio sobre los amerindios hasta entre los sujetos más modestos. Los colonos fuese cualesquiera que fuese su extracción en la colonia «[...] querem viver, tanto que se fazem moradores da terra, por pobres que sejam, se cada um alcançar dous pares ou meia dúzia de escravos [...] logo tem remédio para sua sustentação; porque uns lhe pescam e caçam, outros lhe fazem mantimentos e fazenda e assim pouco a pouco enriquecem os homens e vivem honradamente na terra com mais descanso que neste Reino [...]».⁵⁰¹

Indudablemente, fue la mentalidad de lucro, de un ansia para conseguir mano de obra esclava adicional y con flujo continuado de la misma para estimular los *engenhos*

498 Ronaldo Vainfas, *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*, História brasileira 8 (Petrópolis: Vozes, 1986), 70.

499 Pêro de Magalhães Gândavo, *Tratado da terra do Brasil: história da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, 53.

500 Gândavo, *Tratado da terra do Brasil: história da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, 106.

501 Gândavo, *Tratado da terra do Brasil: história da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, 9.

y extraer los recursos del interior de Brasil que la sociedad luso-brasileña contemplase a los amerindios bajo las categorías de barbarie, y por ende de una inferioridad. Era manifiesto que a lo largo del marco temporal del seiscientos luso-brasileño en el negocio de la obtención de esclavos, las «piezas» jamás fueron consideradas un artículo de lujo vedado a los más pobres de la colonia. Sino que fue una actividad ampliamente extendida en el desarrollo de Brasil en todo el abanico social. Ciertamente, la en ciernes industria azucarera de los *engenhos* explotaba la gran parte del cuerpo demográfico esclavo. Sin embargo, casi todo integrante de la sociedad luso-brasileña que fuese libre, cotidianamente se valía de trabajo esclavo. Y la masa o reserva de esclavos potenciales era razonablemente asequible en vista del surtido de amerindios, disponibles para prácticamente todas las capacidades económicas, pobre o potentada por igual. En tal consideración, había que explotar a los indios prácticamente sin límites.

El control de los indios, en esta coyuntura, era fundamental para la viabilidad económica, política y social del proyecto colonizador, por lo que la metrópoli tomó el control de las relaciones interétnicas. Esta decisión fue interpretada de manera diferente por colonos y misioneros. Para los primeros, sería una intervención de los administradores en sus negocios, reduciendo sus posibilidades de obtener esclavos y enriquecerse. Para estos últimos, las medidas restrictivas adoptadas indicarían una opción preferencial por la salvación de las almas de los indígenas.

El jesuita describió una y otra vez cómo los colonos luso-brasileños dedicados al comercio de esclavos recurrían a argucias con el objetivo de apresar a los indios en sus *aldeias*, y a Nóbrega le bastó el primer año de estancia en Brasil para dictaminar que prácticamente todos los esclavos habían sido capturados mediante dicho proceder. Tales valores parecían haberse introducido entre gran parte de los colonos luso-brasileños preocupados en especial en salvaguardar las prerrogativas sobre los amerindios de las que disfrutaban, y poner freno a cualquier propuesta que las cuestionase.

Ciertamente, pese a que la evangelización era sustancial en la concepción imperial de la Corona portuguesa, a la aristocracia o élites incipientes luso-brasileñas en la colonia de ningún modo les resultaba válido la opción de situar los menesteres jesuitas en detrimento de sus intereses. A pesar de las consecuencias demográficas resultantes, el apetito de esclavos en absoluto era desatendible. Especialmente, teniendo en cuenta el punto de partida de Brasil como espacio imperial periférico en el que las sociedades indígenas eran ofrendadas para el desarrollo del Imperio en general.

A pesar de las críticas a la sociedad luso-brasileña ni Nóbrega ni los jesuitas cuestionaban el asentamiento y proceso de conquista de Portugal en Brasil. En reiteradas ocasiones se llegó a solicitar el refuerzo demográfico para colonizar los distintos territorios de Brasil. Aunque, la petición fue siempre en la línea de aquellos que los jesuitas consideraron pobladores de calidad. De tal forma que en términos generales la actuación de Portugal estaba en sintonía con los marcos del *ius gentium*. Según Nóbrega:

«Os homens desta costa [...], têm índios forçados, que reclamam liberdade e não sabem mais do judicial que virem a nós como a pais e valedores, acolhendo-se à Igreja; e nós, porque estamos já escarmentados e não queremos mover escândalos, nem que nos apedrejem, não lhes podemos valer, nem até o ousamos pregar. De maneira que, por falta de justiça, eles ficam cativos e os seus senhores em pecado mortal, e nós perdemos o crédito entre toda a gentildade pelo que esperavam».⁵⁰²

Frente a la denuncia de esclavitud generalizada de los indios expuesta por Nóbrega y los jesuitas, la respuesta de las autoridades fue mínima, puesto que para Nóbrega según el gobernador era: «[...] de parecer que não se toque nisso pelo prejuízo que virá a muitos homens e que melhor é que estarem em sujeição e que sirvam as fazendas; e que isso é mais serviço de El-Rei e bem da terra e dos moradores dela; e de outra maneira, como isto toque a quase todos, será grande mal

502 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 158-159.

para a terra».⁵⁰³ Nóbrega se lamentó de no poder resolver la situación: «E a mim parecia-me que não se devia deixar de fazer razão e justiça igualmente, por todas a suas razões [...]. E a mim dói-me o coração quando os vejo com tanta razão queixar-se do seu áspero cativoiro, e não há quem lhes valha [...]».⁵⁰⁴

Retornando al flujo de información mantenido constantemente entre la misión y la metrópoli y la Compañía en Europa por Nóbrega, el jesuita seguía en su optimismo y el avance de la actividad evangelizadora entre los indios. E introduciendo por otra parte noticias de lo que Nóbrega consideraba fuentes fidedignas sobre el paso del apóstol Santo Tomás, y que en su viaje había dejado señales o vestigios de su actividad civilizadora y misional. Ciertamente, la tradición de Santo Tomás o Tomé desde la llegada jesuita a América se convirtió en una noticia rememorada en multitud de ocasiones por los evangelizadores en general y los jesuitas en particular como sus grandes difusores. Como línea argumental para tomar partido por los amerindios también. En clave de una conceptualización de encaje cultural de las sociedades indígenas y el propio pasado del cristianismo pretérito. Nóbrega insistió de manera reiterada a lo largo del primer año en misión, «[...] que as raízes de que cá se faz o pão, que São Tomé as deu, porque cá não tinham pão nenhum. E isto se sabe da fama que anda entre eles, *quia patres eorum nuntiaverunt eis*. Estão de aqui perto umas pisadas figuradas em uma rocha, que todos dizem serem suas. Como tivermos mais vagar, havemo-las de ir ver».⁵⁰⁵

A partir de 1549, comenzó en Brasil la profusión de reportes que narraban señales en el territorio de Santo Tomé que Nóbrega y los jesuitas vincularon al Zomé amerindio. La Orden con Nóbrega adoptó la tradición como auténtica con el objetivo de argüir en favor de la actividad colonial y evangelizadora. Teniendo en mente que

503 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 159.

504 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 159-160.

505 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 15 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 61-62.

todas las sociedades situadas entre el Nuevo Mundo y Asia habían hecho conexión y experimentado con una labor civilizadora y misional previa. Y por eso los amerindios podía a todas luces asumirse que como los hombres del Viejo Mundo eran parte de la prole de Adán que habían sido extraviados e ignorados, y que estaban aguardando su retorno al rebaño de la fe y para recuperar una certeza pretérita. Hasta cierto punto, dado el bagaje misional previo las sociedades amerindias distaban de ser puras, hecho que abría las puertas a la guerra, en este caso justa. Teniendo en cuenta que la lógica coetánea indicaba que los seres humanos conformaban un mismo conjunto, no cabía otras posibilidades a la de que las sociedades amerindias compartiesen el linaje de Adán. Por tanto, a su vez de la estirpe de Noé y unos de sus hijos, presumiblemente del linaje maldito de Cam. De hecho, Nóbrega reflexionó y señaló que en tal sentido «têm notícia do dilúvio de Noé, posto que não segundo a verdadeira história, porque dizem que morreram todos exceto uma velha que escapou numa árvore alta».⁵⁰⁶

Por ende, a toda costa en el momento oportuno de enfocar a los amerindios la aproximación jesuita buscaba encajarles o intercalarlos en la crónica general del hombre. A modo de una suerte de sección remota de la historia, con todo, de ningún modo una fracción desechable de la misma de tal forma que el enfoque jesuita explicaba la tradición del diluvio universal entre los indios a modo de una cita natural del diluvio del Antiguo Testamento. Y que en el caso indígena ahora bien era enmarañada a causa de su legado oral.

Una evocación y tradición oral entre los indios a diferencia del relato bíblico que se caracterizaba por estar corrompida también. Teniendo en cuenta la certeza bíblica Nóbrega el diluvio rememorado por los indios únicamente sería posible que fuera el mismo diluvio bíblico. Y teniendo presente el estado de incultura o obscurantismo a fecha de 1549 entre los indígenas resultaba natural la bastardización oral del diluvio,

506 Carta ao doutor Martín de Azpilicueta Navarro, Coímbra, Salvador, Bahía, 10 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 76. Nóbrega da inicio al mito del apóstol que será concatenado por los misioneros de la Orden posteriores.

máxime si los evangelizadores de la Orden abundaban en su énfasis de la rusticidad india.

Volviendo al mito de del apóstol Santo Tomás, de acuerdo con Nóbrega, sin duda el primer ignaciano que recurrió a la tradición del singular apóstol, los amerindios identificaban a Santo Tomás o Tomé con la figura del Zomé heroico de su tradición. El apóstol Tomé teóricamente llegó a Brasil para también evangelizar, no obstante, fue tratado con animadversión o hostilidad por parte de los ancestros de los amerindios, y el apóstol después de fracasar en la Indias americanas aseguró que regresaría. Se trataba de una encrucijada problemática en que las creencias amerindias tanto del diluvio como sobre Santo Tomás eran representadas a modo de trazos deformados y dudosos acerca de una ascendencia y compartida por todos los hombres. El que podría denominarse base cultural incompleta de los principios bíblicos de acuerdo con el pensamiento cristiano expresado por los amerindios representó un elemento de encuentro o semejanza entre unos y otros. Ciertamente, para los misioneros jesuitas observadores señaló que las sociedades indígenas tal vez no eran ajenas del todas a las muestras de la gracia divina existidas. El escalón de afinidad o proximidad con los amerindios se produce a consecuencia de la historia bíblica de la creación del mundo. Y que facultaba a los jesuitas imaginar e interpretar a los indios en calidad de genuinos hijos de Dios, a causa de lo que antes de ha dicho a su vez como prole de los hijos de Noé, y unos acarreadores posibles de la gracia divina. Una apreciación preliminar sustancial en el desenvolvimiento de la misión de la Orden. Los evangelizadores de la Orden no tardaron en apresurarse en adoptar el rol de sus herederos. Según indicaba Nóbrega:

«Dizem eles que São Tomé, a quem chamam Zomé, passou por aqui. Isto lhes ficou por dito de seus antepassados. E que as suas pisadas estão assinaladas junto de um rio, as que eu fui ver por mais certeza de verdade, e vi com os meus próprios olhos quatro pisadas muito assinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes cobre o rio, quando enche. Dizem também que quando deixou estas pisadas ia fugindo dos índios, que o queriam flechar, e chegando ali se lhe abriera o rio, e passara por meio dele, sem se molhar, à outra parte. E

dali foi para a Índia. Assim mesmo contam que, quando o queriam flechar os índios, as flechas se tornavam para eles e os matos lhe faziam caminho por onde passasse. Outros contam isso por escárnio. Dizem também que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los. Ele os veja do céu, e seja o intercessor por eles a Deus, para que venham a seu conhecimento, e recebam a santa fé, como esperamos».⁵⁰⁷

Las muestras incuestionables de la gracia divina en la colonia eran precisamente los pasos del apóstol Tomás, previo su partida al continente asiático y cuya estela actuaba como impronta específica de gracia. Unas huellas que consecuentemente representan una seña de la filiación y presencia divina la extendida por todo el orbe. El mito del apóstol recuperado por el Nóbrega representaba una base en la que descansaban las expectativas jesuitas, con Nóbrega y los misioneros de la Orden como nuevos apóstoles. Siendo el propio apóstol Tomás garante de la posibilidad de salvación de los indios, así como un amparo espiritual en el que los jesuitas pudiesen desde 1549 seguir con su labor.

Nóbrega explicaba la presencia de apóstol para proceder a la filiación entre amerindios y la fe cristiana primitiva nada más y nada menos que recurriendo a una estela apostólica. Una decisión nada insólita por otra parte vista la afinidad fonética, al fin y al cabo, Tomé era pronunciado Zomé en la lengua degradada de los indios. Y que mostraba los pasos del apóstol bajo una actitud persecutoria por parte de los indios repleta de episodios prodigiosos del apóstol, clave en vista de que la evangelización se difundió desde la perspectiva jesuita con tintes martiriales. Absorbiendo en su propio entendimiento la intercesión y el voto de santo Tomé de retornar en el futuro a la colonia se daba una interpretación de la dirección y significado de su apostolado jesuita. Siendo la Compañía la adjudicataria e intercesora de los pasos de santo Tomé en la evangelización renovada de la colonia.

Nóbrega también con el desarrollo de la actividad evangelizadora solicitó el envío de una figura diocesana pastoral para el creciente rebaño amerindio y luso-

507 Informação das Terras do Brasil. Aos padres e irmãos de Coímbra. Bahía, agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 88.

brasileño. Un obispo si fuera posible, o un vicario general para regir la colonia y recuperar la moral luso-brasileña sobre todo. Puesto que, en sus palabras, «há cá muita necessidade [...] para que ele com temor e nós com amor procedendo se busque a glória do Senhor».⁵⁰⁸ La petición de un obispo o vicario para Brasil, en definitiva de un pastor para la sociedad luso-brasileña, como modo de alentar el temor entre los colonos a causa de sus prácticas desviadas del comportamiento y moralidad esperados. Y que permitiría a los jesuitas el volcarse prácticamente en exclusiva a la evangelización entre los indios. Posteriormente, el jesuita volvería a insistir que: «É muito necessário cá um bispo para consagrar [...], e também para confirmar os cristãos que se batizam, ou ao menos um vigário-geral para castigar e emendar grandes males, que [...] se cometem nesta costa, porque os seculares tomam exemplo dos sacerdotes e o gentio de todos [...]». Un obispo que en el momento de llegar a la colonia no tardó en entrar en conflicto con los jesuitas y su desempeño misional.⁵⁰⁹ Desde 1549 por parte de Nóbrega y los jesuitas el modo de vida luso-brasileño fue siempre relatado bajo líneas de comportamiento pecaminoso, especialmente en las relaciones fuera del matrimonio con las amerindias. Una visión en la que prácticamente todos los luso-brasileños arribados a Brasil tenían a mujeres libres de las sociedades amerindias o esclavas por mancebas. Así, generando el pecado en la colonia y desorden moral y arriesgando la misma bisagra moral que abanderaban los evangelizadores de la Orden para llevar a cabo sus actividades misionales.

En la perspectiva de Nóbrega y los jesuitas los defectos en moralidad de luso-brasileños exponían al fracaso su labor o cuando menos convirtiéndola en más ardua. En razón de que teniendo presente que los colonos adoptaban aunque fuese fragmentariamente costumbres amerindias. Y que complicaba el convencer a los segundos de desistir en llevarlos a cabo.

508 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 15 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 62.

509 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 9 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 67.

De este modo, en el estado moral de la colonia para los evangelizadores de la Orden los comportamientos pecaminosos luso-brasileños ahuyentaban a los amerindios de la fe. Y de ahí que Nóbrega y los jesuitas vinculasen su misión entre los indios con el empeño en llevar una actividad moralizante entre los colonos con el objetivo último de erigir en Brasil una sociedad preparada para la evangelización amerindia.

Resultaba sugerente también en cualquier caso ver cómo desde un comienzo de la misión en 1549 Nóbrega barajaba, aunque fuera teóricamente un procedimiento misional que contemplase la vía conminativa y punitiva. Gracias a la realidad de Brasil que permitía el despliegue de un aparato burocrático laico y religioso, y una relación misional hacia los amerindios siguiendo una vía amorosa.

Y que se traducía básicamente en un mayor peso de la palabra como método en la actividad evangelizadora. En cualquier caso, Nóbrega atisbó, si bien fuese de forma fugaz que el miedo suscitado entre los amerindios de Brasil virtualmente serviría al esfuerzo evangelizador teniendo en cuenta que con el temor era más fácil ejercer un monitoreo sobre los mismos. Un temor que recuperó más adelante tras alcanzar la actividad evangelizadora lo que consideró fracaso y ralentizamiento.

3. 5. LAS DISPUTAS CON EL OBISPO

La respuesta a las distintas preocupaciones de Nóbrega, expuestas tantas veces por él en sus misivas con el objetivo último de dar con una solución más estructural por parte de las autoridades a los achaques de la colonia, cuando menos tardó en cumplimentarse. Y si bien al menos en la dimensión de defensa de los amerindios frente al cautiverio injusto pareció mínima, para hacer frente a la desviación de los colonos luso-brasileños se estableció finalmente en 1551 la primera diócesis en Salvador de Bahía, con Pêro Fernandes Sardinha como su obispo a la vanguardia.⁵¹⁰ Y

⁵¹⁰ El primer obispo de Brasil antes de Brasil siguió un camino de peripecias desde su natal Évora en la que nació en los momentos de cambio de siglo, seguiría un camino de

que teóricamente no dejaba de ser un escalón más en la profundización del proceso de centralización del gobierno general iniciado en 1549, y un avance más en la consolidación del poder religioso.

El acontecimiento, no obstante, no tuvo el alcance socialmente aliviador o de bálsamo que tanto se esperaba con la instalación de una disciplina episcopal férrea para con los luso-brasileños en su conducta y moral tanto para sí como con los silvícolas. En todo caso, desde el punto de vista del de la Orden. Tras llegar el nuevo prelado a la colonia con su mirada censora y fiscalizadora se centró más en los jesuitas y su proceder en la misión, que en precisamente los colonos en lo que existía una necesidad de reconducirlos al redil desde todos sus desmanes variopintos. Como sintetizó Leite, Pêro Fernandes Sardinha «no se consideraba “obispo de los indios”, sino sólo de los portugueses [...]», mientras que, con los jesuitas, «[...] se pronunció abiertamente contra el Superior de la Misión, no apoyándolo, ni en la forma iniciada ni de ningún otro modo, por juzgar a los indios incapaces de hacerse cristianos».⁵¹¹

En un principio, las disputas no parecieron que iban a ser tan inevitables, insalvables o rápidas como al final ocurrió. Inicialmente los jesuitas ayudaron incluso al obispo en el acomodarse a Brasil en las casas de los jesuitas. Y con entusiasmo fue bien recibido por su futuro rebaño. Dadas las circunstancias de estrechez material de una nueva sede o urbe como la de Salvador en comparación a las riquezas y sofisticación administrativa, comercial y cultural existentes en la Goa en la que se había desempeñado: «O bispo veio pousar connosco, até que lhe mercaram umas boas casas em que agora está». Además, Nóbrega decía inicialmente que era el mitrado en su índole «[...] muito benigno e zeloso [...]», y con una actitud ciertamente sensible a

aprendizaje en París en el colegio de Santa Bárbara como pensionado de la Corona, también viviendo en medio del espacio cortesano de Portugal, y fue vicario general para Goa. Para acabar en 1556 de forma trágica en Brasil en su naufrago y caída en manos de los indios caetés. Sobre la trayectoria del obispo véase José Pedro Paiva, «“Trabalho mais para que não se pervertam os brancos do que para a conversão dos negros”: Pedro Fernandes, bispo de Salvador da Bahia (1551-1556), entre Paris, Lisboa, Goa, Cabo Verde e o Brasil», *Varia Historia* 37 (26 de febrero de 2021): 17-52.

511 Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil (Séc. XVI - O Estabelecimento)*, 51.

los asuntos u opinión de los jesuitas y sus preocupaciones.⁵¹² Antes de empezar las divergencias entre ambos Nóbrega afirmó que en su labor pastoral desde el púlpito «[...] estão todos muito edificados de suas pregações», al parecer logrando aunque provisoriamente estimular una cierta modificación moral en los colonos. Y continuó loando al obispo por ser «[...] muito zeloso da glória e honra de Nosso Senhor [...]», siendo un obispo con arraigo potencial. No era un prelado tan típicamente «[...] passeiro, fleumático e negligente, como tenho visto outros [...]» en palabras de Nóbrega.⁵¹³

Con todo, fueron las últimas buenas consideraciones del jesuita hacia el obispo, y les siguieron los mutuos reproches. No solamente con el obispo, sino con todos los clérigos seculares dependientes del mismo, y como los colonos más proclives a una ética materialista observó Nóbrega: «[...] os padres, que o bispo trouxe, não edificam nada este povo, porque cá faziam-lhe tudo de graça e agora veem outro modo de proceder». Y que al parecer cuyo realizar brotaba del *regimento*, las directrices del obispo.⁵¹⁴ Un hecho que para Nóbrega entorpecía su idea de reforma moral, creyendo que entre los colonos instalando la severidad se lograría sus objetivos: «[...] muito pudéramos fazer entre cristãos com o temor que lhe metíamos com a vinda da justiça eclesiástica do que agora depois de vinda». Con el obispo, sin embargo, más prevalecía el beneficio o el lucro que el rigor: «[...] onde podia tirar dinheiro, ainda que não houvesse graves pecados, aí havia grandes exames: e onde não, ainda que houvesse [...], disse se fazia pouca conta».⁵¹⁵

512 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahia, 10 de julio de 1552. Nóbrega, Pereira (org.), *Obra completa*, 129. Paiva, «“Trabalho mais para que não se pervertam os brancos do que para a conversão dos negros”»: Pedro Fernandes, bispo de Salvador da Bahia (1551-1556), entre Paris, Lisboa, Goa, Cabo Verde e o Brasil», 35.

513 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahia, finales de agosto de 1552. Nóbrega, Pereira (org.), *Obra completa*, 145.

514 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, finales de julio de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 137.

515 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 158.

Uno de los debates suscitados entre las autoridades eclesiásticas encarnadas por Pêro Fernandes Sardinha y los jesuitas a raíz del desarrollo de la misión de los segundos fue el método misional de los de la Orden. Y que fue cuestionado rápidamente por la nueva autoridad. Así, parecía a los ojos del obispo espiritualmente los jesuitas como los extraviados en la colonia realmente, y no los luso-brasileños. Un asunto perceptible en la problemática del uso extensivo o limitado de las figuras de los intérpretes, precisamente con el citado Pêro Fernandes Sardinha. De acuerdo con Nóbrega:

«Com a vinda do bispo se moveram algumas dúvidas, nas quais eu não duvidava, porque são soberbo e muito confiado em meu parecer, as quais nos pareceu bem comunicá-las com Vossa Reverência [...]. Primeiramente, se se poderão confessar por intérprete a gente desta terra que não sabe falar nossa língua, porque parece coisa nova e não usada em a cristandade, posto que [...], digam que se pode, posto que não seja obrigado».⁵¹⁶

Tanta fue la animosidad entre ambas autoridades religiosas, que Nóbrega acabó por afirmar que «o bispo não é letrado e é muito confiado. Deviam-lhe mandar um vigário geral letrado e bem exercitado».⁵¹⁷ Las disputas del jesuita con el obispo no dejaban de ser el reflejo de la ebullición en lo que atañía a la actividad evangelizadora en tierras de Brasil, con Nóbrega y los jesuitas tratando de llevar a cabo una tarea de difusión más amplia con el fin de alcanzar a las sociedades indígenas en conjunto. Y el obispo a su vez mostrando una concentración de la tarea volcada en conservar la rectitud de la fe a su parecer, con la vista puesta más hacia su rebaño luso-brasileño que el rebaño de los pueblos nativos. En su primera formulación de quejas ante el provincial portugués el obispo se refirió concretamente al método adoptado por los jesuitas en su labor misional: «Los niños huérfanos antes que yo viniese tenían costumbre de cantar todos los domingos y fiestas cantares [...] al tono gentílico, y tañeren ciertos instrumentos que estos bárbaros tañen y cantan [...]. Platiqué sobre

516 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, fins de agosto de 1552. Salvador, Bahía, 10 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 145-146.

517 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 158.

esto con el padre Nóbrega y con algunas personas que saben la condición y manera que estos gentiles». ⁵¹⁸ El obispo continuaba su crítica directa a Nóbrega afirmando que «[...] el padre Nóbrega como esto no le pareciese mal porque consentía en ello, airóse algo de lo que yo mandé. Yo le dije que no venía aquí a hacer los cristianos gentiles, sino a acostumar los gentiles a ser cristianos». ⁵¹⁹

Finalmente, la crítica más importante del obispo a Nóbrega y los jesuitas fue el hecho de que en Brasil con Nóbrega se confesaba a través de intérpretes, y que para el obispo era «[...] muy extraño, y dio que hablar y que murmurar por ser cosa tan nueva y nunca usada en la Iglesia. Él luego platicó conmigo. Yo le dije que no lo debía hacer más, aunque trecientos Navarros y seiscientos Cayetanos digan que se puede hacer [...]». ⁵²⁰ En opinión del obispo, había que empujar a los nativos a aprender la lengua lusa y no recurrir a la de los nativos, a «[...] hablar portugués, porque en cuanto lo no hablaren no dejan de ser gentiles en las costumbres». ⁵²¹

En la colonia, los jesuitas recurrieron a un conjunto de herramientas en su evangelización acomodándose continuamente a la realidad presentada. En su intercambio epistolar con la metrópoli Nóbrega aludió de forma abierta a la transigencia de los evangelizadores de la Orden en relación con la aprobación de unos determinados actos. De manera que los amerindios después de ser sugestionados de esta forma pudiesen renunciar a sus prácticas más bestiales y contraria a la ley natural según los jesuitas. Y percibidas irreconciliables con la misión llevada a cabo por los evangelizadores, estando la antropofagia en la cúspide de la incompatibilidad. Los jesuitas, aunque ciertamente estuvieron opuestos a numerosas de las prácticas de las

518 Carta a Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, de julio de 1552. Leite, *Monumenta Brasiliae I*, 359. La carta original en portugués del obispo para Lisboa a Simão Rodrigues se encuentra perdida.

519 Carta a Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, de julio de 1552. Leite, *Monumenta Brasiliae I*, 360.

520 Carta a Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, de julio de 1552. Leite, *Monumenta Brasiliae I*, 361.

521 Carta a Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, de julio de 1552. Leite, *Monumenta Brasiliae I*, 362.

sociedades indígenas, su posición aspiraba a generar una síntesis de los elementos considerados más perfectos de las sociedades indígenas y colonial. Y todas las prácticas que llevaron a cabo a este respecto los jesuitas se desarrollaron de una forma frecuentemente no planificada:

«[...] se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra a nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de nosso senhor em sua língua pelo seu tom e tanger seus instrumentos de música que eles em suas festas quando matam contrários, e quando andam bêbados, e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhes tirar os outros; e assim pregar-lhes a seu modo em certo tom andando passeando e batendo nos peitos como eles fazem quando querem persuadir alguma coisa, e dizê-la com muita eficácia; e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo, porque a semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes?».⁵²²

Sobre el primer obispo de Brasil, el balance hecho a posteridad por Nóbrega era que su paso por el Brasil había significado dificultades a la actividad evangelizadora iniciada por parte de los jesuitas y en desarrollo:

«Trouxe Nosso Senhor o bispo D. Pedro Fernandes Sardinha, tal e tão virtuoso qual o Vossa Mercê conheceu, e muito zeloso da reformação dos costumes dos cristãos, mas quanto ao gentio e sua salvação se dava pouco, porque não se tinha por seu bispo, e eles lhes pareciam incapazes de toda doutrina por sua bruteza e bestialidade, nem as tinha por ovelhas de seu curral, nem que Cristo Nosso Senhor se dignaria de as ter por tais; mas nisto me ajude Vossa Mercê a louvar a Nosso Senhor em sua providência, que permitiu que fugindo ele do gentio e da terra, tendo poucos desejos de morrer em suas mãos, fosse comido deles, e a mim que sempre o desejei e pedi a Nosso Senhor, e metendo-me nas ocasiões mais que ele, me foi negado. O que eu nisso julgo, posto que não fui conselheiro de Nosso Senhor, é que quem isto fez, porventura quis pagar-lhe suas virtudes e bondade grande, e castigar-lhe o descuido e pouco zelo que tinha da salvação do gentio».⁵²³

La actuación a fecha de la llegada del obispo por parte de Nóbrega y los jesuitas no dejaba de ser un empeño para lograr la meta de evangelización de los amerindios.

522 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, finales de agosto de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 146.

523 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 275.

Y que fuesen introducidos al orden colonial como integrantes de la sociedad luso-brasileña y súbditos del monarca. Mientras que el obispo parece que contempló a los indios fuera del rebaño de fieles, o bien consideró que las perspectivas de evangelización eran escasas, de ahí las críticas manifestadas contra los jesuitas.

Ni siquiera les acabó aproximando las carencias de personal y recursos que se deploraban entre regulares y seculares. Aún con las primeras expediciones desde 1549 los jesuitas seguían integrando una fuerza misional reducida. Aunque, habían comenzado a acumular poder, pendían todavía de la ayuda política y económica de las autoridades para su actividad. De forma equivalente, el primer obispo emprendió realmente la tentativa de instalar una Iglesia diocesana en la colonia. Excluyendo el caso sincrónico de Goa, representaba un acontecimiento de calibre o envergadura para las autoridades religiosas y seculares, que igualmente tuvo que hacer frente a dificultades humanas y materiales. Incluso el desconocimiento fundamental con respecto la colonia y un espacio chocante o insólito no amalgamó a los jesuitas y el obispo.

A diferencia de las autoridades religiosas encarnadas en el obispo, hay que apuntar brevemente, aunque sea que además de la visiones relativas sobre su propia misión a desarrollar como jesuita Nóbrega remitió a Simão Rodrigues en Portugal la colaboración de primer orden brindada por las autoridades llegadas en la expedición de 1549. De Tomé de Sousa decía que «[...] nos mostra muita vontade». El capitán mayor «[...] nos faz muitas caridades». El oidor general «[...] é muito virtuoso e ajuda-nos muito». Y del proveedor mayor decía, «[...] não falo em António Cardoso, que é nosso pai». Concluyendo, que así «a todos mande Vossa Reverendíssima os agradecimentos».⁵²⁴

Seguramente, en cualquier caso, las disputas entre jesuitas y obispo no hicieron sino fortalecer la posición de los primeros y Nóbrega políticamente. Puesto que tras la

524 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, 10 de abril de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 72.

llegada de las críticas a la metrópoli y Roma coincidió con el establecimiento inmediato de una provincia para Brasil completamente desgajada de la de Portugal. Y con Nóbrega en calidad de primera autoridad de la misma, ocupando el cargo de su primer provincial en 1553. En la carta remitida desde la sede de Compañía se decía:

«Crescendo cada vez mais o número dos que em diversas regiões [...] seguem o nosso Instituto, cresce também a necessidade de prover a muitas coisas e portanto de dividir com outros este cargo; [...], pondo em nosso lugar algum dos nossos irmãos e constituindo-o Prepósito de todos os que vivem sob a obediência da nossa Companhia na Índia do Brasil, sujeita ao sereníssimo Rei de Portugal, e outras regiões mais além, ao mesmo confiássemos tudo o mais que pertence ao nosso officio. [...] vos criamos e constituímos, com toda a autoridade, [...], Prepósito Provincial de todos os Nossos, que se encontram nas regiões indicadas; para que, tomando essa parte do nosso cuidado e autoridade, useis da mesma pleníssimamente, para inquirir, ordenar, reformar, inibir, proibir, admitir na Companhia para a provação, e afastar da mesma os que parecer bem, prover em qualquer officio e depor dele, e, numa palavra, para dispor de tudo, [...]».⁵²⁵

De hecho, de acuerdo con Nóbrega el polémico obispo de Brasil se opuso también a la capacidad de actuación y crítica de los misioneros de la Orden a la problemática de los esclavos capturados a través de *salto*, así como de los esclavos fruto de la venta por parte de sus respectivas familia. Según Nóbrega, frustrando cualquier tentativa de examinar a fondo todas las circunstancias envueltas en su situación de su esclavitud, «[...] ficássemos quietos com a determinação dos escravos salteados e que vendem os parentes [...]». Una vez más, en sus quehaceres el obispo no existía un interés o un gran malestar por las prácticas de la esclavitud de las sociedades indígenas. Y fuese tal estado de caída en esclavitud de los indios consecuencia directa de una guerra justa o considerada injusta era ausente en la perspectiva del prelado. Contrariamente, en Nóbrega y los misioneros la esclavitud, aceptada como práctica y nunca cuestionada como tal, únicamente era aceptable en unas situaciones excepcionales al menos en Brasil y con los amerindios. También, el cuestionamiento hecho de la misma estaba estrechamente relacionado con las

525 Carta do padre Ignacio de Loyola ao padre Manuel de Nóbrega, Brasil. Roma, 9 de julio de 1553. Leite, *Monumenta Brasiliae I*, 508.

actividades evangelizadoras ya iniciadas, susceptibles de malograrse teniendo en cuenta la proliferación de guerras más bien injustas en la percepción jesuita con sus *saltos*. En última instancia igualmente malogrando el potencial desarrollo colonial cristianizador.⁵²⁶

A fechas de mediados de 1553, Nóbrega comenzó a mostrar interés por expandir las actividades evangelizadoras en el área sur de la colonia entorno a la zona vicentina más que probablemente a instancias de las pugnas con la autoridad de obispo Sardinha: «Desta capitania se deve fazer mais fundamento que de nenhuma, porquanto por esta gentildade nos poderemos estender pela terra dentro, e, por isso, vindo irmãos, a esta capitania deveriam vir, porque nas outras já creio que se fará pouco [...]».⁵²⁷ Y que suponían para el jesuita una limitación de las actividades de los misioneros de la Orden en el apostolado fuese entre los amerindios como con los colonos:

«Porque a estarmos encerrados nas capitánias, teremos pouco que fazer, daqui adiante, sobretudo com o bispo querer levar um caminho que eu não entendo; e os pecados ganham maior força na terra e os clérigos do Brasil destroem tudo ainda que muito se fizesse e edificasse. Já cansamos de clamar, já os que nos haviam de ouvir dos cristãos nos ouviram; não nos fica mais que a gentildade e se esta nos impedem, não faremos nada. Os homens comumente não tem respeito senão ao seu proveito e próprio interesse e um pouco ao serviço de El-Rei: e para Nosso Senhor não há respeito nenhum».⁵²⁸

4. LAS OBRAS

La obra de Nóbrega en Brasil fue desarrollándose a lo largo de la primera década de misión en el territorio en sus cartas primero, que fueron evolucionando en un derrotero singular de necesidad de aplicar cambios en la misión. Hasta desembocar en

526 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahía, finales de julio de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 136.

527 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 150.

528 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 15 de junio de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 156.

el *Diálogo sobre a conversão do gentio*, una obra que representó un primera parada reflexiva para Nóbrega y la Orden. Y los resultados de esta pieza en la actividad misional en el Nuevo Mundo portugués en cuanto a cambios sobre esta, que inmediatamente se aplicaron. Y el caso de la *Mesa da Consciência e Ordens* también supuso una importante obra del jesuita en las dudas que acompañaron a la labor misional.

4. 1. EL *DIÁLOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO* (1556-1557): LA REFLEXIÓN DE LA MISIÓN JESUITA DE LA COMPAÑÍA EN BRASIL EN EL SIGLO XVI

El llamado *Diálogo sobre a conversão do gentio de Nóbrega*, que traducido quedaría como *Diálogo sobre la conversión del gentío*, o igual de preferible, como el *Diálogo sobre la conversión de los gentiles*. Entendiendo al *gentío* o los *gentiles* como los paganos, representó una obra central y singular sobre las disputas de la actividad misional desarrollada en Brasil en la década de 1550. Tanto por parte de evangelizadores portugueses en general como de los jesuitas como Orden en particular. Prácticamente sin par si se enfatiza primero su dimensión de género textual dialéctico. Ciertamente, a primera vista el *diálogo* únicamente resultaba oportuno en determinados asuntos, especialmente temas de filosofía, moralidad o política *stricto sensu*, más que asuntos de clave misional en comparación. Si se exceptúan el caso de los diálogos a los que se recurrió tanto en las obras de catecismos con una finalidad también pragmática.

Aunque en el caso del *Diálogo* de Nóbrega no era únicamente un *diálogo* como tal, sino que en lo que se refiere a su género también era una obra que recurría a la modalidad apologética y polemista simultáneamente. O, incluso podría juzgarse una suerte de representación teatral que ponía en escena a dos interlocutores desempeñando un papel predeterminado. Así como en segundo lugar también fue una pieza singular desde la perspectiva de contenido de reflexión evangelizadora o

misional en Brasil. Por otra parte, de ser más allá de la epistolografía el único género que cultivó o que despuntó en Nóbrega en su ocupación en tierras de la América portuguesa, junto al breve tratado presentando a la *Mesa da Consciência e Ordens* de «*Se o pai pode vender a seu filho e se um se pode vender a si mesmo*».⁵²⁹ Además, el *Diálogo* fue la primera obra en Brasil no perteneciente al género epistolográfico o de informaciones y relaciones que era hasta la fecha el género más utilizado en la América portuguesa tanto por jesuitas como laicos, sumado a las relaciones de viajeros sobre el territorio.

En calidad de obra fundamentada en los primeros andares y vivencias de la primera generación de jesuitas de los que Nóbrega era el representante, el *Diálogo* traslució un repertorio de asuntos tanto de praxis evangelizadora como temas teóricos de la misión de la Compañías en las Indias americanas. De la misma manera que las cartas anuas o el resto de epistolografía jesuita transatlántica entre los escenarios de las diversas misiones y el centro de poder de la Compañía, la obra se preocupó del desarrollo o ralentización en este caso de la primera misión en América. No resulta aventurado afirmar que tal problemática reflejaba o estaba en clara sintonía con el escenario de dudas o de las polémicas ya suscitadas en otros diálogos por Bartolomé de las Casas con Ginés de Sepúlveda en la encrucijada del siglo XVI en Valladolid. Que no fortuitamente en su radio de influencia resuenan a una escala atlántica en el Brasil portugués, en el continente matriz de la problemática, a fin de cuentas. Y en el *Diálogo*, que lejos de ser una obra insólita no dejaba de ser una reflexión más sobre problemas comunes efecto del choque o encuentro con los silvícolas. E incluso retumbante a su vez el *Diálogo* por su línea misional en otros evangelizadores jesuitas en tarea misional en América tanto en la española como la portuguesa. Y en el siglo XVII, singularmente a António Vieira, todos misioneros homologables a un Nóbrega que actúa sin duda alguna como un precursor.

529 O caso da Mesa da Consciência. «Se o pai pode vender a seu filho e se um se pode vender a si mesmo». Respostas do padre Manuel de Nóbrega ao padre Quirício Caxa na Bahia. Rio de Janeiro, 1567. Nóbrega, *Obra completa*, 337-362.

Sobre la data de producción del *Diálogo* probablemente fue escrito en la segunda mitad de la década de 1550, entre 1556 y 1557 aproximadamente, un tiempo especial de la misión jesuita en Brasil. En la que la labor evangelizadora estaba en unas dificultades serias después de agotados los años de elevada euforia misional. Incluso en un escenario potencialmente de fracaso y de encrucijada, momento crítico, o mutación para enderezar. Según Charlotte Castelnau-L'Estoile, el *Diálogo* de Nóbrega mostraba el planteamiento de los trazos esenciales de la evangelización que comenzaban a asomar una vez casi finalizada la primera década de la instalación de los jesuitas.⁵³⁰

Un *Diálogo* como consecuencia del fracaso del proceder itinerante en las aldeas indígenas para evangelizar a los indígenas. Y que conduciría a los evangelizadores de la Orden a instalarse en las aldeas para ser un elemento consustancial o permanente en las mismas, y ser en su concurrencia un factor de metamorfosis. Para aquel entonces 1556-1557, el Nóbrega evangelizador del *Diálogo* estaba geográficamente hablando en la *aldeia* de Rio Vermelho ubicada cerca de Salvador de Bahía, tras su regreso de São Vicente y las peripecias en el sur de la colonia con el ensayo de Piratiniga. Unos momentos de inflexión y reflexión también para el propio Nóbrega en su carrera misional por lo menos desde sus tiempos en la Beira Baixa en lo que a punto de vista anímico concernía, en lo que podría considerarse su relativo abatimiento en su labor al frente de la misión indiana.

Nóbrega retornó a Bahía según él mismo explica después de la pacificación por parte de las autoridades de los indios del *hinterland* soteropolitano, y el final de la presencia de la figura rival de la Compañía el obispo Sardinha de la ciudad y la colonia: «[...] sabendo a vitória dos cristãos e sujeição dos gentios e que ao bispo mandavam ir, parecendo-me que já se poderia trabalhar com o gentio e tirar algum fruto, me tornei [...]». Y una vez en Bahía al parecer Nóbrega le solicitó «[...] a D.

530 Charlotte Castelnau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des indiens au Brésil, 1580-1620* (Lisboa; Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000), 108.

Duarte governador para bem da conversão, foram duas, *scilicet*, que ajuntasse algumas aldeias em uma povoação, para que menos de nós bastassem a ensinar a muitos, e tirasse o comer carne humana, ao menos àqueles que estavam sujeitos e ao redor da cidade, tanto quanto seu poder se estendesse». Una doble petición la de *aldeamento* y el combate contra la antropofagia que por el momento bajo la administración saliente de Duarte da Costa no fructificó.⁵³¹

Y coincide de igual forma el *Diálogo* más allá de influjos desde Valladolid, prácticamente con tiempos de efervescencia, especialmente después de la agitación provocada por el episodio del tormento del obispo Pêro Fernandes Sardinha. Al parecer el primer pastor de la América portuguesa fue devorado por parte de los indios caetés tras naufragar en 1556 en la costa nordeste de Brasil, mientras regresaba de la colonia a Portugal tras su polémica experiencia en tierras brasileñas. Un hecho que atronó y chocó en la percepción de la comunidad de luso-brasileños, incluidos los jesuitas obviamente pese a las contiendas e enemistad forjadas entre los de la Orden y el prelado.

También, el *Diálogo* fue en paralelo con el inicio de la administración de Mem de Sá como el tercer gobernador general de Brasil, llegado en 1558 finalmente. Una etapa que se inició de nuevas o renovadas relaciones desde 1549, una suerte de nuevo voto entre los dos poderes de la colonia que afectó al progreso de la misión tras el interludio de Duarte da Costa entre 1553 y 1556-1558. Y básicamente de cooperación entre los jesuitas comenzando con el propio Nóbrega y la nueva administración de Mem de Sá, y que se trazaban en las palabras del *Diálogo* del ignaciano. El momento de Nóbrega en las proximidades de Rio Vermelho, además de un tiempo de meditación personal, fue de igual forma un tiempo de flujo epistolar en el que el provincial de Brasil proyectó las líneas maestras acerca de los menesteres para

531 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 283.

amarrar la actividad misional en la colonia.⁵³² Atendiendo a sus atributos, especialmente la dimensión religiosa de la obra de Nóbrega, era imposible que el *Diálogo* hubiese sido producido por otro actor colonial no perteneciente al brazo evangelizador de la presencia portuguesa en América y en el centro de la misma, incluso por los individuos potenciales que tuviesen una buena capacidad para la observación.

Acerca igualmente del Nóbrega que escribe el *Diálogo* entre 1556-1557, Luis Gonçalves de Câmara, en el círculo más inmediato al fundador de la Orden y como intermediario epistolar de aquel con Roma dijo que los elementos primordiales que abordaba el provincial jesuita en Brasil se condensaban en uno exclusivo. Y que era según Gonçalves de Câmara el envío de contingentes de colonos desde la metrópoli para ayudar en la tarea de sujeción de las sociedades indígenas. Así, con la colonización demográfica se perseguiría: «[...] que puedan hacer guardar las leyes de naturaleza a aquellos gentiles, porque sin esto trabajan en vano, y los que tienen enseñados en una aldea, se les levantan por no nada, y llevan toda la aldea cincuenta leguas de allí». En aquellas circunstancias sin coerción los indios «[...] tornan a quedar gentiles, y sin hacerles mucha fuerza, como ellos vean que los portugueses la tienen, harán todo».⁵³³ Y de manera adicional o complementaria al brío demográfico

532 Manuel da Nóbrega, Serafim Leite (ed.), *Diálogo sobre a conversão do gentio*, IV Centenário da Fundação de São Paulo (Lisboa: Comissão do IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954). También obra recopilada en Manuel da Nóbrega, Paulo Roberto Dias *Obra completa: edição comemorativa 5º centenário de nascimento (1517-2017)* (Rio de Janeiro: PUC-Rio/Edições Loyola, 2017), 201-224.

533 Carta de Luis Gonçalves da Câmara a Diego Laínez. Lisboa, 7 de diciembre de 1557. Diego Lainez, *Lainii monumenta: epistolae et acta patris Jacobi Lainii, secundi praepositi generalis Societatis Jesu, ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a patribus ejusdem societatis edita*, vol. 8. (Matriti: Typis G. Lopez del Horno, 1912), 407. Fred Gillette Sturm, «“Estes Têm Alma como Nós?”: Manuel da Nóbrega’s View of the Brazilian Indios», en *Empire in Transition: The Portuguese World in the Time of Camões*, eds. Alfred Hower y Richard A. Preto-Rodas (Gainesville, FL: University of Florida Press, 1985), 72-82. José Oscar Beozzo, «O *Diálogo da Conversão do Gentio*. A evangelização entre a persuasão e a força», en *Congresso Internacional de História «Missiologia Portuguesa e Encontro de Culturas – Actas*, vol. II, ed. Universidade Católica Portuguesa; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos portugueses; Fundação

para Brasil a través de un flujo de colonos europeos para proceder a la sumisión de los indios había de:

«[...] que en las otras ciudades que poblaren los portugueses, se hagan muchos colegios de niños amaestrados por colegiales de la Compañía; y aún pensamos que sería bueno llevar de acá buenas mujeres viejas que criasen las niñas para casarlas con estos por tiempo. Estos dos negocios se han de hacer a mucha costa, máxime el primero. El 2º es de poca. V. R. lo mande encomendar a nuestro Señor, para que se pueda efectuar, y aquellas naciones tan bárbaras se reduzcan a Dios».⁵³⁴

Ciertamente, en el momento de la escritura del *Diálogo*, Nóbrega recurrió al *leitmotiv* del estado de una misión evangelizadora en vías de fracasar, fuesen cualesquiera que fuesen las causas en realidad, hecho que se agravó intensamente por la débil salud experimentada por parte del jesuita. En paralelo a la elaboración del *Diálogo*, a este respecto el primer provincial de Brasil ya mostró su intención al provincial portugués de ser relevado de su función central como director de la misión. En su propia voz epistolar con las autoridades ignacianas de la metrópoli, concluyó que:

«Portanto, se deve lá trabalhar por nos mandarem socorro logo, ao menos de um provincial e alguns padres e irmãos, que ajudem, porque a mim, devem-me já ter por morto, porque ao presente fico a deitar muito sangue pela boca. O médico de cá ora diz ser veia quebrada, ora que é do peito, ora que pode ser da cabeça: seja donde for, eu o que mais sinto é ver a febre ir-me a gastar pouco a pouco».⁵³⁵

También, a tenor de la atestiguación ignaciana, a pesar de las percepciones y reflexiones constantes acerca de las dificultades experimentadas en la labor evangelizadora a nivel general o individual, fueron igual de concurrentes la exploración perseverante de arreglos factibles y de puesta en práctica rápida a la tesitura planteadas en el *Diálogo*. Y un hecho que resulta más interesante era la propia

Evangelização e Culturas (Braga: Barbosa & Xavier, 1993), 551-587.

534 Carta de Luis Gonçalves da Câmara a Diego Laínez. Lisboa, 7 de diciembre de 1557. Lainez, *Lainii monumenta*, 407-408.

535 Carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 2 de setembro de 1557. Nóbrega, *Obra completa*, 240.

idea de *Diálogo*, *diálogo* sobre la conversión, así como *diálogo* con la otra orilla atlántica, en línea con lo que apuntó Serafim Leite, de que «en este período de transición y expectativa, parece que todo fueron diálogos en la vida da Nóbrega: “*Diálogo* sobre la conversión de los gentiles”, *diálogo* con los hombres influyentes de Portugal, incluso *diálogo* con la muerte».⁵³⁶

Con toda certeza, el *diálogo* como género y el *Diálogo* obra fue el medio hallado para asegurar el éxito de la labor jesuita fruto de la reflexión y que servían perfectamente los propósitos de Nóbrega. No en balde, la palabra representaba un medio o un canal de poder, gracias al que resultaba factible convencer a los lectores, máxime a los de dentro de la Compañía en América que les llegase el *Diálogo*, destinatarios primeros de la obra a los que Nóbrega directamente interpela como sus hermanos de fatiga misional o pesimismo para avivar su llama misional. Aunque, igualmente concerniente a los misioneros de la Orden más allá de Brasil, y con interés en la cuestión de la evangelización transatlántica para animar al espíritu del evangelizador casi rendido. En este sentido, no era consecuencia del azar que el *Diálogo* comenzase con Nóbrega aludiendo a sus destinatarios en la Compañía diciendo que: «Porque me dá o tempo lugar para me alargar, quero falar com meus irmãos o que meu espírito sente».⁵³⁷ Y, potencialmente, a los lectores ajenos a la Orden como las autoridades metropolitanas, que igualmente recibieron las ideas del *Diálogo* en las cartas enviadas por parte de Nóbrega.

Y persuadiendo especialmente a los destinatarios, porque para su autor no estaba abanderando una causa cualquiera como los codiciosos colonos y sus abusos. Sino defendiendo la aparejada verdad a la labor evangelizadora jesuita encomendada por la Iglesia. Así como la Corona de Portugal según las estipulaciones del *Regimento* de 1548-1549, y las voluntades de los misioneros jesuitas, una causa más que justa ateniendo al de la Orden. En ningún momento hay que prescindir de la idea central de

⁵³⁶ Leite, *Breve itinerário*, 128.

⁵³⁷ Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 53. Nóbrega, *Obra completa*, 201.

que Nóbrega fue primeramente un jesuita entre tantos que entendió como su tarea esencial o principal la de un misionero de la Compañía. Y, en consecuencia, su *Diálogo* obra como un género misional por expresarlo de algún modo fue un aspecto tan básico como natural en su producción de cuño intelectual.

El *Diálogo sobre a conversão do gentio* más allá de versar sobre la labor evangelizadora ignaciana en América todavía en su fase germinal, resultó importante por representar una primera evaluación. De todas las contiendas desencadenadas por las incertidumbres e incluso las equivocaciones asumidas por su autor y su pluma sobre la corta década inicial de la misión desde la activación del gobierno general en 1549. No resulta aventurado afirmar que el *Diálogo* como género y obra sea especial en el desarrollo de la misión jesuita. Y excepcional también por la inexistencia de una producción comparable en términos de debate o de discusión del asunto evangelizador en Brasil en todo el siglo XVI colonial que partiese de un misionero jesuita.

Precisamente, hubo que esperar hasta el siglo XVII con la fase evangelizadora protagonizada por parte de Vieira y su producción miscelánea de obras para hallar un análisis a nivel intelectual homologable, particularmente a través de sus diversos sermones. Su importancia, la del *Diálogo*, radica en el profundo relato que brindó de la actividad evangelizadora jesuita y sus contratiempos transcurrido un tiempo razonable para un primer análisis y disección de esta partiendo desde la Compañía misma. En el *Diálogo*, puede afirmarse estaban presentes o eran prácticamente perceptibles, de una forma bastante comprimida, todos los pareceres existentes o al menos lo más frecuentes entre los protagonistas jesuitas de la misión o incluso fuera de la Compañía. Acerca de su propio desempeño entre las sociedades indígenas, y la visión de estas según el ojo del evangelizador.

En este sentido, la propuesta del *Diálogo* de Nóbrega en su brevedad y al mismo tiempo intensidad resultaba sugerente por ir más allá de las polémicas intelectuales del momento. Poniendo a disposición del lector evangelizador una guía o manual de carácter práctico latente para el día a día del desarrollo de la misión en Brasil. Así que,

además de una evidente muestra literaria que participa en el debate intelectual, el *Diálogo* de Nóbrega resultaba ser una obra funcional o práctica. Bajo nociones de una fe formativa o de una evangelización instructiva para la Compañía. De hecho, las autoridades coloniales portuguesas tras Duarte da Costa se hicieron eco de las posturas de Nóbrega, que pasaron a engrosar las estrategias seguidas con respecto a los pueblos nativos. Y servir de base a los posteriores modos de proceder de los jesuitas llegados a la América portuguesa. Un éxito atribuible, el de las apreciaciones de Nóbrega con sus colofones intelectuales y empíricos, al amplio hábito misional de Nóbrega desde 1549 hasta aproximadamente la elaboración del *Diálogo* hacia 1556-1557, por expresarlo de algún modo. Precisamente, la idea misma de bagaje experimental resultaba de suma importancia a lo largo de la obra de Nóbrega. Y resultaba ser además, el elemento que resolvía la metamorfosis propuesta por Nóbrega, fuese ya en su dimensión práctica o teórica de todas las actitudes adoptadas por parte del provincial sobre la dirección de la labor evangelizadora.

También, el *Diálogo* de Nóbrega en el que se iban sucediendo los dos interlocutores en realidad abordaba y dialogaba de forma disimulada, y hasta ingeniosa, a su vez con las propuestas intelectuales del momento. Y actuaba como una justificación a la postre de la reorientación de las prácticas evangelizadora emprendidas por parte de Nóbrega. Para los hombres de letras enfrascados como el jesuita en diálogos a lo largo de los siglos XVI y XVII, el *diálogo* era un «[...] discurso que evidencia una práctica civil, cortés y espiritualmente refinada, sin ser profesoral ni especializada, cuyo máximo modelo histórico está ciertamente formulado en El libro del *cortesano* de Castiglione, [...]», publicado en 1528 y siguiendo la tradición clásica, que tuvo una difusión amplia a lo largo del siglo XVI y del XVII.⁵³⁸

538 Alcir Pécora, *Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage* (São Paulo, SP, Brasil: Edusp, 2001), 97-98. Hansen, *Manuel da Nóbrega*, 125-127. Véase también a Peter Burke, *The Fortunes of the Courtier: The European Reception of Castiglione's Cortegiano* (Cambridge: Polity Press, 1995).

Si bien en tal aspecto el siglo XVI fue de las épocas fructuosas sobre el pensamiento y teoría en relación con el diálogo, tampoco resulta del todo evidente el rango de influencia de las especulaciones desarrolladas al respecto del diálogo en el Reino en ese siglo XVI. En cualquier caso, el diálogo fue un género textual bastante omnipresente a lo largo del siglo XVI que representó un elemento principal de la historia culta renacentista. Y a través del *Diálogo* de Nóbrega, se observa o termina percibiendo toda una «eficacia persuasiva del *diálogo* para constituirse discursivamente como una dramatización de la victoria argumentativa sobre el oponente, obtenida dentro de un dispositivo que pone fin o prescribe sucesivas etapas de combate intelectual».⁵³⁹ Sobre la obra de Nóbrega como género, baste añadir solamente que el diálogo o la *disputatio*, por utilizar otros términos, en el que el *Diálogo* del jesuita se inspira claramente evocaba una voz con un gran espectro de significados. Y que, en cualquier caso, aludían a un enfrentamiento a través de las palabras y por el que los interlocutores perseguían el desenlace de un asunto polémico. Con argumentos y contraargumentos, partiendo de la expresión abierta de las opiniones respectivas. Buscando el convencer e igualmente siendo también susceptible de un posible convencimiento. Aunque, la oposición dialéctica resultaba inevitable, la conclusión podía conducir a un estado en que ambos contendientes dialécticos evolucionasen sus visiones. O que, no obstante, conservasen sus diferencias.

En términos comparativos, el diálogo resultaba excepcional entre los géneros literarios labrados dentro de la Compañía de Jesús. Si bien posiblemente uno de los atractivos de Nóbrega para recurrir al diálogo fue que entre las cualidades de la conversación estaba el hecho que representaba un modo activo y flexible que podía acomodarse al entorno del autor, el de un Brasil consolidándose todavía desde el punto de vista del desarrollo intelectual. Y al mismo tiempo era atractivo como un estímulo a sus lectores a fin de reflexionar de cierto modo acerca de los argumentos

539 Pécora, *Máquina de gêneros*, 91.

presentes en el *Diálogo* y la tarea misional de la Orden. Y la conversación con un determinado modelo de interlocutor podía facilitar al autor el constatar sus hipotéticas especulaciones o teorías, en vez de un discurso o tratado sistemático en estilo y técnica. Y un medio sugerente para un diálogo que profundizaba en los vínculos entre el pasado y el presente, así como representar un proceso sólido de prospección filosófica.

Evidentemente, existía ya una amplia tradición o propensión desde siempre, y máxime a partir del encuentro o choque mental que supuso 1492 o 1500. A inquirir y conjugar la realidad partiendo de aproximaciones por contraposición o dualidad. Y no simplemente como una forma de argumentar. Sino era una comprensión misma de la realidad, que mostraba una visión dualista, en otras palabras. De esta manera, a pesar de que históricamente los diálogos se diferenciaban según la época, el legado clásico del diálogo debe ser reconocido. Con la literatura grecorromana de Platón y sus célebres diálogos socráticos. Que no dejaban de ser parcialmente ficticios, así como Cicerón como los ejemplos paradigmáticos, que estaban fuertemente cargada de unas obras de conversaciones y diálogos filosóficos edificantes. La tradición estableció las capacidades latentes del diálogo para actuar a modo de aparato persuasivo, y representación de la reflexión filosófica. Y más allá del diálogo como un mero aparejo retórico el diálogo representaba la búsqueda incansable de la verdad.

No resulta aventurado considerar que el diálogo actuaba como un método textual para la revelación mediante la dialéctica. Además de mostrar todo el proceso de reflexión enlazado que conducía a dicha verdad al final. Y el diálogo facilitaba confrontar los más que probables reparos de potenciales lectores y en consecuencia hacía posible darles una réplica en la obra misma. Un hecho que producía como resultado a su vez que una determinada posición fuese incluso mucho más consolidada. En este sentido, al intercalar o oscilar entre contraargumentos y réplicas el diálogo hizo posible para sus creadores, como Nóbrega, el poder abogar de una forma mejor las opiniones visibles en los diálogos de las hipotéticas discrepancias y

plantear inclusive la inexistencia de razonamientos adicionales en el marco dialéctico establecido. El diálogo como género de argumentación tanto culta o de forma simple que planteaba interacciones imaginarias, aunque se presenten como un diálogo veraz reproducido textualmente con el autor como una suerte de testimonio directo, se asemejaba en su configuración a una pieza teatral. Y que no dejaba de ser un mecanismo clásico, por más ingenioso que fuese, de conformar un discurso que se mostrase el proceso de inquirir y contender intelectualmente.

Y en esta línea, si las analogías neotestamentarias disponen de bastantes usos más allá de ser un texto religioso o sagrado, en este aspecto se pueden emplear con respecto al cristianismo y el género del diálogo. Hasta cierto punto, el Nuevo Testamento se asemejaba de forma habitual al diálogo en sus mensajes. En el Nuevo Testamento aparecía Jesús narrando acontecimientos que operaban a través del diálogo o su estructura, e instruía siguiendo intercambios de preguntas y respuestas con el público presente en los relatos. Y tal forma de confrontación entre opuestos era muy conveniente desde el punto de vista de un evangelizador. Como señaló Agustín de Hipona el diálogo era:

«[...] como un hermoso poema, con sus antítesis y contraposiciones. Porque las que llamamos antítesis son muy oportunas y a propósito para la elegancia y ornamento de la elocuencia; y en idioma latino se distinguen con el nombre de oposición, o lo que con más claridad se dice, contraposición. No está recibido entre nosotros este vocablo, aunque también la lengua latina usa de esos artificios y adornos de la elocuencia, como los idiomas de todas las naciones».⁵⁴⁰

Al final, también «[...] así se compone y adorna la hermosura del Universo con una cierta elocuencia no de palabras, sino de obras, contraponiendo los contrarios». Los componentes antitéticos además se encontraban presentes en los individuos.⁵⁴¹ No hace falta recordar cómo de las contraposiciones habituales a la hora de dialogar con alteridades mentales o religiosas de las que más destacó fue la de la parábola entre la

540 Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, cap. XVIII.

541 Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, cap. XVIII.

luz con las tinieblas. En otras palabras, entre la verdad que representaba el cristianismo frente a las tinieblas del engaño del resto de religiones.

En otro orden de ideas, abordando el *Diálogo* como tal, llamaba poderosamente la atención la forma en la que Nóbrega configuró los interlocutores de la *disputatio*, teóricamente una obra de carácter o propósito evangelizador y reflexivo. Los protagonistas no eran como cabría esperar de la temática dos figuras antagónicas. Un jesuita evangelizador o inclusive un predicador de otra orden regular comisionada para la actividad misional al exterior de Europa, por un lado. Con un representante de importancia intelectual de las sociedades indígenas o un adversario prototípico a la labor evangelizadora jesuita. Especialmente un chamán por citar un caso, tal y como aparecía en los ejemplos literarios de las escrituras de la evangelización. Los dos interlocutores además distaban de ser consumados evangelizadores con un gran bagaje intelectual reflexionando sobre su labor, o pensadores en intercambio opiniones.

Los protagonistas interlocutores del *Diálogo* eran miembros de la Compañía sí, aunque siquiera con la categoría de sacerdotes, siendo su quehacer labores manuales o asuntos eminentemente seculares, prácticamente un rango social inferior si se compara con los jesuitas plenos como el propio autor del *Diálogo*. En este aspecto, por un lado, el primer interlocutor era el hermano Gonçalo Álvares, y el segundo el hermano Mateus Nogueira, por otro. Con ambos personajes tuvo un contacto Nóbrega antes de la elaboración del *Diálogo* hacia 1556-1557, según parece con Gonçalo Álvares en la capitanía de Espírito Santo, y con Mateus Nogueira en la capitanía de São Vicente, antes de rescatar las dos figuras para su diálogo ficticio. Seguramente, fueron los atributos y valía que ambas figuras atesoraban en Nóbrega que el provincial optase por incluirlos en su obra.

El primero ocupaba, según concreta el propio Nóbrega, la tarea de *língua* en la Compañía, y al que Nóbrega dedica el elogio de ser que «a quem Deus deu graça e

talento para ser trombeta de sua palavra na Capitania do Espírito Santo».⁵⁴² En otras palabras, un individuo vinculado con la correspondencia comunicativa entre dos mundos culturales en una dimensión práctica como intérprete o traductor, más que a un sabio de la lengua y la lingüística. La presencia de Gonçalo Álvares en el papel de intérprete, un canal más que evidente de simbolismo más allá de la comunicación entre los jesuitas y nativos, resultaba en cierto modo previsible para establecer vías de relación entre dos realidades con cosmovisiones totalmente distintas. Siendo la nula capacidad de comunicación y la ignorancia idiomática en un primer momento con las sociedades indígenas el principal impedimento para la rápida evangelización de estas. Los evangelizadores de la Orden de una forma intensa trataron de configurar a través de los *línguas* un escenario de comunicación compartido, para facilitar que las sociedades indígenas fuesen capaces de discernir la fe a partir de su propio marco mental. Un diálogo junto a los amerindios en este sentido que estaba lejos de ser una exploración recíproca hacia una certeza. Más bien, los misioneros como representantes de una sociedad que había logrado ver tal veracidad, la fe cristiana por supuesto, habían de trasmitirla a los nativos.

El provincial del Brasil desde el punto de vista de su propia experiencia resaltó con la figura de Gonçalo Álvares la condición irremplazable de dichos personajes en la misión. Seguramente porque él mismo jamás llegó a dominar la lengua nativa tupí-guaraní del todo. Y a lo largo de su desempeño evangelizador precisó en todo momento de una guía de intérpretes a su estela, de figuras como Gonçalo Álvares. Como él mismo llegó a reconocer, «na língua deste país somos alguns de nós bem toscos [...]».⁵⁴³ Fueron muchas las palabras encomio dedicadas a la importancia del aprendizaje idiomático y los traductores en la labor evangelizadora por parte de

542 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 53. Nóbrega, *Obra completa*, 201. Para un bosquejo de los *línguas* de la Orden véase Maria Cândida D. M. Barros, «The Office of Lingua: A Portrait of the Religious Tupi Interpreter in Brazil in the Sixteenth Century1», *Itinerario* 25, n.º 2 (julio de 2001): 110-140.

543 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Porto Seguro, 6 de enero de 1550. Nóbrega, *Obra completa*, 90.

Nóbrega. Ciertamente, los *línguas* se encontraban en una condición escasamente delimitada, y en la práctica estaban integrados simultáneamente en dos realidades. Siendo de las peculiaridades más importantes su potencial de acomodo a una realidad totalmente novedosa, haciendo o generando un diálogo cultural. Resultó claro que tras el comienzo de la colonización u ocupación territorial el menester por intérpretes fue concomitante. Con un interés en desarrollar la figura del intérprete a fin de facultar el trato entre los luso-brasileños y sociedades indígenas. Y para lo que Nóbrega dispensaba sus alabanzas en su tarea: «Trabalhei, vendo tão grande blasfémia, por ajuntar toda a aldeia com altas vozes aos quais desenganei e contradisse o que ele dizia, por muito espaço de tempo, com um bom língua, que ali tinha, o qual falava o que eu lhe dizia em alta voz com sinais de grandes sentimentos que eu mostrava».⁵⁴⁴

Dejando de lado a la figura de Gonçalo Álvares, contrariamente, el segundo interlocutor del *Diálogo* no era un predicador con la palabra, dado su desconocimiento de la lengua nativa, desempeñándose el hermano en este caso como un herrero. Y que en los términos del propio Nóbrega «posto que com palavra não prega, fá-lo com obras e com marteladas».⁵⁴⁵ Por lo tanto, su cotidianidad estaba ocupada en sus labores manuales en la fragua percutiendo el metal para forjar herramientas. En la misma línea que el simbolismo del idioma, desde prácticamente siempre a la hora de abordar la compleja relación de lo celestial con lo mundano, no había mejor forma que a través de la alegoría del artesano que toma un papel literario en un tipo de texto instructivo, así como creativo, siendo su figura excelente para reflexionar. La representación simbólica de la fragua en el *Diálogo* jesuita posiblemente sea de las metáforas más importante en el conjunto de la obra. Una metáfora que se encontraba vinculada en un

544 Carta ao doutor Martín de Azpilecueta Navarro, Coimbra. Salvador, Bahía, 10 de agosto de 1549. Nóbrega, *Obra completa*, 81-82. Nóbrega destaca una y otra vez dicha centralidad de los *línguas* y su necesaria participación en los esfuerzos de la Compañía para con los indios para poder desarrollar con éxito la misión, y así lo hizo constar también a la Corona cuando tuvo la ocasión. Carta a D. João III, rei de Portugal, Capitania São Vicente, Piratiniga, setembro-outubro de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 177-179.

545 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 53. Nóbrega, *Obra completa*, 201.

paralelismo al potencial de metamorfosis de las llamas de la forja. Un sustituto muy conveniente, aunque metafórico, de la labor evangelizadora.

En este aspecto, se puede percibir cómo la metáfora ubicua se encontraba asentada, por un lado, en la ocupación de herrero del propio Nogueira y, por otro, en la acción de moldeo y percusión en el trabajo de la llama de la forja y la materia prima. De esta forma, la metáfora determinaba una correspondencia o nexo de la labor de herrero y el quehacer de los evangelizadores. Puesto que el segundo había de guiarse a través de una manera de operar bastante similar, perseverante e ininterrumpida, fundiendo, vaciando de contenido al amerindio, y dándole forma con arreglo al anhelo del evangelizador. También, a través del *Diálogo* aparecía consecuencia de la metáfora de la fragua el requisito de una labor evangelizadora a partir del ejemplo y las obras, que tanto se demandaba con las críticas a los luso-brasileños.

Hay que indicar que la labor de herrería resultaba ser una dependencia o factoría dentro de la Compañía frecuente, tanto en los colegios como ingenios y unidades de producción primaria en manos de la Orden para manufacturar los útiles cotidianos. Curiosamente, en Brasil al menos el número de jesuitas que optaron por dicho trabajo manual siempre fue escaso. Como apunta Serafim Leite no estaría lejos de la realidad que el desvestimiento propio del empleo en la forja fuese irreconciliable con la moralidad buscada por el miembro de la Orden. Además del famoso Mateus Nogueira, «el herrero de Jesucristo» como le apodó Nóbrega, nada más se encuentran dos hermanos también que se dedicasen a la herrería.⁵⁴⁶

Sobre Mateus Nogueira, cabe resumidamente señalar que se desconocen su fecha y lugar de nacimiento. Básicamente, a causa de la no minuciosidad de los catálogos brasileños en la fase de Nóbrega y su dirección inicial de la misión. Con todo, se sabe que Nogueira se desempeñó como soldado en las aventuras portuguesas de Marruecos. Tras circunstancias de desamores e infidelidades por parte de su esposa de regreso decidió dejar el matrimonio y reemprendió la vida militar, ya no en el Viejo Mundo,

⁵⁴⁶ Leite, *Artes e ofícios dos Jesuítas no Brasil, 1549-1760*, 48.

sino que en tierras Brasil, batallando en el área de la bulliciosa capitanía de Espírito Santo. Una capitanía en que echó raíces y le permitió tomar contacto con la Compañía en el año mismo de llegada de la mano de Leonardo Nunes. Al parecer, con bienvenida tanto por devoto como por la labor de herrero que a la sazón realizaba. Fundamentalmente, el herrero más famoso de la segunda mitad del siglo XVI en Brasil se trasladó a la sureña capitanía de São Vicente, en la que permaneció ajetreado ininterrumpidamente. En un amplio radio de acción en la capitanía, en la costa sanvicentina propiamente dicha, y más allá de la Serra do Mar, en Piratininga y el espacio paulista. Gracias a su trabajo en la forja y sus enseres metálicos con lucimiento por su parte, de alto valor en el momento en cuestión, su fama se extendió entre amerindios y luso-brasileños, y contribuyó al sostenimiento del colegio local. Al parecer, Nóbrega en 1553 solicitó a Lisboa abastecimiento de metal para mantener a Nogueira enfaenado, y que preparase para la forja a los más jóvenes de la capitanía. Presumiblemente, Nogueira se trasladó al altiplano de Piratininga, siendo de este modo uno de los participantes del establecimiento de São Paulo. Una ciudad, en la que se afincaría parte de 1554 también con Nóbrega. Más tarde, en 1557 Nóbrega planteó elevar a Nogueira a la dignidad de coadjutor temporal. Y que tardaría hasta en 1560 para resolverse finalmente a favor, muriendo poco después en 1561.⁵⁴⁷

El hecho que acababa por vincular tanto a Gonçalo Álvares como a Mateus Nogueira y dar inicio a su dialéctica era el pesimismo del primero ante la labor evangelizadora. Y la aparente infructuosidad de su empeño en la misma, abriéndose la escena con Álvares «tentado dos negros do Gato e de todos os outros; e, meio desesperado de sua conversão» según señalaba Nóbrega.⁵⁴⁸ En el *Diálogo* era imposible para Nóbrega dar comienzo sin más exactitud, en otras palabras, con un justo lamento impetuoso y casi desesperado de un misionero que se encontraba observando el *impasse* de su labor. Y que de forma soterrada buscaba recuperar el entusiasmo por la misma. A través de sus dos protagonistas, el *Diálogo* también

547 Leite, *Artes e ofícios dos Jesuítas no Brasil, 1549-1760*, 221-222

548 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 53. Nóbrega, *Obra completa*, 201.

trataba de encarnar dos de las categorías de ignacianos que llevaban a cabo la tarea evangelizadora, por un lado, el que podría denominarse jesuita alfabetizado o instruido más exhausto, y el analfabeto o iletrado, por otro. De esta forma, Gonçalo Álvares y Mateus Nogueira respectivamente. Unas categorías aparentemente opuestas que atañían a las praxis que en aquel entonces se encontraban establecidas en la misión jesuita en la colonia. El método de la palabra indicaba a una obra de misión y preparación predicando la palabra y la fe. Mientras que el método lego se condensaba en laborar siguiendo la acción o mediante obras y la persuasión por medio de dichas actividades. No necesariamente incompatibles, sino muestra de dispositivos diversos y complementarios.

Por un lado, Gonçalo Álvares aun siendo teóricamente el que comprende mejor a los nativos debido a su quehacer cotidiano letrado en calidad de *língua* jesuita, representaba la voz de la incredulidad o el recelo dialéctico hacia la labor evangelizadora. Y, por el contrario, Mateus Nogueira encarnaba con su sencillez en general la defensa de la factibilidad y potencialidad de la evangelización, o cuando menos la esperanza de la empresa misional. De la expectación del *gentio* como unos buenos y futuros cristianos. Por supuesto, presentando elencos de razones antagónicas entre el uno y el otro, e intercambiándose sucesivamente el rol de formular preguntas y respuestas a lo largo de la obra. Aunque, obviamente sin olvidar que implícitamente el *Diálogo* en general era un alegato sin vacilación hacia su labor de misioneros.

En los primeros compases dialécticos de Nóbrega en su *Diálogo*, tanto Gonçalo como Mateus Nogueira coincidían en introducir de forma abierta los rasgos desfavorables de los nativos del Brasil que entorpecían hasta la impracticabilidad la labor de evangelización. Un catálogo de elementos que integraba el conjunto de prácticas de las sociedades indígenas. Y que atañían a sus tradiciones variadas en la esfera económica, política religiosa, etc. antitéticas o incompatibles de lo que representaba la misión jesuita y el ser un buen cristiano civilizado o bajo vida política, acorde el resultado de dicha tarea asumida por los jesuitas. Y que suponían el final de

la visión inicial de Nóbrega de 1549. Comenzando por designar a los nativos bajos epítetos de bestiales, gentío-gentiles, negros, etc. El *Diálogo* de Nóbrega, no obstante, se puede afirmar mostraba el talante de un diálogo amistoso entre los dos integrantes de la conversación, y un *Diálogo* vertebrado para que evidenciase el acuerdo o armonía resultante de la misma. Al final, la disposición del *Diálogo* o la conversación actuaba con el fin de dar una forma literaria a las actividades estimadas más convenientes en la elaboración del saber.

También, en el *Diálogo* se articulaba una estructura desde su inicio que no mostraba explícitamente la conclusión respecto el parecer intelectual considerado acertado por Nóbrega. Un método establecido por Nóbrega que delegaba hasta cierto punto en los destinatarios del *Diálogo* el finalmente dictaminar sobre las distintas posturas que se les brindaban. No resulta aventurado afirmar que una de los procederes óptimos y perspicaces a la hora de persuadir era plantear al mismo tiempo los razonamientos de las dos posiciones en disputa, y no insertando de una forma evidente la opinión de uno mismo.

Todo lo contrario, resultaba oportuno el permitir que los destinatarios, de lo que se esperaba una agudeza y objetividad, en última instancia llegasen a la posición del autor. Una forma elocuente que hacía de los destinatarios finales unos sujetos dinámicos con capacidad dictaminadora. En este aspecto, si los diálogos facilitaban el poder descifrar las veracidades siguiendo la línea argumental, también los diálogos representaban un modo de investir con intensidad al destinatario. Por otra parte, aunque directamente no se señalasen, implícitamente sí los pareceres adecuados de la problemática eran bien perceptibles para el lector.

Gonçalo Álvares pasaba seguidamente a presentar las problemáticas de tratar de evangelizar a los nativos a causa de su bestialidad. Dice la pluma de Nóbrega a través de Gonçalo Álvares que «[...] são tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus! Estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar! Pregar a estes é pregar em deserto a pedras». En definitiva, se

refrendaba que era una tarea escasamente productiva toda la predicación jesuita. Una afirmación destilada de manera harto ubicua a lo largo de la dialéctica entre ambos jesuitas. Y que, sin embargo, era un ambiente que realzaba simultáneamente todavía más la labor predicadora jesuita entre los indígenas. Tales nativos concebidos como *bestiais*, colocan en una compleja tesitura a los jesuitas que trataban de encontrar una explicación y remedios siguiendo las creencias de los regulares a fin de ser capaces de interpretar las causas de su bestialismo. Y conjuntamente acicates a fin de perseverar en el proselitismo frente a los nativos. El *língua* Álvares percibía que su misión resultaba escasamente fructífera entre los amerindios, preocupados como estaban en exclusivamente en guerrear entre sí y practicar la antropofagia.⁵⁴⁹

Seguidamente, la respuesta de Mateus Nogueira ofrecía las primeras réplicas a la dificultad encontrada por los jesuitas, achacándola a la ignorancia, respecto tanto de rey como de Dios, y la inconstancia. En otras apalabras, consistentes en la inexistencia de una autoridad política, por un lado, y de creencias que fuesen reales según la perspectiva del jesuita, por otro, ya que: «Se tiveram rei, puderam-se converter, ou se adoraram alguma coisa». Una ignorancia que se traducía en que, «[...] como não sabem que coisa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus e a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem crê nada, todo o que lhe dizeis se fica nada».⁵⁵⁰

Así que, desde la lógica del jesuita las sociedades indígenas no se evangelizaban porque no adoraban, dado que carecían de una religión que fuese real o hasta homologable a creencias civilizadas según la visión jesuita. A su vez no adoraban debido a que no se encontraban sometidas a nada, fundamentalmente no disponían de un monarca en su cúspide social. Y que, dicho de distinta manera, al final suponía la inexistencia de una fe por ausencia de leyes, en su turno no presentes por la carencia

549 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 53. Nóbrega, *Obra completa*, 201.

550 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 53. Nóbrega, *Obra completa*, 201-202.

de la figura del soberano, o por lo menos de una figura de autoridad central fuente de vida política.

Una religión, la de los indios, que por otra parte distaba de ser una religión genuina en su sentido más conceptual, siendo más bien una religión engañosa o errónea. Y más en la línea de la superstición, o una miscelánea de creencias supersticiosas. Desde la perspectiva del *Diálogo* de Nóbrega, la religión, la cristiana obviamente, y las creencias supersticiosas, las de las sociedades indígenas, han de verse a modo de unas prácticas de fe civilizadas o incivilizadas respectivamente. O cultural, intelectual y socialmente y válidas o de ningún modo válidas. En otras palabras, la opinión acerca de la frontera entre adecuación y la inadecuación en materia de fe. Unas taxonomías expresivas para apuntar precisamente tal aptitud o inaptitud.⁵⁵¹ Gonçalo Álvares en el *Diálogo* procedió a contraponer a las sociedades indígenas, por un lado, y diferentes sociedades, por otro, para evidenciar que atendiendo al contexto resultaba plausible generar una conversión o evangelización si se tenía presente como eje central el raciocinio o la aptitud racional de los individuos de dichas sociedades. Según las propias palabras de Gonçalo Álvares: «O que bem dizeis, quão fora estes estão de se converterem um dia cinco mil e no outro três mil por uma só pregação dos apóstolos, nem de se converterem reinos e cidades, como se fazia no tempo passado por ser gente de juízo».⁵⁵²

A todas luces, en el *Diálogo* también el modo a que se recurre por parte de los dos jesuitas y Nóbrega en última instancia con el fin de exponer la manera de vivir de los indios era el contemplarlos de acuerdo con la óptica ideal de la ignorancia y de la inconstancia. Desde un primer momento la segunda se presenta en una exposición clara, mientras la idea de ignorancia se encontraba de forma velada en comparación. Tal vez, coinciden tanto Gonçalo Álvares como Mateus Nogueira, la inconstancia mostrada por los nativos era el inconveniente más importante a la hora de llevar a

551 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 53. Nóbrega, *Obra completa*, 201-202.

552 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 53. Nóbrega, *Obra completa*, 202.

cabo la misión. Según incluso Nogueira, recordemos la voz defensora de la labor misional, a pesar de su dedicada misión a través del ejemplo, «uma coisa têm estes pior de todas, que quando vêm à minha tenda, com um anzol que lhes dê os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações». Nogueira, adoptaba y utilizaba clichés de las creencias cristianas, con la analogía refiriendo al Nuevo Testamento al decir: «No entreguéis las cosas sagradas a los perros, ni echéis vuestras perlas a los cerdos, pues las pisotearán y, revolviéndose, os harán pedazos» (Mateo 7:6). Y alrededor de tal inconstancia nativa, orbitaban toda una serie de elementos sociales que claramente confirmaban los recelos del jesuita en su opinión.⁵⁵³ Una inconstancia que igualmente constataba el mismo Gonçalo Álvares en su misión a través del uso de la palabra como *língua*:

«[...] Sabeis qual é a maior dificuldade que lhes acho? Serem tão fáceis de dizer a tudo sim ou *pá* ou como vós quiserdes. Tudo aprovam logo, e com a mesma facilidade com que dizem *pá* dizem *aáni*. E se algumas vezes, chamados, dizem *nem tia* é pelos não importardes. E mostra-o bem a obra, que se não é com o bordão não se erguem. ¡para beber nunca dormem! Esta sua facilidade de tudo lhes parecer bem, acompanhada com a experiência de nenhum fruto de tanto *pá*, tem quebrado os corações a muitos. Dizia um de nossos irmãos que estes eram o filho, que disse no Evangelho a seu pai que o mandava, que ia e nunca foi...».⁵⁵⁴

No estaba exagerada desde la perspectiva del evangelizador la inconstancia como el atributo paradigma de los pueblos nativos, unos indígenas apenas evangelizados y que encontrada una circunstancia abandonaban a Dios sin más dilación. La dificultad de las sociedades indígenas señala Eduardo Viveiros de Castro, «[...] decidieron los sacerdotes, no residía en el entendimiento, que además era ágil y agudo, sino en las otras dos potencias del alma: la memoria y la voluntad, débiles y negligentes [...]».⁵⁵⁵

553 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 53. Nóbrega, *Obra completa*, 202.

554 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 54-55. Nóbrega, *Obra completa*, 203-204.

555 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 54-55. Nóbrega, *Obra completa*, 203-204. Eduardo Batalha Viveiros de Castro, *A Inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia* (São Paulo: Cosac & Naify, 2002), 188.

Desde la perspectiva de los evangelizadores jesuitas que dejaba entrever el *Diálogo*, había necesariamente que escoger entre convertirse al cristianismo o permanecer en el paganismo. No existía un término medio entre ambas creencias. En sus pareceres misionales los jesuitas del *Diálogo* de Nóbrega demostraron una actitud de repulsa hacia los amerindios y los catalogaron de acomodaticios o arribistas. La suya, era solo una conversión debida a unos motivos circunstanciales para obtener un progreso o medrar socialmente. Así que, el *Diálogo* empezaba a través de la certificación de la naturaleza amerindia bestial enfatizando las penalidades jesuitas, la inconstancia de sus evangelizados, sus prácticas, etc. Aunque, era una situación reconducible, especialmente si las almas de los amerindios eran idénticas al resto de la humanidad. Y además la bestialidad y comportamientos inadecuados por parte de los indios en absoluto eran incompatibles con su completa pertenencia a tal humanidad.

La bestialidad del indígena de Brasil, que según el herrero Nogueira era ciertamente evidente, a la vista de «se alguma geração há no mundo, por quem Cristo Nosso Senhor isto diga, deve ser esta, porque vemos que são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem». Y que si no hace de los indios unas bestias totales a los ojos del jesuita evangelizador los aproxima desde el punto de vista retórico a dicho estatus y en consecuencia los aleja de la civilización. Luego, Nogueira afirmaba que los misioneros llegados a la colonia se encontraban en estado de «enfriamiento», a saber, desanimados en la labor misional y a su incapacidad de evangelizar a gran número de indios a causa de la bestialidad nativa. El disgusto de los jesuitas en la colonia portuguesa adquiría de igual forma un matiz de jocosidad en ciertos fragmentos de la obra. El ejemplo más evidente la advertencia de Gonçalo Álvares de que numerosos misioneros que desembarcaban en América se admiraban a sí mismos o se ensoñaban con personificarse en unos nuevos Juan el Bautista que se ejercitaban en la ribera del río Jordán. O, estos misioneros parecían nuevos apóstoles a fin de bautizar a cualesquiera que acudiese a tal efecto siguiendo lo

que podría llamarse como estrategia de bautizo masivo. Una expectativa revelada errada en la cotidianidad de la misión por parte de los evangelizadores de la Orden.⁵⁵⁶

Relacionada con la anterior, la práctica de la antropofagia de los indios que para Álvares «são tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus! Estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar [...]!».⁵⁵⁷ Agregada a la persistencia en el pasado, ya que según Álvares en el *Diálogo* explicando su experiencia:

«Eu tive um negro, que criei de pequeno [...]. Eu só o que criei este corvo; nem sei se é bem chamar-lhe corvo, pois vemos que os corvos, tomados nos ninhos, se criam e amansam e ensinam; e estes, mais esquecidos da criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das víboras que comem suas mães, nenhum respeito têm ao amor e criação que neles se faz».⁵⁵⁸

Un ejemplo que ponía en cuestión la política de los bautizos masivos que se esperaban en los inicios de la misión desde 1549. Todavía más, era del todo fútil emplear el bautismo en masa si el sacramento era ineficaz a la hora de sujetar adecuadamente a los indios en el seno de la sociedad luso-brasileña, cristiana por supuesto. Y los indios eran todavía más imperfectos o peores que los cuervos para la percepción de Gonçalo Álvares, en vista de que las aves luego de partir de su madriguera rememoraban, o eran capaces de integrar el adiestramiento o instrucción en caso de haberlos recibido.⁵⁵⁹

Sobre la bestialidad, resulta sugerente cómo en el intercambio dialéctico se recurre al argumento comparativo de los indios alineados a la categoría de bestias, aunque fuese simbólicamente. Especialmente a través de la figura de Gonçalo Álvares, que llevaba a cabo tal encaje para encoger al máximo la categoría humana o racional de los pueblos nativos, aunque también Mateus Nogueira parece tantear con la idea en sus distintas respuestas al *língua*. A pesar de que la práctica de la

556 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 53. Nóbrega, *Obra completa*, 202.

557 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 53. Nóbrega, *Obra completa*, 201.

558 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 54. Nóbrega, *Obra completa*, 203.

559 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 54. Nóbrega, *Obra completa*, 203.

antropofagia formaba parte del sistema de creencias de las sociedades indígenas con su propio significado cultural, desde la óptica jesuita tal práctica en absoluto representaba un comportamiento civilizado o por lo menos que elevase la categoría cultural de los indios. Los evangelizadores de la Compañía fueron incapaces de percatarse, o más bien no quisieron aceptar, el carácter religioso de la antropofagia nativa. De esta forma, la censura del canibalismo fue rápida y objeto de una acción punitiva.

El trazo descriptivo de los nativos de seguidores de prácticas caníbales cotidianas, pese a que eran unas muestras de prácticas antropofágicas ceremoniales, mostraba el interés en degradar a los indios de la categoría humana. Desde luego, la visión del evangelizador carecía del entendimiento de las tradiciones indígenas en clave de paradigmas de cultura. Unos misioneros que se sirvieron de la cultura indiana en el sentido de observarlos partiendo del pensamiento europeo. El utilizar al resto de prójimos a fin de deleitarse en la gula de ningún modo encajaba como un rasgo de humanidad. En el mejor de los casos, los nativos que seguían tal perspectiva eran una suerte de humanos de naturaleza mezclada, siendo medio hombres y medio bestias. En consecuencia, unos individuos de dudosa o nebulosa cualidad humana para las avanzadas fechas de mediados del siglo XVI.

Así, en el núcleo del *Diálogo* de Nóbrega entre los dos protagonistas se encontraba el tema político y teológico principal de la factibilidad de edificar una sociedad cristiana con los pueblos nativos. En tal sentido, Mateus Nogueira se preguntaba si «[...] hemos de cansar de balde?».⁵⁶⁰ Gonçalo Álvares acaba respondiendo a la duda de su compañero que el trabajo de Nogueira como herrero en su fragua realizado fundamentalmente de una forma persistente redundaba en su propia salvación:

«Disso, irmão, estais seguro que vós não perdeis nada. Se Cristo promete por um púcaro de água fria, dado por seu amor, o reino dos

⁵⁶⁰ Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 55. Nóbrega, *Obra completa*, 204.

céus, como é possível que percais vós tantas marteladas, tanto suor, tanta vigília, e a paga de tanta ferramenta como fazeis? As vossas foices, machados, muito bons são para roçardes a mata de vossos pecados, na qual o Espírito Santo plantará muitas graças e dons seus, se por seu amor trabalhais». ⁵⁶¹

Todavía más, Gonçalo Álvares ponía el énfasis en el hecho de que únicamente con el afán de los misioneros para transmitir «la buena nueva» a los pueblos nativos, sin tener en cuenta el balance o rendimiento finales, era más que idóneo a fin de conseguir salvarse: «Pois, meu irmão, isso me parece que basta para se Deus contentar de vosso serviço ou sacrificio. Chamo-lhe assim, porque esse vosso ofício parece que vos faz o sacrificio que na lei velha se chamava holocausto que ardia todo e nada se dava a ninguém dele». La misión era una actividad abnegada en la que los evangelizadores eran auténticos mártires en la tradición de sacrificarse por la religión verdadera. ⁵⁶² Mateus Nogueira por el contrario objetaba a Gonçalo Álvares tal visión, en virtud de que según el herrero conduciría a los individuos a erróneamente suponer que la labor hecha a Dios, aunque fuese defectuosa o incompleta era, no obstante, apta: «Não digais isso, por amor de Deus! Não é bem que um pecador, como eu, ouça isso de tão imperfeito serviço como faz a Deus; e mais que ouvi eu já que isso era figura de amor grande com que o Filho de Deus ardeu em fogo de caridade por nós na cruz». ⁵⁶³ El asunto en el *Diálogo* adquiriría una importancia a causa del interés en incentivar los anhelos salvacionistas con el objetivo de conservar viva la llama de la actividad evangelizadora. En este aspecto, en Nóbrega posiblemente la aprobación celestial únicamente sería consecuencia de un resultado perfecto en el asentamiento de la verdadera fe en la colonia. O bien, en la puesta en la labor misional del máximo empeño a dicho término.

Y ambos dialogantes llegaban a la deducción de que sus labores concretas en la evangelización, tanto la *língua* de Gonçalo Álvares y de la fragua de Mateus Nogueira

561 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 55. Nóbrega, *Obra completa*, 204.

562 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 55. Nóbrega, *Obra completa*, 205.

563 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 56. Nóbrega, *Obra completa*, 205.

estaban subordinadas a una única intención, valga decir, al amor y caridad hacia Dios y hacia el prójimo. Evidentemente, Mateus Nogueira a lo largo de su discurso en el *Diálogo* alegaba que los evangelizadores habían de persistir sin desalentarse y esmerarse en una labor resuelta y tenaz. Y ambos continuaban conversando acerca de la actividad evangelizadora que según su parecer se trataba ante todo de una labor realizada hacia Dios. En un momento dado, Gonçalo Álvares pone el énfasis en que la ocupación adoptada por él y Mateus Nogueira eran dispares, aunque el segundo acaba discrepando al respecto asegurando que la intención era la misma. En este aspecto, al inquirir Gonçalo Álvares sobre dicho fin su compañero manifiesta que era «a caridade o ou amor de Deus e do próximo».⁵⁶⁴

Desde el punto de vista de Nóbrega, no era admisible la equiparación entre el trabajo evangelizador de un misionero que trató nada más de evangelizar a las sociedades indígenas con un evangelizador que más allá de probarlo se mantuvo en su labor a pesar de los riesgos y sufrimientos que se le presentaron. Y precisamente, tal fue el motivo por el que sobresalía en el *Diálogo* Mateus Nogueira, versado como estaba más en el día a día y la práctica que la especulación de una naturaleza teórica. Gonçalo Álvares posteriormente preguntaba a su compañero de fatigas: «Dizei-me, irmão Nogueira, esta gente são próximos?». Una pregunta central del *Diálogo* que Mateus Nogueira daba réplica primero una vez más de forma jocosa también al tomar el concepto de prójimo en la acepción espacial de cercanía más que el concepto en contexto religioso y de virtud cristiana: «Porque nunca me acho senão com eles, e com seus machados e foices».⁵⁶⁵ Además, a través de la réplica en clave positiva del herrero, el autor de *Diálogo* en este caso nuevamente subraya el mérito de Mateus Nogueira, porque en vez de especular cultamente acerca de la calidad o categoría de seres humanos de los indios, de una forma marcada por la sencillez los consideraba próximos siguiendo su amplia experiencia de vida en común con los mismos. Y de

564 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 57. Nóbrega, *Obra completa*, 207.

565 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 57. Nóbrega, *Obra completa*, 207.

esta manera, su relación para con los indígenas se basaba fundamentalmente en cómo al propio Nogueira le agradaría que fuese tratado.

Gonçalo Álvares, a la sazón pasa a llevar a cabo apreciaciones estrechamente vinculadas con las disputas respecto de las sociedades indígenas existentes en las controversias de Valladolid de comienzos de la década de 1550, encarnadas en Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Álvares afirma que «pois a pessoas muito avisadas ouvi eu dizer que estes não eram próximos, e porfiam-no muito, nem têm pera si que estes são homens como nós».⁵⁶⁶

En este sentido, a su vez Gonçalo Álvares exponía y representaba la voz de la perspectiva que niega o rechazaba la humanidad de los indios, o por lo menos planteaba las dudas existentes al respecto. Mientras la voz de Mateus Nogueira, implícitamente la asumida y oficial de la Compañía al final, por el contrario, interpreta la visión correcta. Y que observó y reconoció en las sociedades indígenas la existencia de una humanidad gracias al don de la gracia divina, imprescindible para la salvación. De esta manera, los nativos eran detentores de alma con sus respectivas tres potencias inherentes: memoria, entendimiento y voluntad. Nuevamente, llama la atención que en el *Diálogo* de Nóbrega la figura que abandera el aplomo, la expectativa de futuro y el empeño en la labor evangelizadora sea la del herrero con su fragua. En Mateus Nogueira resultaba clara su presentación que enfatizaba la condición humana de los indios. De acuerdo con los planteamientos categóricamente humanizantes de los indios en la bula de 1537 era inevitable en consecuencia que los nativos fuesen prójimos. Y por tanto, correspondiéndoles un trato adecuado por parte de los europeos, incluidos los jesuitas u otros evangelizadores en América.

En el *Diálogo*, el contenido o la referencia expresa a la bula era a primera vista no presente, si bien se encontraba la mención velada atendiendo a las posturas de Nogueira, y la dialéctica incorporaba dicha letra papal a modo de apoyo para concebir a los pueblos nativos en calidad de prójimos a los demás cristianos. El *Diálogo* jesuita

⁵⁶⁶ Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 58. Nóbrega, *Obra completa*, 208.

así aspiraba a probar que los integrantes de las sociedades amerindias eran detentores o provistos de los rasgos singulares de la parte racional. Y que según la formulación tomista era adjudicable nada más que al hombre. Como consecuencia más inmediata, el mundo amerindio del Brasil eran en categoría seres humanos de la misma forma que la humanidad del Viejo Mundo, cuya alma les abría el paso para recibir la fe. En palabras del herrero:

«Bem! Se eles não são homens, não serão próximos, porque só os homens, e todos, maus e bons, são próximos. Todo o homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer que era próximo. Prova-se no Evangelho do Samaritano, onde diz Cristo Nosso Senhor que aquele é próximo que usa de misericórdia».⁵⁶⁷

De la misma forma que sus maestros salmantinos o coimbricenses, en Brasil Nóbrega asentó su percepción de los amerindios en la aceptación de la *Imago Dei* en el ser humano: «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Génesis 1:27). Una conceptualización presente en Aquino que afirmaba la misma idea: «[...] en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de Él como ejemplar [...]», Aunque, esta semejanza no fuese absoluta: «no es semejanza de igualdad, pues el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado». La imagen de Dios estaba presente en los hombres a través de tres maneras. Primeramente, la imagen de Dios en forma de «[...] una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; esta es la imagen común a todos los hombres». En segundo lugar, cuando el hombre «[...] conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto». Derivada de «[...] la imagen procedente de la conformidad por la gracia». En tercer lugar, cuando el individuo «[...] conoce actualmente a Dios de un modo perfecto», en el más allá.⁵⁶⁸

La *Imago Dei* bíblica era una de las bisagras principales sobre la que se asentó la aproximación ibérica nacida en Salamanca con respecto a la condición de los seres

567 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 58. Nóbrega, *Obra completa*, 208.

568 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte Ia-Cuestión 93, Sobre el origen del hombre. Fin u objetivo.

humanos. Y en la visión de los evangelizadores e intelectuales a una orilla u otra del Atlántico, la imagen de Dios representaba o se traducía en que a todos los individuos les correspondía una importancia aparejada que el resto de los seres humanos habían de forma imperiosa apreciar. Así que, desde el punto de vista de los individuos formados bajo la órbita de Salamanca o Vitoria como Nóbrega, todos los episodios traumáticos acaecidos después de 1492 que implicaron daños humanos, fuesen perpetrados en la conquista o por las propias sociedades amerindias, eran estimados en forma de quebrantos desmesurados del principio de la imagen de Dios. De ahí que, desde la perspectiva evangelizadora el trato con las sociedades amerindias del había de ser guiado por la especial estima hacia las vidas de los habitantes de América.

Siguiendo la lógica de Nóbrega toda la creación de Dios disponía de una finalidad, por lo que para el jesuita Dios en absoluto podía haber generado una creación tendente a la maldad que condujese a una ruina de la misma. Si Dios había creado la humanidad a su semejanza, en consecuencia el carácter humano era el de la bondad natural. Así, hipotéticamente los individuos sin tener en cuenta su adscripción religiosa potencialmente su propensión era escoger la bondad atendiendo su humanidad y racionalidad conferida por Dios. Sin embargo, la anterior visión de Nóbrega no excluía de la baraja que los individuos poseían libre albedrío para optar a la bondad o la maldad según su propia voluntad. De esta forma, teóricamente el carácter de los seres humanos era tendente a la bondad, máxime teniendo presente que la capacidad racional humana era el timón para obrar con bondad. A pesar de que como en el caso de los amerindios la voracidad sensitiva, así como la realidad y las tentaciones del demonio causaban una desviación del que era realmente el carácter humano. Si las sociedades indígenas obraban el mal en consecuencia eran responsables de sus posibles acciones, y de tal modo era posible recurrir o utilizar la fuerza como respuesta.

Unos amerindios que se encontraban sujetos como se había ido constatando a la influencia del demonio, una circunstancia que, no obstante, no dejaba de ser un

elemento adicional para justificar la acción evangelizadora y salvadora de la Compañía. Así que, los amerindios en realidad carecían de un mal inherente, siendo sus actos consecuencia de un factor ajeno o extrínseco, y de ningún modo originario de la condición misma de las sociedades amerindias. Y hasta cierto punto no eran más que simples damnificados de un poder que obraba la maldad y se había adueñado del Nuevo Mundo. Todavía más, la visión del jesuita no traslucía en absoluto que los actos extraviados eran definitivos o estáticos, sino que dada la cautividad de los amerindios por parte del demonio los jesuitas asumían la abnegada misión de evangelizar en la fe. Tal realce de las capacidades del Diablo sumado a la inclinación de los amerindios hacia la fe constituía una importante fuente de refrendo de la misión. Y más que refrendo evidenciaba la esperanza de la propia actividad misional de la Orden.

Gonçalo Álvares ante las palabras de su hermano reaccionaba de una forma inesperable e interrogaba a Nogueira sobre si con anterioridad vivió una controversia parecida con los demás miembros de la Compañía. Y a lo que el herrero contesta afirmativamente: «Muitas vezes ou quase sempre, entre meus irmãos se fala disso e vós bem o sabeis, pois sois de casa. Cada hum fala de seu officio, e como eles não tem outro, senão andar atrás desta ovelha perdida, sempre tratam dos impedimentos que acham para a trazer».⁵⁶⁹

Desde un punto de vista pragmático, en calidad de primer organizador de la acción evangelizadora de la Orden en América el autor del *Diálogo* en absoluto se ubicaría próximo en el campo partidario de la conceptualización de los pueblos amerindios como unos seres reducidos a la bestialidad. Una actitud que en la práctica convertiría la misión para las almas nativas en una tarea en la práctica irrealizable. En tal aspecto, partiendo de que la intención última de la evangelización en tierras indianas consistía en el bienestar religioso de las sociedades indígenas, devino en

569 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 58. Nóbrega, *Obra completa*, 208.

menester el respaldar la idea de la presencia del carácter humano y racional de los amerindios.

Vale la pena señalar cómo de acuerdo con los argumentos efectuados por el Doctor Angélico el alma humana se encontraba separada en unos tres elementos constitutivos, consistentes en el alma sensitiva, la intelectiva y la nutritiva. A diferencia de plantas y animales, detentores fragmentarios de las tres partes, nutritiva solamente en el caso del mundo vegetal y nutritiva y sensitiva en el caso de los animales, los seres humanos eran detentores de las tres, siendo por tanto eran la humanidad el espécimen perfecto de toda la formación del orbe por Dios. Decía Aquino:

«[...] El alma sensitiva, la intelectiva y la nutritiva, en el hombre son numéricamente la misma. Cómo sucede esto, se puede comprobar fácilmente reflexionando sobre las diferencias de las especies y de las formas. [...] las especies y las formas se distinguen entre sí por su mayor o menor perfección. [...] en el orden natural los seres animados son más perfectos que los inanimados, los animales, son más perfectos que las plantas, el hombre más perfecto que los animales, y aun dentro de estos géneros hay diversos grados [...]».⁵⁷⁰

El alma intelectual para Aquino estaba formada a su vez por tres potencias, a saber, memoria, entendimiento y voluntad. En el pensamiento tomista, el alma de los seres humanos, seres racionales, era más elaborada en especial con el fin de privilegiar a la humanidad en lo que atañía a aptitudes en comparación del resto de la creación. Y la humanidad en exclusiva poseía dicha alma marcada por la racionalidad, siendo el único ser de la creación preparado para la fe.

El *Diálogo* jesuita así aspiraba a probar que los integrantes de las sociedades amerindias eran detentores de pleno derecho o provistos de los rasgos singulares de la parte racional. Y que según la formulación tomista era adjudicable nada más que al hombre. Como consecuencia más inmediata, el mundo amerindio del Brasil eran en categoría seres humanos de la misma forma que la humanidad del Viejo Mundo, y que

570 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte Ia-Cuestión 76, Sobre la unión alma-cuerpo.

cuya alma les abría el paso para recibir la fe. A lo largo del intercambio dialéctico, resultaba manifiesto que incluso con la posición formal surgida de 1537 en el seno de la institución eclesiástica respecto de la condición nativa, la puesta en duda o sospechas fueron más que frecuentes en la nueva orilla atlántica entre los actores encargados de llevar a cabo a efecto la bula. Dicha valoración resultaba más evidente en el momento en que el *língua* inquiriere a Nogueira acerca del balance realizados por los evangelizadores de la Orden. Empujando dialécticamente a que el herrero conteste que gran parte de los individuos dedicados a la tarea misional acababa expirando en la obligación evangelizadora, sin embargo, en simple cumplimiento del mandato, más que confiar en lograrlo en perspectiva de futuro. En este sentido, en los hermanos jesuitas del *língua* y herrero que no estaban presentes en el *Diálogo* Nogueira afirma que:

«[...] remetem o feito a Deus, e determinarão de morrer na demanda, porque a isso são obrigados, assim porque a obediência lho manda, como porque não fique nada por fazer a esta gente. Alguns não têm cá grande esperança dela, olhando a sua rudeza e as coisas da fé serem delicadas e que requerem outros entendimentos e costumes, porque -dizem eles- que é muito grande disposição para um vir a ser cristão, ter mui bom entendimento [...] de que estes carecem. E daqui dizem que nasceu que, no tempo dos apóstolos, quanto os homens eram mais sábios e de boa vida, mais facilmente vinham ao conhecimento da verdade; e os mártires mais lhos contrariavam os maus costumes dos tiranos, que as razões que nenhum deles tivesse contra o que lhe pregavam; e que, porque estes gentios não têm razões e são muito viciosos, têm a porta cerrada para a fé naturalmente, se Deus por sua misericórdia não lha abrisse».⁵⁷¹

Una vez más la explicación ofrecida en lo que se refería a la impiedad de los indios eran sus hábitos, que hacían frustrar los asuntos de la fe más que carencia de la aptitud o capacidad racional. Y que según relataba Nóbrega a través de su obra, era una opinión extendida entre los hermanos de la Compañía, que tal inexistencia racional vedaría a los pueblos nativos acercarse a la fe y frustrando su entendimiento.

571 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 58-59. Nóbrega, *Obra completa*, 209.

Una cuestión que no hacía sino poner más distancia entre los indios y el empleo de la racionalidad.

Mientras que, el intérprete Gonçalo Álvares era escéptico una y otra vez de la posibilidad de la evangelización de los indios, y que hasta fuesen realmente seres humanos con alma. En un determinado momento Gonçalo Álvares preguntaba directamente que, «[...] irmão, por amor de de Nosso Senhor, não há entre meus irmãos e padres quem esteja da parte destes negros?». A la que el herrero da réplica afirmando que el conjunto de la Orden «[...] porque todos os desejam converter e estão determinados de morrer na demanda, como disse».⁵⁷²

Un morir a la orden según la expresión empleada por Mateus Nogueira que no dejaba ser una de las consignas principales de la Orden en la línea de su carácter de orden religiosa disciplinada. Y que indicaba la sujeción completa hacia la Compañía y sus directrices. Una máxima concerniente a la labor evangelizadora al aludir que el misionero de la Orden pese a que si no cree en su misión, moriría tratando de cumplirla, ya que estaría cumpliendo el voto de obediencia absoluta al sumo pontífice y a los superiores que lo asignaron a la misión. Gonçalo Álvares acorralado dialécticamente hablando de forma continuada por su homólogo rebatía: «Não duvido eu que todos têm esses desejos, mas como isso é coisa de necessidade, quisera eu que houvera um que dera razões para nos acender o fogo; e, para nos falar por nossos termos, quiséramos uns foles para nos assoprar o fogo que se nos apaga».⁵⁷³

Después, Gonçalo Álvares preguntaba a Nogueira sobre el combustible o motivo a través del que sería posible enardecer la llama a fin de que nunca fuese consumida. La respuesta del herrero Nogueira alegaba que el combustible precisamente en absoluto era escaso, puesto que los misioneros en acción generan tal llama de forma artificiosa. A pesar de que los indios eran incapaces de absorber o incorporar las enseñanzas de los evangelizadores. Una llama que los misioneros pueden crear de

572 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 59. Nóbrega, *Obra completa*, 209.

573 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 59. Nóbrega, *Obra completa*, 209-210.

forma personal y un fuego que incluso puede «[...] que nos queime a todos os que neste negócio nos ocupamos» según el herrero. Y, de hecho, según él, desempeñar la labor de jesuita misionero resultaba en sí misma el origen de dicha llama. Después, acontecía en el *Diálogo* otra de las cuestiones primordiales que introduce el provincial por medio de la conversación entre ambos jesuitas. El *língua* trataba nuevamente de requerir evidencias a Nogueira para confiar o tener perspectivas de evangelizar a los indios, que resultaba en la expectativa de logro en la sujeción del indio recurriendo a la práctica coercitiva. En definitiva, la enseñanza jesuita o la evangelización optando al efecto por el amor, o bien el miedo. Por boca de Gonçalo Álvares: «[...] que me digais algumas das razões, que os padres dão para estes gentios virem a ser cristãos; que alguns têm acertado, que trabalhamos de balde ao menos até que este gentio não venha a ser mui sujeito e que com medo venha a tomar a fé».⁵⁷⁴

Mateus Nogueira respondía rápidamente a la pregunta poniendo en tela de juicio si realmente sería útil dicho planteamiento, la apuesta por la evangelización de los indios recurriendo al miedo inculcado en los nativos. En caso de que las sociedades indígenas se hiciesen rumbo a la verdadera fe a través de la conminación, sin embargo, siendo todavía paganos o falsos cristianos en la cotidianidad, en sus hábitos y esfuerzo por cristianizarse. Como señalaba: «E isso que aproveitaria, se fossem cristãos por força e gentios na vida e nos costumes e vontade?».⁵⁷⁵ En este caso, Gonçalo Álvares, o incluso Nóbrega por intermediación de Álvares si se prefiere, tomaba las palabras de Mateus Nogueira y decía que a la generaciones adultas «[...] que pouco: mas os filhos, netos e daí por diante o poderiam vir a ser, e parece que têm razão». Así, la alternativa del miedo se encontraba expuesta como un posible método o programa de la evangelización con proyección de futuro, en vista de que sus potenciales resultados serían cosechados entre los nativos por las generaciones más jóvenes y las del futuro. Un hecho interesante en tal sentido era la vivencia misional del autor del *Diálogo* que determinó la opinión de una esperanza de cosechar

574 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 59. Nóbrega, *Obra completa*, 210-211.

575 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 60. Nóbrega, *Obra completa*, 211.

conversiones entre las generaciones más jóvenes de los indios. Ciertamente, en la visión de Nóbrega en el *Diálogo* los nativos en estado de adultez parecían encontrarse en una situación mental alejada de la capacidad de influencia de los misioneros de la Orden a un largo plazo. No obstante, el jesuita apostaba que las criaturas indígenas abanderarían y cultivarían el embrión de la fe dada por la Compañía en América hasta extenderse completamente.⁵⁷⁶

En este sentido, el herrero acaba ratificando la sujeción de los nativos siguiendo la coerción como el método más adecuado a futuro: «E a mim sempre me pareceu este muito bom e melhor caminho, se Deus assim fizesse, que outros. Não falemos em seus segredos e potência e sabedoria, que não há mister conselheiros, mas humanamente como homens assim falando, este parece o melhor e o mais certo caminho».⁵⁷⁷

Sobre el miedo y el temor expresados por los jesuitas, para Aquino había dos modalidades de miedo o temor, uno correspondiente a un miedo servil, por un lado, y uno tocante a un miedo filial, por otro. El primero «[...] del temor a verse castigado por Dios [...]», y el segundo que «[...] hace que el hombre se una y someta a Dios».⁵⁷⁸ En su introducción de la idea de miedo o temor, los interlocutores del *Diálogo* con Nóbrega y los demás evangelizadores en la misión en la práctica se encontraban aprovechando la idea de Aquino del miedo o temor servil. Y que les procuraba una acreditación y confirmación teológicas con el fin de proceder a la enmienda de la actividad evangelizadora. Señala Eisenberg que «la sutileza en la concepción de esta reforma es que permite a Nóbrega argumentar que el temor servil sólo entra como forma de preparar el alma de los indios para recibir la fe cristiana, y no como instrumento directo de conversión».⁵⁷⁹ Así que a través del miedo o temor los amerindios aceptarían ponerse primero bajo la dirección de los jesuitas y posteriormente serían evangelizados mediante convencimiento de la palabra. El

576 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 60. Nóbrega, *Obra completa*, 211.

577 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 60. Nóbrega, *Obra completa*, 211.

578 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 7, Los efectos de la fe.

579 José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais*, 108.

jesuita, a pesar de su línea salmantina y tomista afirmó que el hecho de generar o inculcar un miedo hacia los indios en absoluto resultaba en un acto coercitivo o de imposición por la fuerza. Más bien, resultaba en una configuración o proceder sugestivos alternativos. Y que por las circunstancias el miedo o temor era imprescindible para llevar a término la actividad evangelizadora de Brasil entre las sociedades indígenas.

Con todo, si bien Gonçalo Álvares daba a conocer él mismo la justificación de la sujeción o el miedo, seguidamente deseaba conocer, o más bien insiste de nuevo, sobre los estímulos de los misioneros con el fin de enardeciese la llama una vez más en su labor. Una cuestión a la que Mateus Nogueira alega en respuesta que: «[...] a caridade tudo desfaz e derrete, como o fogo ao ferro muito duro amolenta e faz em massa». Una respuesta que no era del agrado del *língua*, que decía:

«Nisso me parece que vós não tendes razão, porque a caridade não poderá tirar a verdade, e mais, que razões pertencem ao entendimento, e a caridade à vontade, que são coisas diferentes. Assim como o fogo não tira ao ferro senão a escoria, e não gasta o ferro limpo e puro: se as razões são boas a caridade não será contra elas, porque seria contra a verdade; e assim não ficaria caridade senão pertinácia».⁵⁸⁰

A partir de entonces, el *Diálogo* mostraba una intensificación de las controversias del *língua* y el herrero, con el segundo abogando a través de la caridad, vista un motivo más que sobrado a fin de perseverar en la actividad misional hacia los pueblos nativos. Mientras que para el primero la caridad por sí sola era escasa como motivo, puesto que de ningún modo se encontraba vinculada a un motivo concreto. Según Gonçalo Álvares, la carencia de un motivo tenía como consecuencia que las actividades evangelizadoras de los jesuitas se encontrasen, si bien potencialmente fundamentadas en la caridad como empeño en proceder a la labor, carentes de un entendimiento mismo de la actividad realizada. En este caso, su interlocutor Mateus Nogueira expresaba conformidad parcial hacia la explicación de carácter teórico efectuada. Aunque, insistía en apuntalar que mientras concudiese ardor en la labor el

580 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 60-61. Nóbrega, *Obra completa*, 211-212.

empleo de motivos resultaba poco imperioso entonces. La conversación entre las dos figuras proseguía y el *língua* trataba de cuestionar a Nogueira sobre cómo su enfoque representaba el modo más pertinente. El herrero daba réplica aprovechando una referencia del «apóstol de los gentiles» Pablo de Tarso con el fin de alumbrar el asunto planteado:

«Não sei eu hora quão mau será! Parece-me que ouvi dizer que São Paulo não aprovava tudo o que com bom zelo se fazia; e que a uns dava testemunho do zelo, ainda que era bom, a circunstância necessária, que é saber se é conforme a vontade de Deus, porque esta é a regra que mede todas as obras, e tanto vão direitas e boas quanto com ela conformam, e tanto desviam da bondade quanto desta se desviam».⁵⁸¹

En la respuesta del herrero Nogueira resulta posible observar una cierta aceptación de la visión de su interlocutor, ante todo en vista de que narra cómo ni siquiera el «apóstol de los gentiles» refrendó actividades o actuaciones por el mero hecho de que se encontraban realizadas con celo. Nogueira, con todo, en el marco que establece asegura que todo acto era sancionado exclusivamente en caso de seguir o estar en la órbita de la voluntad celestial. Vale la pena señalar que la anterior acreditación en el *Diálogo* del carácter humano y racional de las sociedades amerindias enclavaba precisamente al mundo nativo en el campo de la voluntad evangelizadora con rango global de Dios. Así, por tanto, determinada como una voluntad de Dios la actividad misional entre los indios. Y la caridad argüida por el herrero Nogueira ante Álvares previamente no pendía de una confirmación si estaba perfectamente adscrita a lo que voluntad de Dios tocaba.

Como cabría esperar, Gonçalo Álvares advertía sus dudas ante la afirmación de Mateus Nogueira, ejemplificando y explicando hechos que, si bien a primera vista se revelaban propicios o venturosos a la causa de Dios, en verdad su desenvolvimiento en absoluto se adecuaba al final. En este sentido, el principal caso que trae a colación el *língua* fue la decisión de D. Manuel I de mandar que los judíos del Reino portugués se convirtiesen al cristianismo tras la matanza instigada por dos dominicos. O en tal

⁵⁸¹ Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 61. Nóbrega, *Obra completa*, 212.

línea igualmente habla del rey visigodo Sisebuto, que obligó a bautizar a los hijos de los judíos de su reino en su reino a pesar de la oposición de sus progenitores. En las propias palabras de Álvares:

«Parece muita razão que seja isso muita verdade. Conforme a isso não foi bom fazer El-Rei D. Manuel os judeus, cristãos, depois da matança, ainda que os mais deles diziam que sim; mas tomou-os com os portais cheios de sangue, que derramaram os ministros do demónio percuciente, que por justiça de Deus os feriu, incitados por dois frades dominicanos, que depois pelo mesmo caso morreram no Porto por mandado do dito Rei. E assim se pagou um mal com outro, como se costuma no mundo, permitindo e dissimulando Nosso Senhor até o dia em que manifestar a todos nossas obras quais foram. E El-rei Sesebuto, rei de Aragão, não se lhe condena nos sagrados cânones o zelo com que, contra vontade dos pais, judeus, mandou em seu reino batizar seus filhos; mas o fim não lho louvam. Logo, nem tudo o que parece bem se há de fazer, senão o que realmente for bom».⁵⁸²

El herrero tras las palabras de Álvares acaba mostrándose abatido, puesto que según se pregunta a sí mismo, cuál sería la forma idónea de desempeñarse en caso de que ni aún los monarcas de reconocida eminencia conocían dicho comportamiento. Para el *língua*, en su respuesta aseguraba que tal forma adecuada de proceder se encontraba en la exhortación de individuos ecuanímenes o desapasionados, y que poseyesen un buen conocimiento o conciencia. Un tipo de individuos a los que el herrero manifestaba que resultaba muy complicado de hallar en Brasil, en el que prevalecían hombres que eran «[...] regelados e frios, como eu, que por se poupar não querem sair do ninho, não se lembrando quanto as almas custaram a Cristo, e estes tais parece que não podem aconselhar bem em semelhantes negócios».⁵⁸³ Gonçalo Álvares respondió a su compañero Nogueira que:

«À falta doutros, que tenham zelo e saber, todavia me aconselharia com esses, porque alguma hora falou o Espírito Santo, e aconselhou um profeta, ainda que não muito virtuoso, por bem do povo que ele amava; e se ele quer fazer bem a estes, como é de crer que quer, porque não aborrece nada do que

582 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 61. Nóbrega, *Obra completa*, 212-213.

583 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 62. Nóbrega, *Obra completa*, 213.

fez, ainda que se o que nós fazemos ele aconselhara por maus o que se deve fazer». ⁵⁸⁴

Por su parte, Nogueira también ratificaba la afirmación anterior acerca de la existencia o del alma en los individuos de las sociedades amerindias. Recurría una vez más para defender su opinión a su propia labor y cotidianidad metalúrgica, tratando de establecer paralelismos entre las almas y el trabajo del metal en la fragua. Decía en esta cuestión Nogueira, en sus propias palabras que:

«Já que tanto apertais comigo, e me pareceis deseioso de saber a verdade deste negócio -creio que vos tenho esgotado-, dir-vos-ei o que muitas vezes martelando naquele ferro duro estou cuidando e o que ouvi a meus padres por muitas vezes. Parece que nos podia Cristo, que nos está ouvindo, dizer: Ó estultos e tardios de coração pera crer! Estou eu imaginando todas as almas dos homens serem umas e todas de um metal, feitas à imagem e semelhança de Deus, e toda capazes da glória e criadas pera ela; e tanto vale diante de Deus por natureza a alma do papa, como a alma do vosso escravo *papaná*». ⁵⁸⁵

En su razonamiento Mateus Nogueira recurría a la metáfora del metal para abordar el alma de los seres humanos. Con la metonimia del alma como un producto metalúrgico. La cualidad o presencia humana de los indios, todavía más estaba consolidada por el juego de palabras entre el esclavo nativo *papaná* con el sumo pontífice. A pesar de que uno era el Vicario de Cristo en la tierra y el otro un esclavo, en los dos individuos se asentaba una sustancia igual que los integraba en una misma humanidad a los ojos de Dios. A lo que Gonçalo Álvares rápidamente contestaba preguntado: «Estes têm alma como nós?». Una cuestión tan fundamental en Nóbrega que entroncaba directamente con el pensamiento vitoriano. A través de sus interlocutores, Nóbrega iba más allá que sus maestros al asegurar que el papa realmente su alma era igual a la de un indígena del sur de Espírito Santo espiritualmente hablando. ⁵⁸⁶

La posición del herrero en la apología de la evangelización de los indios va más allá de semejanzas o símiles de su alma con del pontífice romano, y confrontaba o

584 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 62. Nóbrega, *Obra completa*, 213.

585 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 62. Nóbrega, *Obra completa*, 213-214.

586 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 62. Nóbrega, *Obra completa*, 214.

cotejaba Nogueira al propio Gonçalo Álvares con los nativos. En este sentido, el herrero aseguraba que el *língua* era igual de inculto o rústico que los amerindios a fin de captar las motivaciones que estimulaban la actividad evangelizadora de Nogueira. Tal vez, se trataba uno de los argumentos más vehementes del *Diálogo* de Nóbrega, pues incluso si Álvares era bruto en su entendimiento en absoluto tal rasgo desestimaba o ponía en entredicho la existencia de un alma en el intérprete. De ahí que, por extensión tal valoración de igual forma era aplicable a las sociedades amerindias. Como señalaba el propio herrero:

«Isso está claro, pois a alma têm três potências, entendimento, memória, vontade, que todos têm. Eu cuidei que vós éreis mestre já em Israel, e vós não sabeis isso! Bem parece que as teologias, que me dizíeis arriba, eram postças do padre Brás Lourenço, e não vossas. Quero-vos dar um desengano, meu irmão Gonçalo Álvares: que tão ruim entendimento tendes vós para entender as coisas de nossa fé».⁵⁸⁷

Curiosamente, en el *Diálogo* Nóbrega además de la equivalencia establecida de la esencia de las almas cristianas con los indios, por medio de Nogueira concedía una afinidad igualmente en la bestialidad de los seres humanos como conjunto. Tanto los amerindios, por un lado, así como los europeos, por el otro. En este caso, los españoles y portugueses, herederos de la caída o la herencia adánica:

«[...] Depois que nosso pai Adão pecou, como diz o salmista, não conhecendo a honra que tinha, foi tornado semelhante à besta, de maneira que todos, assim portugueses, como castelhanos, como tamoios, como aimorés, ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta, e nisto todos somos iguais, nem dispensou a natureza mais com uma geração que com outra, posto que em particular dá melhor entendimento a um que a outro. Façamos logo do ferro todo um, frio e sem virtude, sem se poder volver a nada, porém, metido na forja, o fogo o torna que mais parece fogo que ferro; assim todas as almas, sem graça e caridade de Deus, são ferro frio sem proveito, mas quanto mais se aqueça no fogo, tanto mais fazeis dele o que quereis [...]».⁵⁸⁸

Resultaba un cambio en la percepción de los evangelizadores jesuitas el situar a los amerindios como unos seres humanos que tenían en común con la *humanitas* del

587 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 62-63. Nóbrega, *Obra completa*, 214.

588 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 63. Nóbrega, *Obra completa*, 215.

Viejo Mundo una condición de caída idéntica. El autor del *Diálogo* en la obra evolucionaba el modo de la presentación de los indios, comenzando con el suyo propio una vez llegado a Brasil en 1549. De la conceptualización de los indígenas como una *tabula rasa*, un hecho que ponía en énfasis su aparente pureza. Nóbrega se puso al día a través de Nogueira de una forma muy categórica contrario a la ingenuidad nativa evidenciado que las sociedades amerindias resultaban igual de decaídas a causa de sus vínculos con Adán como el resto de la humanidad. Y que no dejaba de ser una cierta humanización indirecta en última instancia. Por su parte, la insistencia en la metáfora del trabajo en la forja estaba perfectamente alineada en la perspectiva de la llama como un elemento con capacidad transmutadora. El propio Aquino ya recurrió a la metáfora de la llama al respecto para decir que «[...] el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia [...]».⁵⁸⁹

El *Diálogo*, en el momento de resaltar el carácter también bestial o negativo de los amerindios, como los europeos, estaba al mismo tiempo rompiendo una lanza para la causa de la integración de los indios en la fe y los designios de la institución eclesiástica. En tal aspecto, teniendo en consideración que las sociedades amerindias mostraban los síntomas de declive u ocaso de su humanidad a través de las actividades que llevaban a cabo. En consecuencia, era concerniente para la Iglesia y sus representantes evangelizadores el brindar a los indios los instrumentos a fin de bascular hacia Dios y salvar sus almas. Seguidamente, la comparativa a la que trataba de realizar el herrero el *língua* Álvares se centraba en poner a los amerindios enfrente de los griegos y romanos e incluso judíos: «Pois se assim é, que todos temos uma alma e uma bestialidade naturalmente, e sem graça todos somos uns, de que veio estes negros serem tão bestiais, e todas as outras gerações, como os romanos, e os gregos e os judeus, serem tão discretos e avisados?».⁵⁹⁰

589 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte Ia-Cuestión 2, Artículo 3: ¿Existe o no existe Dios?

590 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 63-64. Nóbrega, *Obra completa*, 216.

Por supuesto, el fin último de Álvares a través del recurso de contraponer a las sociedades amerindias y el resto de las comunidades o sociedades grecorromanas y judías era poner en el núcleo del debate la condición bestial. En clave de factor que no causaba, sino que la actividad evangelizadora en Brasil fuese quimérica, hablando el ignaciano retóricamente. En cierto modo, buscando demostrar que resultaba cuando menos inútil tratar de seguir los pasos de los misioneros de la Antigüedad. Naturalmente, la cuestión planteada por el *língua* hace que su hermano herrero le rebata que de ningún modo era pertinente establecer una suerte de escalafón en los errores de los seres humanos, indígenas o no. En este sentido, los errores llevados a cabo por los hombres eran una aberración como tal, y en absoluto había unos más válidos que otros. Y si bien hubiese un caso de que así eran, no resultaba menos cierto afirmar que poniendo el foco en los indios existían incluso entre los mismos determinados comportamientos más válidos que en las otras sociedades. El herrero Nogueira, en su respuesta procedía a asociar gracias a la bestialidad al conjunto de las épocas y las generaciones del ser humano, mostrando las semejanzas históricas de los indios con las mismas, sea cual fuere:

«[...] Todas as gerações tiveram também suas bestialidades. Adoravam pedras e paus, dos homens faziam deuses, tinham crédito em feitiçarias do diabo. Outros adoravam os bois e vacas, e outros adoravam por deus aos ratos e outras imundícias. E os judeus, que eram a gente de mais razão que no mundo havia e que tinha conta com Deus, e tinham as escrituras desde o começo do mundo, adoraram uma bezerra de metal e não os podia Deus ter que não adorassem os ídolos e lhes sacrificavam seus próprios filhos, não olhando as tantas maravilhas que Deus fizera por eles, tirando-os do cativeiro de faraó. Não vos parece tão bestiais os mouros a quem Mafamede, depois de serem cristãos, converteu à sua bestial seita, como estes? Se quereis cotejar coisa com coisa, cegueira com cegueira, bestialidade com bestialidade, todas achareis de um jaez, que procedem de uma mesma cegueira [...]. De maneira que, se me cotejardes error com error, cegueira com cegueira, tudo achareis mentira, que procede do pai da mentira, mentiroso desde o começo do mundo».⁵⁹¹

La estrategia de Nogueira para exponer la condición humana de los amerindios y rebatir a Álvares insistía en su posesión de un alma con sus correspondientes

591 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 64. Nóbrega, *Obra completa*, 216-217.

potencias. Puesto que para el herrero los actos bestiales llevados a cabo por parte nativa arrancaban más bien de la influencia del demonio que, según Nogueira, llevó a los indios al caos y a una amnesia sobre la correcta forma de vivir como correspondería según la ley natural. Nuevamente, la dialéctica de la obra de Nóbrega se vinculaba con la controversia de Valladolid de 1550, particularmente con la visión de carácter desfavorable del mundo amerindio, al menos para los partidarios de tal óptica. Con todo, mediante las palabras de Nogueira el autor del *Diálogo* sospechando que el comportamiento bestial o anómalo contemplados en los indios eran ocasionadas por la figura del demonio, se posiciona más con Las Casas que con su rival.

Estaba claro que la hasta entonces sujeción al error ancestral resultaba en el florecimiento del carácter bestial de los amerindios. Una bestialidad que en absoluto representaba un modo de ser acotado únicamente a la Indias americanas. Según el jesuita, todos los seres humanos en su conjunto experimentaron una situación análoga en su historia. Un escenario superable con el paso del tiempo, de tal modo que la verdadera fe que suponía una elevación evolutiva, al menos desde la perspectiva religiosa. Así que para las sociedades amerindias ancladas todavía en la fase bestial de su potencial era menester la evangelización si se pretendía que siguiesen el ejemplo de la otra orilla atlántica. También, teniendo en consideración la visión evangelizadora de que existían unas diferentes creencias erróneas a combatir. Siendo la única creencia verdadera la que los mismos portaban. Ciertamente, indígenas, judíos y musulmanes eran vistos bajo la misma categoría de infidelidad. No obstante, los primeros jamás habían oído o tenido noticias de la «buena nueva», los segundos sabían del cristianismo y la «buena nueva» aunque los rehusaban, mientras que los terceros además de impugnar batallaban de forma continua contra la fe. Y que a ojos del jesuita representaba la infidelidad más abominable.

En pocas palabras, en Nóbrega en última instancia como autor del *Diálogo*, teniendo presente que toda la humanidad había optado por seguir la senda de la mentira consecuencia del demonio en absoluto existía entre las sociedades unas más

excelentes por encima del resto. Especialmente, con una humanidad como conjunto que se encontraba orientada potencialmente rumbo al error. Y de la misma forma que en ambas orillas atlánticas los seres humanos eran bien afines en sus errores, también eran bien próximos en perspectiva de salvarse. Todavía más, para Nóbrega a través de Mateus Nogueira, los indios disponían de sobradas justificaciones para adoptar o confundir al trueno con Dios, un fenómeno natural al que obviamente temían, y no concebirlo como un animal a adorar. Y que los indios denominaban como *Tupã*, una suerte de dios supremo a partir del que los misioneros de la Compañía reinterpretaban y tradujeron en su *diálogo* cultural a un equivalente de Dios. Resulta evidente que la idea de *Tupã* representó únicamente una entre tantos fenómenos de la naturaleza desde la perspectiva del imaginario de las sociedades indígenas. Y que con todo puede ser observada como un empeño o una tentativa de los evangelizadores jesuita para establecer o una noción de los indios en calidad de sociedades monoteístas, o por lo menos con una aptitud al monoteísmo. Desde otro punto de vista, la parábola del dicho Dios temido igualmente resultó conveniente para la Compañía en el tiempo de la elaboración del *Diálogo* en el que el derrotero global de la actividad misional de la colonia empezó a bascular hacia también el miedo por expresarlo de algún modo como el método de evangelización a seguir.

Después de la aceptación de la bestialidad general de los seres humanos que se encontraba en sintonía o recuperaba las creencias de la herencia adánica, la conversación continuaba avanzando entre los dos hermanos jesuitas. Álvares afirmaba: «Bem estou com isso. Mas, como são os outros todos mais polidos, sabem ler, escrever, tratam-se limpamente, souberam a filosofia, inventaram as ciências, que agora há: e estes nunca souberam mais que andarem nus e fazerem uma flecha? O que está claro que denota haver desigual entendimento em uns e outros».⁵⁹² A lo que su compañero Nogueira da la correspondiente réplica:

⁵⁹² Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 64-65. Nóbrega, *Obra completa*, 217.

«Não é essa razão de homem, que anda fazendo brasil no mato, mas estai atento e entenderéis. Terem os romanos e outros gentios mais policia que estes não lhes veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem melhor criação e criarem-se mais politicamente. E bem creio que vós o vereis claro, pois tratais com eles e vedes que nas coisas de seu mister e em que eles tratam, têm tão boas subtilezas, e tão boas invenções, e tão discretas palavras como todos, e os padres o experimentam cada dia com seus filhos, os quais acham de tão bom entendimento que muitos fazem vantagem aos filhos dos cristãos».⁵⁹³

Estaba claro que Gonçalo Álvares, vinculado como estaba a los asuntos de la predicación por medio de la palabra y del saber, desde luego apreciase en principio más a los antiguos gentiles creadores de cultura que los indios. Resultaba sugerente el empleo del concepto de policia entre los dos jesuitas y su intercambio dialéctico, en clave de política y refinamiento social.

Una vez más, Álvares se presentaba receloso en relación con la respuesta de Nogueira. En este sentido, procedía a cuestionar al herrero acerca del factor de que, en contraste con los pueblos nativos, todas las sociedades gentiles del pasado clásico lograron un entendimiento y una evolución o progreso mucho más aventajado en todos los aspectos sociales. Y ante tal pregunta Nogueira argumentaba a través de hechos acorde las Sagradas Escrituras bíblicos que la dificultad mostrada por los indios en su entendimiento potencialmente aseguraría el buen término de la actividad evangelizadora. Pese a ser a primera vista un entendimiento inferior al de las sociedades antiguas. A este respecto, en el *Diálogo* la voz de su autor rescata fragmentos de la Biblia con el objeto de dejar al margen de toda de responsabilidad a las sociedades amerindias sobre la conducta o disposición adoptada por las mismas. Y afirmando consecuentemente que las sociedades amerindias en la decadencia que reflejaban, era el resultado de la condenación adánica, y su comprensión o intelecto se podría considerar como una respuesta ante los duros menesteres de la vida en los trópicos. En palabras del propio herrero:

593 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 64-65. Nóbrega, *Obra completa*, 217.

«Isso podem-vos dizer chãmente, falando a verdade, que lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes de Cam, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbado, e em maldição, e por isso, ficaram nus e têm outras mais misérias. Os outros gentios, por serem descendentes de Sem e Jafé, eram razão, pois eram filhos de bênção, terem mais alguma vantagem [...]. E prova-se pela escritura, porque logo os primeiros dois irmãos do mundo, um seguiu uns costumes e outro outros. Isaac e Ismael ambos foram irmãos, mas Isaac foi mais político que Ismael, que andou nos matos. Um homem tem dois filhos de igual entendimento, um criado na aldeia e outro na cidade; o da aldeia empregou seu entendimento em fazer um arado e outras coisas da aldeia, o da cidade em ser cortesão e político: certo está que, ainda que tenham diversa criação, ambos têm um entendimento natural exercitado segundo sua criação».⁵⁹⁴

El herrero contraponía a dos hermanos formados en contextos diferentes, uno en un espacio rústico y otro en un mundo urbano, con la finalidad de evidenciar que la civilización o el nivel de esta era una cuestión de buena crianza o urbanidad en este caso. Y no de una circunstancia inherente e irreversible. No obstante, en la lectura realizada por el *Diálogo* aunque las sociedades amerindias tenían la misma esencia humana, dicha humanidad vista en conjunto distaba de ser una comunidad marcada por la uniformidad. Al contrario, la humanidad en la visión jesuita se encontraba regida por un orden escalonada. De este modo, el amerindio disponía de la condición humana al mismo tiempo que una capacidad o uso racional manifestados de una forma bastante reducida comparativamente.

No era casualidad que los pueblos del Nuevo Mundo eran concebidos como herederos de un pasado dichoso según tal visión, y con una retención ciertamente defectuosa o fragmentada de la ley natural. Ahora bien, si bien no había duda en la humanidad de las sociedades indígenas desde la perspectiva del evangelizador rumbo hacia América, tal apreciación no era excluyente de que el amerindio permaneciese adscrito a un estrato más subalterno que reflejaba una estación aún temprana en su desarrollo humano. A ojos del jesuita la deficiencia o la humanidad inferior si se pudiera denominar así hundía sus raíces en la consideración de que las sociedades

594 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 65-66. Nóbrega, *Obra completa*, 218-219.

indígenas todavía estaba bajo la órbita directa o el apego al pecado ancestral de la caída del hombre. No obstante, al final a pesar de tal visión la carencia de civilización entre los amerindios podría incluso agilizar y simplificar la evangelización de los jesuitas por la simplicidad de las sociedades indígenas.

Tal ley natural incompleta entre los indios con sus vidas en bestialidad, de ningún modo significaba o se traducía entre los mismos en una carencia de capacidad de comprensión o entendimiento. De hecho, tal suposición no conduciría sino a la irrealización absoluta de que las sociedades amerindias pudiesen tomar las creencias de los evangelizadores. Curiosamente, atendiendo al fuerte alegato del *Diálogo* haciendo balance la bestialidad nativa resultaba una suerte de dificultad limitada, mucho menos que los grandes entendimientos de las sociedades antiguas paganas y sus vidas cultas y políticas, que hicieron de la evangelización una tarea difícil. No en vano su supuesto fuerte bagaje cultural no hizo sino conducirles a una actitud de soberbia hacia la verdadera fe que se les había revelado. Por lo que los amerindios eran incluso estaban más aptos en tal sentido para recibir la fe. Evidentemente, la aparente censura parcial del pasado clásico en absoluto desaprobaba o rechazaba el carácter central del pensamiento clásico. Al fin y al cabo, gran parte de esa comunidad intelectual clásica alimentó el pensamiento cristiano, incluido el que influenció las relaciones con los indios a partir de 1492. Además, en el *Diálogo* hay que tener en consideración el hecho que las cotas altas en lo que se refería a intelectualidad era limitada, siendo recurrente únicamente en unos selectos individuos cultivados hablando intelectualmente.

Según tal perspectiva, Nóbrega por medio de su voz en el *Diálogo* dejaba entrever que la visión prevalenciente de un rendimiento insuficiente en las actividades evangelizadoras entre los indios eran o se debían en gran parte a las propia ineptitud o torpeza. De los distintos misioneros en la colonia a la hora de persuadir a sus receptores en la tarea misional llevada. El paganismo antiguo y moderno eran semejantes ante la actividad misional. Tal argumento atravesaba las palabras del

herrero concretamente, que además insistía en la inexistencia de muchas divergencias entre los antiguos gentiles y de los nuevos paganos de América. Decía Nogueira:

«O mesmo vos digo que desde que estes caírem na conta o mesmo farão. Dai-me vós que lhe entre a fé no coração, que o mesmo será de um que do outro, e o tempo e o trabalho, e a diligência, que é necessário pera convencer um judeu ou um filósofo, se outro tanto gastardes com doutrinar de novo um destes, mais fácil será sua conversão de coração, dando Deus igual graça a um que a outro. E está clara a razão, porque como as coisas de nossa fé das mais essenciais, como são da Santíssima Trindade, e que Deus se fez homem e os mistérios dos sacramentos, não se podem provar por razão demonstrativa, antes muitas são sobre toda razão humana, claro está que mais difícil será de crer a um filósofo, que todo se funda em subtilezas de razão, que não a um, que outras coisas muito mais somenos crê».⁵⁹⁵

Luego, en la línea del nulo progreso de las actividades evangelizadoras el *língua* Álvares interrogaba al herrero Nogueira sobre la suficiencia o no de únicamente conocer el habla amerindia o ser intérprete con el fin de labrar en las acciones misionales: «Que requiere? Não abasta ser língua e saber-lho bem dizer?».⁵⁹⁶ El nuevo asunto introducido por Álvares en el *Diálogo* llevaba a presentar, a través de la correspondiente respuesta, las que eran estimadas como atributos o cualidades imprescindibles a la hora de poder progresar en la evangelización de los amerindios paganos. La respuesta del herrero Nogueira en relación con los requisitos mínimos para poder llevar a buen término la evangelización fue la siguiente:

«Muito mais há mister. Vede vós o que tinha um dos apóstolos de Cristo, que converterão o mundo, e por aí vos regereis. Primeiramente tinham muito espírito, tanto que ardiam, de dentro, do fogo do Espírito Santo, porque doutra maneira com há de atear fogo divino em o coração de um gentio o que têm o seu um caramelo? Há de ter muita fé, confiando muito em Deus e desconfiando muito de si; há de ter graça de falar mui bem a língua; há de ter virtude pera fazer milagres quando cumprir, e outras graças muitas, que tinham os que converteram gente, e sem isto não tenho ouvido que ninguém se convertesse. E vós quereis converter sem nada disto, e que de graça sejam logo todos santos? Esse seria o maior milagre do mundo. E ainda que vós sejais língua e lho sabeis bem dizer, não me negareis que se algum vos não fala à vontade, logo perdeis a

595 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 66-67. Nóbrega, *Obra completa*, 219-220.

596 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 67. Nóbrega, *Obra completa*, 220.

paciência e dizeis que nunca hão de ser bons. Nem têm razão de vos darem crédito a vossas palavras, porque ontem lhe pedíeis o filho por escravo e este outro dia os queríeis enganar. E têm razão de se temerem de os quererdes enganar, porque isto é o que comumente tratam os maus cristãos com eles».⁵⁹⁷

Una relación, la expuesta en el *Diálogo* por el herrero Nogueira, aparentemente simple y según un orden jerárquico horizontal. En primer lugar, portar en el alma de uno, la del evangelizador, la llama del Espíritu Santo; en segundo lugar, confiar en Dios; en tercer lugar, mostrar o poseer convencimiento o fe; en cuarto lugar, como apuntaba el interlocutor Álvares, el dominar adecuadamente las lenguas; en quinto y último lugar, disponer de la capacidad de obrar milagros en la labor. Toda la relación anterior de aptitudes eran las más acuciantes a fin de poder lograr progresos con los indios. En verdad, si se repara en los atributos del buen evangelizador según el *Diálogo*, tales atributos en su mayoría eran de cultivo espiritual propio, basados en Dios y su gracia en especial. A excepción de las aptitudes de uno en el don de la lengua, fruto de un aprendizaje que sí era externo. Un cultivo espiritual que no dejaba de enfatizar la importancia de la dimensión de los *Ejercicios espirituales* en la Compañía, no como una simple práctica o un texto sin finalidad. Sino que también con una implicación directa en la consecución de la evangelización.

Teniendo en mente las aptitudes requeridas según el *Diálogo*, el intercambio dialéctico retomaba el asunto del fracaso en los resultados esperados de los misioneros. Que pese al tesón en su vía amorosa según dejaba vislumbrar Nóbrega todavía estaban remotamente lejos de ver cosecha alguna de almas. Para Nogueira, tales misioneros estaban escasamente preparados para la tarea evangelizadora encomendada y el cuadro evangelizador también era esperanzador. Afirmando que:

«Porque até agora não têm os índios visto essa diferença ante os padres e os outros cristãos. Seja logo esta a conclusão, que quando Santiago, com correr toda Espanha e falar muito bem a língua e ter grande caridade, e fazer muitos milagres, não converteu mais que nove discípulos: e vós quereis e os padres, sem fazer milagres, sem saber sua língua, nem entender-se com eles, com terdes presunção de apostolo, e pouca confiança e fé em Deus, e pouca

597 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 67-68. Nóbrega, *Obra completa*, 220-221.

caridade, que sejam logo bons cristãos? Porém, por vos fazer a vontade, vos contarei que já vimos índios desta terra com mui claros sinais de terem verdadeira fé no coração; e mostraram-no por obra, não somente dos meninos [...], também dos outros, grandes, de muito pouco tempo conversados. [...] Muitos casos particulares que acontecem cada dia, que seria largo contar».⁵⁹⁸

De las palabras del *Diálogo*, se desprendía fundamentalmente que pese a disponer de cualidades reducidas en comparación de los tiempos de la Iglesia heroica, de los mártires y grandes misioneros, los predicadores radicados en Brasil pretendían lograr un resultado mucho mejor y rápido que sus predecesores homólogos en materia evangelizadora. Una pretensión que obviamente tras fracasar hacía que los misioneros, además de desanimarse, no reparasen en las ganancias de almas realizadas con triunfo a la vista de casos ejemplares de conversos indígenas. Y como respuesta a tal ofuscación, el autor del *Diálogo* exponía casos paradigmáticos de logros de la tarea realizada por los jesuitas. En última instancia, la respuesta del herrero Nogueira revela que mediante unos números reducidos de evangelizadores con cualidades adecuadas, así como un lapso reducido para las fechas de 1556-1557 había sido factible producir buenos resultados. Por tanto, cabría imaginarse un incremento exponencial en caso de ir hacia América los evangelizadores con las virtudes explicitadas con anterioridad en el *Diálogo*. En palabras del jesuita, las actividades evangelizadoras entre los amerindios paganos eran siguiendo la metáfora del trabajo del herrero un proceso de conversión avivado gracias a la llama y mantenido mediante la forja. La evangelización era facilitada con la ayuda providencial del Espíritu Santo, la llama celestial que cundía en el alma, en vista de que los paganos eran un metal frío según el herrero:

«Da parte do gentio digo que uns e outros tudo são ferro frio, e que quando os Deus quiser meter na forja logo se converterão; e se estes na frágua de Deus ficaram para se meterem no fogo por derradeiro, o verdadeiro ferreiro, senhor do ferro, lá sabe o porquê: mas de aparelho de sua parte tão mau o têm estes como o tinham todas as outras gerações».⁵⁹⁹

598 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 68-69. Nóbrega, *Obra completa*, 221-223.

599 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 69-70. Nóbrega, *Obra completa*, 223.

Después de la última respuesta que ofrece Nogueira, en el *Diálogo* el intercambio dialéctico construido a lo largo de la obra, con la efervescencia conversacional entre Álvares y Nogueira, no existía una suerte de conclusión última a las cuestiones planteadas por uno y otro. En la última respuesta de Nogueira se afirmaba:

«Contai-me o mal de um destes e o mal de hum filósofo romano. [...] Um filósofo é muito sábio, mas muito soberbo, sua bem-aventurança está na fama ou nos deleites, ou nas vitórias de seus inimigos; muito malicioso, que a verdade que lhe Deus ensinou, escondeu, como diz São Paulo; não guardam a lei natural posto que a entendam; muito viciosos no vício contra a natura [...]».⁶⁰⁰

El *Diálogo* de una forma categórica enfatizaba que ni siquiera los filósofos de antaño observaban la ley natural, especialmente en vista de que protagonizaron muchos vicios contra la naturaleza. Tanto los filósofos antiguos como los amerindios de una forma curiosa en el *Diálogo* compartían la avidez de gloria y el júbilo por sus triunfos sobre sus oponentes. Por tanto, los unos y los otros eran semejantes. Al final, además de la ley natural para conseguir la salvación los indios había que guardar la primera y aceptar la evangelización.

A medida que Nóbrega avanzaba en su *Diálogo* acercándose a su conclusión, se puede aventurar que el final abierto manifestaba que no todo tenía que basarse en una explicación intelectual o lógica. Y más allá del *Diálogo* y los consejos deducibles del mismo para el lector de la Orden en particular, los estímulos que habían de empujar a la labor misional estaban fuera de la obra, o en realidad de cualquier tratado. Estaban dichos incentivos más en el fuero interno del evangelizador y en su conexión con Dios directamente. A la hora de la verdad, sería en la propia realización de su labor misional entre los indios que los evangelizadores de la Orden lograrían engarzar con la divina Providencia y acabar dando con todas las soluciones para hacer frente a sus propias dudas en aquel momento.

600 Nóbrega, Leite (ed.), *Diálogo*, 70. Nóbrega, *Obra completa*, 224.

Se puede decir que a lo largo de todo el *Diálogo* en la estructura dialéctica el herrero Nogueira conseguía rebatir o al menos daba una réplica más que suficiente a las cuestiones de compañero *lingua* Álvares. Teniendo presente las tareas que encarnaban Álvares y Nogueira, la palabra y las obras respectivamente, el segundo acaba por sobrepasar al primero en conocimiento evidenciando así la excelencia y preeminencia de la evangelización a través de las acciones directas y el ejemplo, sin menospreciar la palabra por supuesto. En consecuencia, el *Diálogo* determinaba el alcance importante de la actividad misional persistente para mantener la marcha de la evangelización. Todavía, el *Diálogo* también contribuía a señalar el antagonismo o contraposición entre la parte teórica y la parte de praxis en la actividad misional, siendo la segunda más importante en último término. De esta forma sería por medio de las acciones prácticas que se podría adoctrinar a los amerindios y sus sociedades, y sin las que cualitativamente resultaba mucho menos eficaz la evangelización. En adición, la actuación evangelizadora con la acción se traducía para el propio evangelizador como una redención personal de los posibles pecados realizados.

A pesar de las líneas del discurso jesuita, la complejidad del *Diálogo* y sus derivaciones intelectuales hacían que la constatación de la condición humana de los amerindios no conllevara una igualdad jurídica o la entrada inmediata al orden jurídico de los cristianos del Viejo Mundo, por así decirlo. Un punto que no niega la originalidad del autor del *Diálogo* en la asignación de alma y humanidad a los nativos, contribuyendo a erigir aspectos compartidos de filiación entre las sociedades de las dos orillas atlánticas. Resulta sumamente interesante ver cómo con el aumento de experiencias de trato con las sociedades amerindias, fue simultáneo el máximo convencimiento y seguridad entre los evangelizadores de la Orden la idea de la naturaleza humana y racional de los indígenas. Más allá de la posible degradación percibida en su comportamiento y su evangelización rezagada hasta que se ajustasen a la ley natural.

A este respecto, la óptica de Nóbrega acerca de la índole de las sociedades indígenas en calidad de bárbaros y faltos de civilización, también facilitó la acreditación de la presencia de la Compañía y de Portugal en la colonia. Si los amerindios se encontraban dotados de humanidad y racionalidad, debido a su incultura eran, no obstante, incapaces de acatar de la ley natural y el *ius gentium* que regulaban las actividades humanas. En tal caso, el empleo de la fuerza era justificable para adoptar medidas punitivas ante posibles transgresiones. Todo lo anterior, no excluye que Nóbrega y los jesuitas en su aceptación de la humanidad amerindia, de la afinidad con los europeos en otras palabras, representase un empeño destacado teniendo en cuenta el marco intelectual existente. En definitiva, la presencia jesuita y portuguesa en el Nuevo Mundo debía gravitar en el deber de cuidado o dirección por parte de una sociedad civilizada y cristiana, para civilizar y cristianizar sociedades rezagadas en la ley natural.

4. 2. DESPUÉS DEL *DIÁLOGO*: EL *ALDEAMENTO* DE LA «SUJECIÓN» Y «TEMOR» DE GOBIERNO GENERAL Y JESUITAS (1558-1570/1572)

Una vez finalizado el *Diálogo sobre a conversão do gentio* y su escritura Nóbrega aún radicado en Bahía y su campaña siguió meditando el modo más adecuado para proseguir la actividad evangelizadora entrada en un proceso de ralentización. En este sentido, afirmó y desarrolló las ideas misionales destiladas en la misma obra, y las divulgó gracias a la red epistolar global de la Orden a Lisboa o Roma. Las sedes del poder religioso y secular para poder proceder en última instancia, y en sus alegatos ante estos centros fundamentándose en las experiencias propias. Y de esta forma, continuó manifestando en ese marco al provincial de Portugal Miguel de Torres que: «desde que fui entendendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão [...], por [...] não serem sujeitos, e ele ser [...] gente de condição mais de feras bravas que de gente racional, e ser gente servil que se quer por

medo e sujeição, e conjuntamente ver a pouca esperança de se a terra senhorear [...]».⁶⁰¹

Desde el enfoque de los misioneros, con Nóbrega frontalmente, la conversión o el creer ya no era un acto concerniente simplemente a la persuasión y la voluntad. Y el temor, pese a que desnaturalizase según las ideas transmitidas por Vitoria era el elemento al que con sus matices paulatinamente se fueron conformando y plegando para poder proseguir en sus actividades evangelizadoras. De forma que, acreditaba así las comunidades indígenas y su carácter servil, impulsándolas solamente la inquietud a los actos punitivos. A las autoridades de la Compañía y destinatarias en Lisboa acerca de la cuestión también trasladó la conclusión firme de que en el Nuevo Mundo era requisito el sometimiento: «Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural, como mais largamente já apontei [...]».⁶⁰² Como después justificó también Vasconcelos para los tiempos de después del *Diálogo*, los indígenas salvo contadas excepciones actuaban diariamente en exceso. De acuerdo con el punto de vista de los jesuitas, una existencia del todo «[...] sem moderação no ritos de seu gentilismo, matando, e comendo seus contra rios, vivendo a modo de feras espalhados [...] e fazendo guerra uns a outros, seguindo [...] seu apetite somente [...]», con un gran menoscabo para los convertidos así como de «[...] de toda a república».⁶⁰³

Con el correr de los años, el «*sujeitar*», o someter a la autoridad colonial a los indios para Nóbrega, ciertamente existente de forma imprecisa, nebulosa o puntualmente, sin duda entre los evangelizadores del hábito negro hasta la fecha como una posibilidad casi remota, comenzó de este modo a asomarse con una regularidad y retiración. Hasta la saciedad en los dictámenes sucesivos de los misioneros de Brasil.

601 Carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 2 de septiembre de 1557. Nóbrega, *Obra completa*, 238.

602 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 245.

603 Vasconcelos, *Chronica da Companhia, Livro segundo da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, 139.

Como una idea aneja al apostolado y cuestión necesaria para la misma con todos los indígenas. Como el ejemplo a seguir para los ignacianos del Nuevo Mundo portugués, casi de forma recurrente desde 1549, estaba el espejo hispánico de los indios guaraníes al otro lado de la siempre difusa frontera indiana, ya bajo un control progresivo del Imperio español: «[...] sempre me disse o coração que devia mandar aos carijós, os quais estão senhoreados e sujeitos aos castelhanos do Paraguai e mui dispostos para neles frutificar [...]». Una sujeción que era propiciadora de las labores misionales de la Orden según los hechos testimoniados por Nóbrega.⁶⁰⁴

Adicionalmente, a partir de 1500 con el viaje de Cabral o desde 1549 con Tomé de Sousa la presencia lusa en Indias nació, como el Imperio indiano español, de la creencia incuestionable de la excelencia o ventaja portuguesa respecto de las sociedades indígenas en el ámbito cultural, o progreso social en las costumbres, los hábitos, prácticas, etc. Una preeminencia civilizacional, política, o urbana, que ahora en la encrucijada del siglo con el cambio pronunciado de tono después de acontecer el episodio cambiador de las reglas de juego del obispo Sardinha y el sometimiento, iba a trasvasarse de las plumas para adquirir una puesta en práctica en la colonia. Interesante, hay que destacar que una evolución no única del Brasil. Afín el proceso a los aspectos de obrar coercitiva o represivamente desencadenados en la evangelización de la Goa de segunda mitad del siglo por las autoridades religiosas y seculares de la capital del *Estado da Índia*. Así como en América equivalente al inicio de las misiones de Juli en 1576 y las campañas de extirpación de las prácticas consideradas de idolatría en los virreinos novo-hispano y del Perú del arzobispo «salmantino» Toribio de Mogrovejo y el virrey Francisco de Toledo. La figura política

604 Carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 2 de septiembre de 1557. Nóbrega, *Obra completa*, 238. Antes del *Diálogo* Nóbrega resaltó el sometimiento de los guaraníes como un elemento para facilitar la misión: «Desta capitania de São Vicente, a cento e cinquenta léguas pouco mais ou menos, está edificada uma cidade de castelhanos, chamada Paraguai, os quis têm subjugado, cem léguas em redor, muito número de gentio, [...] e o mais maduro fruto para se colher, que há agora nestas partes, porque os obreiros que lá tem não são senão de maldade [...]». Carta ao padre Ignacio de Loyola, Roma. São Vicente, 25 de marzo de 1555. Nóbrega, *Obra completa*, 181-182.

análoga a la conducta del gobierno general de Brasil. Y al calor de naturalmente todos los acontecimientos a los tiempos de Trento.⁶⁰⁵

De la aplicación, a un lado y otro de la inexistente frontera procedimental en este aspecto, de una estrategia de «policía cristiana». El «sujear» o someter a los indios era inconcebible prescindiendo de una evangelización persistente y severa, de ahí la «policía cristiana». Un hito más en la colaboración estrecha de conquista y evangelización desde los inicios del auge ibérico. Los del hábito negro en el Nuevo Mundo portugués, y el conjunto de órdenes misionales en un hemisferio u otro, advirtieron de que a la evangelización le hacía falta un ámbito de control estable para los evangelizados. Dicho sea, que la idea de la «policía cristiana» no era generada meramente en sus raíces de un alegato estrictamente doctrinal o religioso, igualmente de un clima intelectual más secular podría plantearse, de desempolvar la Antigüedad clásica. En clave de desembrollar los obstáculos de la conquista y población. El hecho de fijar a las comunidades indígenas como moradores se conseguía por las autoridades el que fuera posible su cristianización, con el apostolado y la civilización fusionadas en un mismo proyecto.

Así quedó, en Indias occidentales, también en las *actio quinta* del concilio bajo el título *Ut Indi politice vivere instituantur*, de la necesidad de hacer a los indígenas hombres completos, sin sus antiguas costumbres, y que viviesen cristiana y políticamente.⁶⁰⁶ O para un evangelizador de igual hábito negro como Acosta: «[...] tienen necesidad de ser compelidos y sujetos con alguna honesta fuerza [...]»,

605 Véase para el caso hispánico Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, trad. Gabriela Ramos, *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Travaux de l'IFEA (Lima: Institut français d'études andines, 2003). Alexandre Coello de la Rosa, «Y aun parece que la aversión pasó más allá de la muerte: el arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, y su némesis, el virrey don García Hurtado de Mendoza (siglos XVI-XVII)», *Revista complutense de historia de América*, n.º 49 (2023): 145-165. Al parecer, las campañas de extirpación no afectaron a todos los territorios. Véase Alexandre Coello de la Rosa, «¿Por qué no hubo campañas de extirpación de idolatrías en las Filipinas (siglo XVII)?», *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, n.º 33 (2019): s. n.

puesto que resultaba como un menester misional también «[...] necesario enseñarlos primero a ser hombres y después a ser cristianos».⁶⁰⁷

En este sentido, la afinidad hispánica y lusa resulta más profunda de la que cabría esperar, como en el caso de la América española en la portuguesa el encuentro portugués con las sociedades indígenas se produjo en un ambiente se podría decir «antillano» en sus características. Con el indígena taíno, y el tupí-guaraní como actor social comparable por extensión, anclados en un estado social de desarrollo previo a la vida urbana, desprovistas de tal en las comunidades indígenas, y que prácticamente balizaba el camino a un choque fuerte.

Ahora bien, en el caso hispánico el interés por tal elevación social de las comunidades indígenas y el urbanamente vivir al mismo nivel que los vasallos de la metrópolis fue más instantáneo al encuentro indiano que en Portugal, empezando en el Caribe. Así constaba tan aprisa como a comienzos de siglo ya en las instrucciones a su representante, religioso y secular, Nicolás de Ovando, de que era «[...] necesario que los indios se repartan en pueblos en que vivan juntamente [...], no estén ni anden apartados de los otros por los montes, y que tengan allí cada uno de ellos casa habitada con su mujer e hijos y heredades, en que labren y siembren y críen sus ganados». Nada insólito por otra parte, pues era para el prisma de las autoridades «[...] como están las personas que viven en estos nuestros reinos».⁶⁰⁸ Una cuestión reiterada siempre desde España por las autoridades a los gobernadores sucesores de

606 Francisco L. Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los Indígenas Americanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del Concilio celebrado en Lima entre 1582 y 1583*, Acta Salmanticensia. Estudios filológicos 233 (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990), 224-246.

607 Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, 234.

608 Instrucción al comendador Nicolás de Ovando, gobernador de las islas y Tierra Firme, sobre el modo y manera de concentrar a la población indígena dispersa en pueblos. Alcalá de Henares, 20 de marzo, y Zaragoza, 29 de marzo, 1503. En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía...* vol. XXXI (Madrid: Imprenta de G. Hernández, 1864), 156-157. También, actualizado en Francisco de Solano, *Cedulario de tierras: compilación de legislación agraria colonial, 1497-1820*, 2a ed. (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996), 110.

Ovando: «[...] con mucha diligencia en que los indios de la isla Española viviesen juntamente en poblaciones como los nuestros naturales viven en estos reinos [...], trabajad que se haga lo más presto [...]». Una idea igualmente trasladada a los espacios de la América continental hispánica domeñados o en proceso de someter. La convicción o efecto de que la evangelización sería inalcanzable con la dispersión las sociedades indígenas. Mientras, en la colonia de Portugal la iniciativa se demoró hasta pasada la segunda mitad de siglo y bajo las acuciantes necesidades del gobierno general y la Orden de afirmar la conquista y la evangelización, finalizada la fase más comercial de las *feitorias* y las capitanías hereditarias. Aunque, la política a seguir en conjunción, de ambos imperios o su despliegue por autoridades religiosas y seculares con prontitud o no, simplemente sintetizaba unas enseñanzas prácticas y teóricas ya puestas en funcionamiento. Si acaso, refrendando estas en el proceso, y actuando como precursora de políticas similares venideras en el XVII, las misiones de Paraguay como paradigma más axiomático.⁶⁰⁹

En el tantas veces aludido *Regimento* de Tomé de Sousa se encontraba los trazos generales del *aldeamento* o la concentración de los indígenas como instrumento de la misión, y de la idea de la urbanidad o la cercanía a la misma como la respuesta para el estado de los silvícolas. Aunque, luego la proximidad buscada con la sociedad luso-brasileña no cosechase los resultados esperados. Así en el *Regimento* de Tomé de Sousa se indicaba:

«Porque parece [...] grande inconveniente os gentios que se tornaram cristãos morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles e que ser muito serviço de Deus e meu apartarem-nos de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem cristãos, morem juntos perto das povoações das ditas capitánias para que

609 Instrucciones a Diego Colón, gobernador de La Española, para que continúe con la formación de pueblos de indios, vigile que éstos no vendan sus propiedades e impida que algunos casados con indígenas se apropien de las heredades de sus suegros. Valladolid, 3 de mayo de 1509. Solano, *Cedulario de tierras: compilación de legislación agraria colonial, 1497-1820*, 116.

conversem com os cristãos e não com os gentios e posam ser doutrinados e ensinados nas coisas de nossa santa fé [...]».⁶¹⁰

No se trataba de designios imprevisibles o repentinos en todo caso o una imitación simple de actuaciones en la geografía indiana, sino que eran fundamentos o reglas rectores de la era moderna temprana en el continente. En este aspecto, si se prefiere, culturalmente hablando unos sedimentos dados el peso o prestigio tomistas estaba la guía ubicua del «Doctor Angélico» para los monarcas o el gobierno general y los jesuitas sobre la cuestión, puesto que en su obra el opúsculo *Sobre el gobierno de los príncipes* era concluido que: «[...] el hombre necesita constituir la ciudad por la comunidad, sin la cual no puede vivir decentemente [...] para sostener la vida humana [...]».⁶¹¹

De todos modos, para fechas de 1557-1558 bastante lejos en la América portuguesa quedaba el júbilo de las misivas precedentes con unas propuestas más bien sencillas para la evangelización. Con prédicas «rústicas» o volantes de éxito garantizado y simples para unos indios «simples» podría argüirse en la fechas tempranas, en una viña muy fecunda a la actividad de la conversión. O, de unas comunidades indígenas bastante cercanas a los preceptos de la ley natural. Casi todos los cambios misionales y el modo de proceder que se iban tramando sobre una idea de predicación «sedentaria» estaba inexistente en las *Constituciones* de los ignacianos. Aunque, la misión modelo fue entendida en los documentos iniciales como un apostolado errante de forma permanente, que libraría a los misioneros de las problemáticas temporales del evangelizar. El apostolado itinerante acusó con la experiencia de Brasil sus limitaciones, necesitando de la maquinaria del poder político para encauzar a los silvícolas a su sujeción.

610 Regimento do Governador Geral do Brasil, Tomé de Sousa, 17 de diciembre de 1548. Perrone-Moisés (org.), *Documentos de legislação indigenista colonial, parte 1: 1500-1700*, 44.

611 Tomás de Aquino, *Tratado de la ley; Tratado de la justicia; Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, traducción y estudio introductorio por Carlos Ignacio González, 4^a ed. (México: Porrúa, 1990), 350.

Y que dio paso a una conversión o evangelización mediante el aprovechamiento de combinación de la «sujeción» y «temor» entre los indígenas como el conjunto del continente indiano, si fuera necesario. Una suerte de aleación por utilizar términos de forja que era la necesaria en la perspectiva de los jesuitas. No «pocas letras» para un «lienzo en blanco» iban a ser necesarias como en inicio se había pensado, más bien un continuo templado de las comunidades indígenas. Así en la concepción nueva de los jesuitas de Nóbrega:

«Este gentio é de qualidade que não sequer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado, [...] se Sua Alteza os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra adentro e repartir-lhes o serviço dos índios àqueles que os ajudaram a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes das terras novas, e não sei como se sofre, a geração portuguesa que dentre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo».⁶¹²

Nóbrega contemplaba o estaba abierto a la posibilidad a tales alturas el repartos de los indios entre los luso-brasileños para el «sometimiento» y «temor» como se había ensayado por la geografía indiana. La *in crescendo* actitud nueva de la variable del sometimiento y el temor de gobierno general de Mem de Sá y jesuitas estuvo presente siempre como opción. Decía Nóbrega en tan ni siquiera un año después de la entrada al Nuevo Mundo, en 1550, que absolutamente no había que desechar nada sobre arrancar sus hábitos: «Nós esperamos por todas as vias fazê-los deixar muitos maus costumes que têm, e desejamos juntar, todos estes que se batizam, apartados dos outros [...], que Diogo Álvares esteja com eles, como pai e governador, por ter grande crédito e ser muito estimado deles todos», con la idea de la adopción paternalista simbólica de las sociedades indígenas por los originarios de la orilla vieja. Y que en el empleo del aspecto coercitivo, influjos de por medio de Vitoria o no, «[...] talvez por medo se converterão mais depressa do que o não farão por amor, tanto andam

612 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 246.

corrompidos nos costumes e longe da verdade».⁶¹³ A la Corona, informó de la adecuación de aislar en aquel momento a los indios más proclives y compartimentar espacialmente la evangelización: «Alguns se fazem cristãos depois de muito provados, e vai-se pondo em costume de, ou serem bons cristãos, ou apartarem-se de todo da nossa conversação. E os que se agora batizam os apartamos em uma aldeia, onde estão os cristãos, e têm uma igreja e casa nossa, onde os ensinam [...]».⁶¹⁴

Aunque el *Diálogo* fuese determinante en los hechos por suceder, en 1553 se había ya propuesto una primera idea de *sujeição* de las sociedades indígenas que el jesuita definía como una sujeción de cualidad «moderada»: «[...] agora o mais conveniente tempo para a todos sujeitarem e os imporem no que quiserem, e já agora a terra estava honestamente segura e cheia de gente pera se poder fazer [...], lhes virá já bem e folgarão aceitar qualquer sujeição moderada, antes que viverem nos trabalhos em que vivem».⁶¹⁵ En tiempos ya de Duarte da Costa como gobernador general entre 1553-1558 se había tratado precisamente de arrancar las costumbres indígenas mediante la suerte de «sujeción» y «temor» moderados y la coacción de entablar guerras, con Duarte da Costa conminando a los indios de que:

«[...] tirassem os impedimentos que estorvassem isto, *scilicet* que não matassem os contrários senão quando fossem à guerra, como soem fazer todas as outras nações, e, se por caso os cativassem, ou que os vendessem ou que se servissem deles como de escravos. [...] e se isto cumprissem que os cristãos seriam seus amigos e os favorecerão em as guerras, e, quando não, que eles os avião de destruir de sua terra com a guerra que lhes avião de fazer, porque não se avia de consentir que sendo eles nossos amigos fizessem tão grão desacato a nosso Deus».⁶¹⁶

613 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. Porto Seguro, 6 de enero de 1550. Nóbrega, *Obra completa*, 89-90.

614 Carta a D. João III, rei de Portugal. Bahía, principios de julio de 1552. Nóbrega, *Obra completa*, 127.

615 Carta a D. João III, rei de Portugal, Capitania São Vicente, Piratiniga, septiembre-octubre de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 178.

616 Carta do Ir. António Blázquez por comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Ignacio de Loyola, Roma. Bahía, 10 de junio de 1557. *Monumenta Brasiliae* II, 377-383. El intercambio de la antropofagia por la esclavitud de los enemigos apresados en las guerras de los indígenas tendría como efecto la intensificación de fenómeno de la esclavitud entre los indios para

El *aldeamento* de los indígenas en aquel entonces bajo Duarte da Costa no siguió al «sometimiento» y «temor» podría enunciarse, ni tampoco el «sometimiento» y «temor» cristalizó efectivamente. A parte de las experiencias de los jesuitas acumuladas en Piratiniga como espacio de evangelización y precursor del *aldeamento*, y que realmente tampoco supusieron la «sumisión» y «temor» de los indios. Ni entre 1549-1553 con Tomé de Sousa y 1553-1558 con Duarte da Costa siquiera hubo en la actuación firmeza o un acabado al respecto, habiendo una cierta permisividad con las prácticas de los indígenas, incluida la de la antropofagia. Los colonos por su parte tampoco se mostraron proclives a las ideas jesuitas en los tiempos de Duarte da Costa, o por cualquier intromisión en los asuntos de las sociedades indígenas. En su caso, estos moradores apostaban por la fragmentación política de las mismas sociedades para mantener el estado de las cosas:

«[...] se levantou também grande murmuração entre os cristãos, dizendo que os deixassem comer que nisso estava a segurança da terra, não olhando que, ainda para o bem da terra, é melhor eles serem cristãos e estarem sujeitos, que não de como antes estavam, pondo mais confiança nos meios de Satanás que nos de Cristo, maiormente em tempo que os cristãos estão tão poderosos contra eles [...]».⁶¹⁷

Cualesquiera la causas de dicha no consecución a la sazón, probablemente fue la necesidad de atender a los diversos intereses en juego y el proceso de aún de consolidación del gobierno general.⁶¹⁸ En cualquier caso, reseñable resulta que los del hábito negro con Nóbrega explicitaron la conveniencia de juntar a indios en *aldeamentos* con finalidad predicadora en la aparente fase inicial más pacífica. Unos *aldeamentos* en los que indígenas habrían de estar dirigidos por sus misioneros y en

mantener en funcionamiento las redes de suministro de mano de obra que demandaban los luso-brasileños. Y práctica que Nóbrega criticó más tarde en el caso de la *Consciência*.

617 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 287-288.

618 El propio gobernador Duarte da Costa un escenario inestable de los luso-brasileños con los silvícolas. Carta de D. Duarte da Costa a El-Rei, dando-lhe conta da guerra, que o gentio fazia a cidade do Salvador..., 10 de junio de 1555. En *História da colonização portuguesa do Brasil: edição monumental comemorativa do primeiro centenário da independência do Brasil*, vol. III, 377-379.

conformidad a las leyes vigentes. Con antelación al arribo o no de nuevos funcionarios para el gobierno general como Mem de Sá en calidad de tercer gobernador. Y Piratininga en el profundo sur guaraní no dejaba de ser una propuesta de instalar una fuente de urbanidad en la rusticidad sanvicentina.

Fuese por lo que fuese, se ha dicho que el catalizador de la nueva opinión de los misioneros de la Orden fue el golpe del obispo Sardinha y los caetés. La cuestión sirvió no solamente para el poder cambiar la misión, hay que señalar. Sino también para seguir abundando en la rectitud que significaba conducirse en la guerra por la justicia, aplicable en casos como los indios caetés. Unos nativos de esta forma merecedores de un castigo ejemplar a través de la guerra justa, los primeros que habrían de ser sometidos y un contexto de legítimamente lograr mano de obra. Paulatinamente, las costumbres indias con la antropofagia en la cima y los cautivos destinados a dicho fin eran causas para entablar guerras con los indios practicantes de las mismas:

«Os que mataram a gente da nau do bispo se podem logo castigar e sujeitar, e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos, e os que querem quebrantar as pazes, e os que têm escravos dos cristãos e não os querem dar, e todos os mais que não quiserem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos. Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal-havidos [...], porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e Sua Alteza terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja ouro e prata».⁶¹⁹

Si se aplicaba política de «sometimiento» y «temor» el jesuita sumaba el servicio que sería para finalizar la antropofagia y el poblamiento de Brasil podría tener una continuidad más sólida: «Desta maneira cessará a boca infernal de comer a tantos cristãos quantos se perdem em barcos e navios [...] os quais todos são comidos dos índios e são mais os que morrem que os que vêm cada ano, e haveria estalagens de

619 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 246-247.

cristãos por toda a costa, assim para os caminhanes da terra como para os do mar». ⁶²⁰

El contingente ignaciano en Brasil con su provincial al frente de este modo mostraron su capacidad de adaptación a los meandros encontrados en la misión entre 1549-1556/1557 para cumplir su misión predicadora. Más adelante, en el bosquejo de la actividad evangelizadora entre los amerindios de Brasil tras la obra Nóbrega planteó y precisó unos ejes centrales de aproximación para llevar a cabo la tarea misional e compelerlos a las sociedades indígenas:

«A lei que lhes hão de dar é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes padres da Companhia para os doutrinarem». ⁶²¹

El regular ambicionaba así aglutinar a las sociedades indígenas, con el ojo puesto en los *aldeamentos* que mediante adoctrinamiento harían posible el progreso de la educación nativa civil y de fe, y en las que los comportamientos indeseables objeto de acción punitiva. Y teniendo presente la realidad de Brasil entre colonos e indios como constituyentes opuestos, *aldeamentos* en los que los segundos fuesen blindados en el mejor de los casos a la continua demanda de mano de obra. Y era un posicionamiento, el de *grosso modo* reducir a los indígenas, centrifugado desde el cuerpo evangelizador o mejor dicho, no atribuible a Nóbrega solamente. Entre el cuerpo evangelizador la «policía cristiana» era compartida como forma de reanudar la misión: «Haga V. R. con los nuevamente cristianos [...] que se pongan en orden y policía cristiana», avisaba el jesuita António Rodrigues en fechas próximas. ⁶²² Una disposición de la que Nóbrega informaba insistentemente a la orilla vieja de que la «policía cristiana» era el camino de la civilización: «[...] los operarios son muy ocupados o en desarraigarlos las

620 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 247.

621 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 248.

622 Carta do irmão António Rodrigues ao F. Manuel da Nóbrega, Bahía. *Aldeia* do Espírito Santo (Bahía) ¿8? de agosto de 1559. *Monumenta Brasiliae* III, 122.

costumbres del hombre viejo y plantarles las del nuevo, Cristo, o en predicarle contra sus ritos y ceremonias, o en imponerlos en orden y policía cristiana».⁶²³

El proyecto civilizador del jesuita partía y concluía de la necesidad de consolidación de la exclusividad misional de los miembros de la Orden en el gobierno de las sociedades amerindias de acuerdo con las directrices de la Corona. Y que aseguraría una vigilancia firme y prevendría la vuelta a las prácticas previas de los silvícolas. Nóbrega señalaba como proscripción inicial las prácticas antropofágicas, que en su punto de vista transgredían la ley natural. Y una práctica también que aumentaba la bestialidad y restaba por así decirlo parte de la humanidad de los silvícolas. Limitar las guerras en la colonia, en este sentido, si se desencadenaban era menester que fuese sancionada por las autoridades coloniales, el gobernador general básicamente, excluyendo las guerras de represalia intertribales fundamentalmente, salvo que fuesen guerras de defensa territorial. Después, la proscripción de la poligamia en vista de que contravenía la idea misma de la familia y el matrimonio. Asimismo, resultaba imperioso la vestimenta para adquirir civilización. Hacer frente a los hechiceros que representaban el papel de los antagonistas a los evangelizadores y creadores de obstáculos a su labor. El jesuita mencionaba también la necesidad de que los amerindios habían de llevar un modo de vida en justicia con otros indígenas y luso-brasileños. Finalmente, fomentar el asentamiento permanente de los amerindios a través de los *aldeamentos* de los jesuitas. Nóbrega sostuvo que la política de *aldeamento* era la solución para sostener la actividad evangelizadora: «[...] assim lo aconselhamos, porque doutra maneira não se podem doutrinar nem sujeitar ou metê-los em ordem [...]».⁶²⁴ Como también más tarde informó a la Corona, Nóbrega notificó al cardenal y regente D. Enrique que únicamente luego de primero devenir vasallos de la Corona y bajo sujeción sería posible alcanzar una evangelización más

623 Carta do P. António Blázquez por comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Diego Laínez, Roma. Bahía, 10 de septiembre de 1559. *Monumenta Brasiliae* III, 377-384.

624 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 249.

amplia entre los amerindios, empujándolos «[...] a viver segundo a lei de natureza como agora se obrigam a viver [...]».⁶²⁵

La aspiración del sometimiento o sujeción de los indios por los jesuitas comprendió así la contención enérgica y sistemática de la antropofagia, las contiendas intestinas con resultados en la antropofagia precisamente, la monogamia, etc. Y su agrupamiento en establecimientos regulados. De este modo, desde el *Diálogo* Nóbrega y los misioneros de la Orden expresaron sus ideales para la civilización y evangelización, persiguiendo y resaltando la simbiosis de unas costumbres, hábitos o prácticas de cariz más adscrito a la fe y de simples buenos hábitos. Si se prefiere, de una civilización valga la redundancia civil, política o urbana, y de una civilización cristiana. Estableciendo los ámbitos conceptuales de los nuevos preceptos a obligar por parte de las autoridades, y que habían de observar los indios. En el lento avanzar de finales de la década de 1550 y 1560 era impostergable ya el modificar a las comunidades indias acordes con los cánones civilizacionales del Viejo Mundo europeo en general, e ibéricos o lusos en particular se se prefiere. Y poner en marcha un programa sistemático bajo monitoria religiosa y secular, mejor dicho, de los religiosos regulares y el gobierno general.

En las fechas posteriores al *Diálogo* Nóbrega en tal tratar de dar solución a la complejidad de desempeñar la evangelización en un contexto de fracaso y el «sometimiento» y «temor», dejó también de censurar en genérico a los colonos al menos en un primer tiempo, en el debate entre el método de la persuasión y el de la sujeción mediante el uso de la fuerza:

«Depois que o Brasil é descoberto e povoado, têm os gentios mortos e comidos grande número de cristãos e tomadas muitas naus e navios e muita fazenda. E trabalhando os cristãos por dissimular estas coisas, tratando com eles e dando-lhes os resgates, com que eles folgam, e têm necessidade, nem por isso puderam fazer deles bons amigos, não deixando de matar e comer, como e quando puderam. E se disserem que os cristãos os salteavam e tratavam mal,

625 Carta ao cardeal infante D. Henrique de Portugal. São Vicente, 1 de junio de 1560. Nóbrega, *Obra completa*, 308.

alguns o fizeram assim, e outros pagariam o dano que estes fizeram; porém há outros, a quem os cristãos nunca fizeram mal, e os gentios os tomaram e comeram e fizeram despovoar muitos lugares e fazendas grossas. E são tão cruéis e bestiais, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os brutos animais se contentariam delas e lhes não fariam mal. Mas são estes tão carniceiros de corpos humanos que, sem exceção de pessoas, a todos matam e comem e nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes, antes parece, e se vê por experiência, que se ensoberbecem e fazem piores, com afagos e bom tratamento».⁶²⁶

Nóbrega añadía todavía que, a pesar de la actuación del gobierno general, el estado de los luso-brasileños era triste por los ataques continuos de los indígenas, que redundaban en el menoscabo que suponía a los intereses de la metrópoli para económicamente continuar explotar la colonia o incluso la misma presencia:

«Depois que Sua Alteza mandou Governadores e justiça a esta terra [...], e nem por isso deixaram eles de tomar muitos navios e matarem e comerem muitos cristãos, de maneira que lhes convém viver em povoações fortes e com muito resguardo e armas, e não ousam de se estender e espalhar pela terra para fazerem fazendas, [...] vivem [...] como fronteiros de mouros ou turcos e não ousam de povoar e aproveitar [...] pela terra dentro, que é larga e boa, em que poderiam viver abastadamente, se o gentio fosse senhoreado ou despejado, como poderia ser com pouco trabalho e gasto, e teriam vida espiritual, conhecendo a seu criador e vassalagem a Sua Alteza, e obediência aos cristãos, e todos viveram melhor e abastados e Sua Alteza teria grossas rendas nestas terras».⁶²⁷

El jesuita aconsejaba de esta forma que el «sometimiento» y «temor» además para la expansión de la fe ayudaría a pacificar y poblar Brasil, a consolidar el espacio, y proponiendo el arquetipo de colonos a fin de habitar el territorio. El religioso buscaba colonos cuyo objetivo no se limitase a dejar su estado de pobreza, sino que fuesen inclinados al proyecto de someter a los indígenas:

«Este parece [...] melhor meio para se a terra povoar de cristãos e seria melhor que mandar povoadores pobres, como vieram alguns e por não trazerem com que mercassem um escravo com que começassem sua vida não se puderam

626 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 245.

627 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 246.

manter e assim foram forçados a se tornar [...] e parece melhor mandar gente que senhoreie a terra e folgue de aceitar nela qualquer boa maneira de vida como fizeram alguns dos que vieram com Tomé de Sousa, tendo mui pouca razão de se contentarem dela naquele princípio, quando não havia senão trabalhos, fomes e perigos de índios, que andavam mui soberbos e os cristãos mui medrosos e por isso muito mais, se virem os índios sujeitos, folgarão de assentar na terra».⁶²⁸

Un asunto más que de cantidad de luso-brasileños o demografía superior de aptitud y valor entre los mismos: «Nem parece que para tanto gentio haverá mister muita gente, porquanto, segundo se já tem experiência dele por outras partes, poucos cristãos bastarão e pouco custo [...], bastaria para sujeitar toda a costa com ajuda dos moradores e de seus escravos e índios amigos, como se usa em todas as partes desta qualidade».⁶²⁹ El ejemplo estaba para los jesuitas en la América española al que se remetía:

«[...] vi e soube a experiência que se tem em outras partes, *scilicet*, no Peru e Paraguai onde está uma cidade de cristãos no meio da geração carijó, que é maior que todas as desta costa juntas e chega até às serras do Peru, tem mais de trezentas léguas. Destas, cem léguas ao redor, assenhorea aquela cidade donde não há mais gente que do que agora há nesta cidade. E quando começaram a assenhoreá-las foi com trinta ou quarenta homens somente. E não somente se contentam com terem esta assenhoreada mas outros que estão entressachadas e fazem amigos uns com os outros e os que não guardam as pazes são castigados e fazem deles justiça os castelhanos [...]».⁶³⁰

Pareciera que los indios eran ahora el objeto de unas críticas tan fuertes como las proferidas inicialmente contra los colonos hasta el momento. Aunque, vaya por delante que la comprensión mostrada por los jesuitas a los luso-brasileños fue más bien momentánea. No solamente las controversias acaecidas entre colonos y jesuitas acerca de la cuestión indígena por supuesto que no se extinguieron. Sino que no resulta aventurado afirmar que continuaron expresándose opiniones encontradas entre

628 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 247.

629 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 248.

630 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 250.

ambos sobre los lazos a mantener con los indios. Las críticas hacia los colonos no cesaron del todo con el cambio de estrategia evangelizadora, ya que en la misma había que observar «[...] a pouca ajuda e os muitos estorvos dos cristãos destas terras, cujo escândalo e mau exemplo bastara para não se converter, posto que fora gente de outra qualidade [...]».⁶³¹

O que el sometimiento a llevar a cabo de los gentiles, en el momento que puso en marcha, para los colonos no era realizado soteriológicamente para los del hábito negro, sino para continuar excediéndose: «[...] não é para se salvarem e conhecerem a Cristo e viverem em justiça e razão, senão para serem roubados de suas roças, de seus filhos e filhas e mulheres, e dessa pobreza que têm, e quem disso usa mais, maior serviço lhe parece que faz a Nosso Senhor ou, por melhor dizer, a seu senhor, o príncipe das escuridades. Muito mal olham que a intenção de nosso rei santo [...] por exaltação da fé católica e salvação das almas».⁶³² Probablemente, porque también la política de «sometimiento» y «temor» no hacia sino ahondar en las disputas por controlar a los indígenas y su fuerza de trabajo, y los religiosos expresaron que los luso-brasileños estaban opuestos la concentración de los indios:

«E porque alguns se asseguravam com nossas palavras, inventaram a dizer-lhes que nós os queríamos ter juntos pera melhor os matarem, e com este medo de os matarem e com lhe tomarem as roças e terras, que é outro género de os matar, se foram muitos; outros ficaram ainda que também esperamos que se irão se a cousa vai como vai. O Governador nisso não pode fazer nada, nem sei se o que vier fará alguma cousa. Pera nós é grande dor esta, porque vemos que são forçados irem-se onde não poderemos ter conta com eles, e levam-nos os filhos que já estavam doutrinados, e, se não os batizamos, é porque sempre tememos isto de se irem, ou por sua vontade ou forçados da necessidade, polia má vizinhança dos cristãos».⁶³³

631 Carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 2 de septiembre de 1557. Nóbrega, *Obra completa*, 238.

632 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 280.

633 Carta ao padre Miguel Torres, Lisboa. Bahía, Rio Vermelho, agosto de 1557. Nóbrega, *Obra completa*, 227-228.

Así que los inclementes lamentos de los predicadores de la venida de 1549, con la aproximación despreciativa acerca de los funestos influjos de los colonos sobre los indios y sus malos tratos de los de los mismos persistieron a pesar de que disiparse la ilusión jesuita con los indios y la necesidad del «temor» y «sujeción». A la postre, significó el convencimiento de la necesidad de la separación entre unos y otros para los jesuitas. Y que mediante sujeción y temor a través de la incomunicación de los evangelizados los indios pudiesen inculcarse de forma paulatina de las enseñanzas misionales siguiendo un buen ejemplo.

Los jesuitas consideraron que a pesar de que la presencia de Portugal en Brasil para los indios desde luego no pretendía suponer una consecuencia desfavorable, pues parecía que toda su explotación como una fuerza de trabajo y sus recursos prevaleció a la preocupación apostólica. Y la no pausa en las críticas de los misioneros de la Orden mostraba o era reflejo de cómo las autoridades, las de la distante Lisboa en particular, simplemente nunca pudieron mediar a largo plazo o permanentemente entre los lusobrasileños y sus menesteres de fuerza de trabajo. Y la dificultad de asegurar completamente las obligaciones hacia los indios, incluidas su necesidad de un amparo y la evangelización. Los colonos nunca por su parte renunciaron a la mano de obra, aspirando a tanto como el reparto de los indios viendo como el sometimiento avanzaba: «[...] depois que viram o gentio, com estas coisas que que fizeram entre eles, cobiçaram ser repartidos para seu serviço, como se fez nas Antilhas e Peru [...]».⁶³⁴

La reiteración del lugar común de una avidez de colonos y un buen o mal ejemplo social entre el cuerpo evangelizador jesuita de Brasil con su inferencia de que una impermeabilidad entre colonos e indios resultaba una obligación en la evangelización evocaba a la idea de establecer sendas comunidades diferenciadas. O, de dos repúblicas según el caso similar de la Indias españolas. De esta forma, las

634 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 184.

comunidades indias como vasallos que eran de Lisboa, o el Imperio español, eran detentoras o deberían ser objeto de un razonable tratamiento que incluyese su salvaguarda. Y sin acabar de constituirse o fundirse en una parte de la *res publica* o sociedad colona. En las relaciones de ambas comunidades o sociedades diferenciadas resultaba abusivo o injustificado que un componente social como el de los colonos simplemente tiranizarse al elemento indígena. De modo que, los evangelizadores de la Orden enfrascados en la predicación entre sociedades indígenas se apoyaron cada vez más en Brasil en la idea de colonos que eran modelos escasamente moralizantes, reprobando las prácticas que vieron de avaricia económica. Con los luso-brasileños apropiándose de los bienes indígenas, «[...] tomando-lhe suas terras e roças, em que sempre estiveram de posse e nunca fizeram por donde as perdessem, antes na guerra estes ajudaram aos cristãos contra os seus próprios. A causa que tinham os cristãos por si não era outra senão que as haviam mister [...]».⁶³⁵ Por demás, en las fechas de finales de la década de 1550 y principios de la siguiente el ejemplo malo de los colonos para los indígenas seguía obligando a los jesuitas en tener que pensar en misionar entre los mismos a pesar de los escasos resultados al respecto.

Nóbrega, en los tiempos ulteriores al *Diálogo* planteó en la relación con los colonos la introducción de la figura de un funcionario que auxiliase a los regulares, un defensor de los indígenas que actuase en su interés o punir según procediese: «Devia de haver um protetor dos índios para os fazer castigar quando o houvessem mister e defender dos agravos que lhes fizessem. Este devia ser bem assalariado, escolhido pelos padres e aprovado pelo governador. Se o governador fosse zeloso bastaria ao presente».⁶³⁶

A pesar de las intenciones para establecer una separación entre colonos e indios aprovechando el cambio de estrategia evangelizadora mediante «sometimiento» y

635 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 286.

636 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 248.

«temor» de los *aldeamentos* o pueblos, huelga decir que ningún modo resultó factible en la práctica. Y las sociedades indígenas estuviesen en la esfera misional o no se mantuvieron cerca de los empujes e influjos de poder y socioeconómicos de los colonos y su explotación hacia los indios.

Una novedad pudiera ser en el escenario de variación en los acontecimientos de después del episodio Sardinha, tan inesperable como prometedora para los del hábito negro, fue la colaboración del nuevo poder religioso secular, del nuevo prelado D. Pedro Leitão. Y en la que el obispo tuvo en cuenta e incorporó las preocupaciones de los ignacianos sobre los luso-brasileños, su ejemplo escaso y malos tratos, y prácticas de *resgate* de los indígenas: «[...] predica y reprehende agriamente a los que maltratan y hacen desafueros a los indios [...]».⁶³⁷ Hasta el punto de hacerse eco de la instrumentalización de la confesión para disciplinar a los mismos: «O Bispo mandar aos seus clérigos que não confessassem por causa do embaraço, que então avia sobre o *resgate* das peças [...], según Leonardo do Vale».⁶³⁸

Por descontado, todavía bajo el «sometimiento» y «temor» la humanidad de los indios más bárbaros, tupíes o *tapuias*, fue siguiendo incontrovertible para los misioneros, y se apreció como un fundamento más que sobrado, el único necesario, para emprender la evangelización y luego perseguirla. Y el binomio de «sujeción» y «temor» como requisitos *sine quan non* en la misión más que explícitamente desear obligar a abrazar la fe indios directamente, buscaba producir a través de la introducción del aspecto de la coerción eso sí, un ambiente de estabilidad para la intervención jesuita. Una suerte de evangelización en vigilancia atenta. Siempre que se tenga que como apunta João Adolfo Hansen «incluso en la versión aparentemente más suave, la del proyecto jesuita que reconoce la humanidad de los pueblos invadidos y que interviene innumerables veces en su defensa contra la expropiación

637 Carta do padre António Blázquez ao padre Diego Laínez, Roma. Bahía, 1 de septiembre de 1561. Leite, *Monumenta Brasiliae* III, 417.

638 Carta do padre Leonardo do Vale por comissão do padre Luis da Grã aos padres e irmãos de São Roque, Lisboa. Bahía, 26 de junio de 1562. Leite, *Monumenta Brasiliae* III, 487.

colonialista, la misma humanidad no era vista como una diferencia cultural, sino como una identidad de la misma sustancia espiritual creada por Dios, el alma». El silvícola era prójimo a pesar incluso del conocimiento de la fe, y su carácter bestial en sus errores, un hecho que impulsaba a los del hábito negro a la predicación con el fin de reemplazar sus prácticas.⁶³⁹

Retornando a la cuestión de «sometimiento» y «temor», una atención especial de «a lei que lhes hão de dar» merece el tener que lidiar de forma incesante según los predicadores con la disposición errante o nómada de los indios. Y que era percibida como esencial en el desarrollo o evolución indígena tanto política como religiosamente. Las críticas jesuitas a Lisboa iban en la línea de que el nomadismo frustraba la fundación de auténticas sociedades. Y que en la lógica de principio aristotélico el asentamiento era la forma exclusiva de poner al día la condición social.

Las comunidades de la costa tupí-guaraní y sus *aldeias* destacaban por echar las raíces en grandes habitáculos con carácter colectivo en los que se establecían más de una familia. Un año después de llegar al Nuevo Mundo los jesuitas advirtieron la condición errante de las aldeas indígenas. Tanto por ciclos relacionados con la agricultura itinerante como por causas imprevistas, por choques dentro de la comunidad que podían ocasionar la ignición de una de las casas colectivas por una de las partes, extendiéndose inmediatamente a la aldea toda:

«No dejan de pedir agua de bautismo, principalmente en las aldeas que yo enseño. Pero allende de otras particulares razones, dos principales me convidan a no les administrar, que son, allende de no tener rey a quien obedezcan, de no ser sus casas fijas, de tal manera que las mudan o se mudan ellos adonde y cuando quieren; especialmente cada año las mudan las aldeas, y antes, si alguno se emborracha o se enoja, porque entonces no hacen más que tomaren un tizón de fuego y quemaren sus casas, [...] salta a las otras por ser de palma, por

639 João Adolfo Hansen, «A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro», en *A descoberta do homem e do mundo*, org. Adauto Novaes (São Paulo: Companhia das Letras, 1998), 349.

donde se quema toda la aldea [...]. Y así se mudan cuando hombre menos piensa, como a mí muchas veces acontece en mis aldeas [...].⁶⁴⁰

Para los tiempos del *Diálogo*, el hábito era una dificultad para los del hábito negro, y se vio la movilidad sin fin de las aldeas de las comunidades indígenas un nudo importante a solucionar, con la evangelización entre estar pausada y retomada:

«Lo que mayor dificultad nos hace es la mudanza continua de esta gente, que no atura en un lugar sino muy poco, porque como las casas de tierra que usan o de palma no duran sino hasta tres o cuatro años, van a hacer otras en otro lugar; y es también la causa que, acabada una novedad de mantenimientos en una parte, buscan otra en otra parte, derrocando siempre para ello matas, como lo hacen los blancos; y lo que peor es, que no se mudan juntos, sino esparcidos. Esto hace que sea necesario gastar el tiempo con poca gente, y ésta cuando se han gastados dos, tres años con ella, múdanse y piérdase todo, porque no es gente que persevere si los dejan».⁶⁴¹

Se estaba pidiendo la corrección, profunda si bien no absoluta, como aspectos principales mediante el asiento de indios organizado, destierro de sus paganismo, la corrección de las relaciones familiares, y enmiendas a la conducta de los indios en singular. Sin aversión para mantener los elementos que de ningún modo se opusiesen al cristianismo. Comprendiendo las cualidades de los indios que favorecerían la obra de la evangelización. El «sometimiento» y «temor» pese a ser un cambio de estrategia evidente estaba en concordancia con el carácter de *miserabile* del indio. Ahora no solamente por su desamparo o vulnerabilidad en la maraña social de la colonia, también por su entrada nueva en la fe. Y el cambio de estrategia vino a refrendar dicho carácter *miserabile*. En la lógica misionera el «temor» y «sujeción», como un poder tutelar y vertebral del control sobre los indios, era acompasado simultáneamente a la idea de amparo o protección de las comunidades indias sujetadas. Las autoridades religiosas como los regulares, o seculares, pocas veces se desviaron de la órbita de expresar los lazos con las sociedades indígenas desde la actitud *miserabile* y paternalista, y de su cometido de adalides de los indios, o de las autoridades seculares

640 Carta do P. João de Azpilicueta aos padres e irmãos de Coimbra. Bahía, 28 de marzo de 1550. *Monumenta Brasiliae* I, 180-181.

641 Carta do P. Luis de Grã ao P. Ignacio de Loyola, Roma. Piratiniga, 8 de junio de 1556. *Monumenta Brasiliae* II, 292.

como sus vasallos. En palabras de Perrone-Moisés, «todo el proyecto se basa en la creencia de que lo que se ofrece a los indígenas realmente representa algo bueno para ellos», desde los comienzos hasta el inicio de la reducción.⁶⁴²

Si el indio era en los albores de la evangelización un papel blanco para escribir la voluntad jesuita, ahora con el «sometimiento» y «temor» había que situar «[...] o gentio sujeito e metido no jugo da obediência dos cristãos, para se neles poder imprimir tudo quanto quiséssemos, porque é ele de qualidade que domado se escreverá em seus entendimentos e vontades muito bem a fé de Cristo, como se fez no Peru e Antilhas, que parece gentio de uma mesma condição [...]».⁶⁴³

Coincidiendo con la diagnosis y palabras de los jesuitas, el que hizo posible el giro misional de aproximarse a los indígenas mediante el «temor» y «sujeción» políticamente con la consecuencia natural del empleo expeditivo fue el gobernador, Mem de Sá, formado como jurista también en la Salamanca del primer tercio de siglo, y su administración estrenada recién.⁶⁴⁴ Arribado a Brasil con los mismos objetivos o pautas de Tomé de Sousa en 1549. De acuerdo con Georg Thomas, con el mismo propósito de asegurar la tranquilidad y las paces de la colonia, derrotando y sujetando las comunidades indígenas contrarias o en estado de rebeldía, y singularmente las sociedades aliadas con potencias rivales. En la misma senda de revitalización de la acción gubernativa y de castigar y simultáneamente defender a los indígenas el «intensificar los esfuerzos para la protección [...] contra el expolio y la esclavitud y, en particular, acelerar la civilización y cristianización de los indios, mediante la

642 Perrone-Moisés, «Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)», 122.

643 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 274.

644 Sobre la designación de Mem de Sá véase la Carta Régia pela qual Sua Majestade fez mercê a Mem de Sá de Governador Geral das Capitanias do Brasil, 23 de julio de 1556. En «Documentos relativos a Mem de Sá, Governador Geral do Brasil», en *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro XXVII*, dir. dr. Manuel Cícero Peregrino da Silva (Rio de Janeiro, Oficina Tipográfica da Biblioteca Nacional, 1906), 219-221. Disponible también en Perrone-Moisés (org.), *Documentos de legislação indigenista colonial, parte 1: 1500-1700*, 48.

fundación sistemática de aldeas». Y, por último, con la aliada Compañía en el conjunto de la política a realizar el «establecer un contacto estrecho y amistoso con los jesuitas, como pioneros de la verdadera política indigenista [...] y darles el apoyo concorde».⁶⁴⁵ Casi en el acto de asumir el cargo de gobernador Mem de Sá, «[...] resolveu que era necessário pôr freio aquelas demasias com leis eficazes; e mandou promulgar as seguintes sob graves penas. Primeira, que nenhum de nossos confederados ousa [...] comer carne humana. Segunda, que não fizesse guerra, senão com cauda justa aprovada por ele, e os de seu conselho. Terceira, que se ajuntassem em povoações grandes, em forma de repúblicas [...]».⁶⁴⁶

El domeñar a las sociedades indígenas al fin y al cabo atañía especialmente al brazo secular en la colonia, de derrotar militarmente a las comunidades indígenas y someterlas. Pronto, con el gobierno de Mem de Sá en Brasil se obtuvo el fruto de «[...] tão pacífica e tão segura tenha a terra como ele», así ahondando en la conquista y al mismo tiempo el establecimiento de la estrategia de «sujetar» y «temor» mediante el *aldeamento* de los indígenas.⁶⁴⁷ Un *aldeamento* del que jamás renunciaron desde entonces sus impulsores ignacianos, pese a los buenos resultados o no según la geografía brasileña a largo plazo. En especial, disponiendo del favor o valimiento de las autoridades en la colonia y la metrópoli, al menos sobre el papel. Y bajo una estrategia de *aldeamento* que confería a los evangelizadores jesuitas un alto grado de autonomía en ordenar y la logística de los núcleos urbanos nuevos. Un punto de arranque para poder gestar la perspectiva de la sociedad ejemplar de los misioneros las Orden.

En este nuevo talante del gobierno general, o más bien una intensificación o recuperación del espíritu de la cooperación de 1549 entre gobierno general y los jesuitas, comenzó la actuación basculante entre castigo y defensa de los indígenas.

645 Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 73-74.

646 Vasconcelos, *Chronica da Companhia, Livro segundo da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, 139.

647 Carta do P. Rui Pereira aos padres e irmãos de Portugal. Bahía, 15 de septiembre de 1560. Leite, *Monumenta Brasiliae* III, 287.

Así, «[...] começou a mostrar sua prudência, zelo e virtude, assim no bom governo dos cristãos como do gentio [...]». Con él, se fortaleció la fe y el orden, «[...] se evitaram muitas ofensas de Nosso Senhor, como blasfêmias e rapinas que na terra havia [...]», según las alabanzas generosas de Nóbrega.⁶⁴⁸

Mem de Sá comenzó el *descimento*, las expediciones para traer los silvícolas a los jesuitas. De esta forma juntando a los indígenas de las cercanías de Salvador en los *aldeamentos*, valga la redundancia para la reducción de las comunidades nativas en 1558: «[...] uma povoação junto ao Rio Vermelho, onde pareceu mais conveniente, para que toda esta gente pudesse aproveitar-se das roças e mantimentos que tinham feito, e aqui mandou fazer uma igreja grande [...]. Mandou apregoar por toda a terra, scilicet, oito e nove léguas ao derredor, que não comecem carne humana [...]». Un primer pueblo nombrado sin sorpresa São Paulo también al que se le fueron sumando un segundo y un tercer *aldeamentos* o poblaciones llamadas respectivamente de São João Evangelista y Sancti Spiritus como centro de difusión de la nueva política desde Bahía, y en las que el «[...] gentio vai conhecendo [...]», en otras palabras, enterarse de las buenas costumbres y la fe de la mano de los jesuitas.⁶⁴⁹

Siguieron más *aldeamentos* en lo sucesivo en los alrededores de Salvador, siendo el de Santiago en 1560 la última fundación bajo el gobernador antes de que Mem de Sá pusiese rumbo sur a otros de sus menesteres, y el de Santo Antônio el mismo año tras su regreso al septentrión. En 1561, el *aldeamento* de Bom Jesus de Tatuapara, São Pedro de Saboig, Santo André do Anhembi, Santa Cruz de Itaparica, São Miguel de Taperaguá, y Nossa Senhora da Assunção, los dos últimos dejando las inmediaciones de la capital y más al sur.⁶⁵⁰ Tampoco era casualidad el emplazamiento por lo menos en principio de los *aldeamentos* de forma adyacente al *hinterland* soterpolitano por las

648 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 284.

649 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 285.

650 Acerca de los azares de éxito o más bien fracaso en la evolución de los *aldeamentos* véase Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil (Séc. XVI - A Obra)*, 49-60.

ventajas de cercanía del poder secular, así como empleo de la fuerza de los indígenas en las tareas encomendadas por gobierno general y jesuitas, como auxiliares en las guerras y la reducción de demás silvícolas.⁶⁵¹ Un *aldeamento* que contó al inaugurarse con la intransigente oposición de los colonos según Nóbrega, con el argumento del peligro que suponía una masa de sociedades indígenas unificada que potencialmente hiciera arriesgar la sociedad luso-brasileña, mientras que razonaban los regulares era la descentralización indígena la gravedad real. Una alergia en la medida que la Compañía dentro de la batuta espiritual y temporal con los indígenas retuvo el control suyo como una fuerza de trabajo, «[...] tanto en el pueblo, como para los residentes y para la Corona [...]», ostentando la palabra en su uso.⁶⁵² Además de la animadversión tenida por los mismos hacia las sociedades indígenas:

«Torno a dizer que é tão grande o ódio, que a gente desta terra tem aos índios, que por todas as vias os toma o inimigo de todo o bem por instrumentos de danarem e estorvarem a conversão do gentio; porque de Mem de Sá, Governador, ajuntar quatro *aldeias* em uma e querer ajuntar outras em outra parte, não saberei dizer quanto o estorvam por todas as vias, mas neste caso parece-me bem o que faz Mem de Sá, e eu e D. Duarte assim lho aconselhamos, porque doutra maneira não se podem doutrinar nem sujeitar nem metê-los em ordem, e os índios estão metendo-se no jugo de boa vontade, *sed turba quae nescit legem* e não têm misericórdia nem piedade, e têm para si que estes não têm alma, nem atentam o que custaram, não têm o sentido senão em qualquer seu interesse».⁶⁵³

De este modo, comenzaba en la América portuguesa el abandono de los indígenas de sus costumbres, de forma coactiva empezando por los propios asentamientos. De las *aldeias* existentes a los *aldeamentos* de distintos indios aglutinados, por tanto, más masivos al reunir distintas *aldeias* en un único *aldeamento*. En los *aldeamentos* establecidos por los jesuitas con objetivo de

651 Maria Hilda Baqueiro Paraíso, «De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII», *Revista de História*, n.º 129-131 (30 de diciembre de 1994): 179-208.

652 Perrone-Moisés, «Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)», 119.

653 Apontamento de coisas do Brasil, carta ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahía, 8 de mayo de 1558. Nóbrega, *Obra completa*, 249-250.

permanencia en el tiempo, los indígenas no abandonaron del todo los grandes habitáculos, sin embargo, en el *aldeamento* de São Paulo, el fundado primeramente cerca de Salvador, los silvícolas procedieron a transformar su morada ya en 1559. Se decía que los reducidos «[...] en todo quieren mudar sus costumbres, y comienzan ahora los que ya son cristianos a hacer casas apartadas y de tapias para siempre vivir en ellas».⁶⁵⁴ Con todo el efecto que conllevó enseguida en las estructuras de poder político, y los cambios en unas actividades económicas más sedentarias, siguiendo la lógica *miserabile* de cobijo con la explotación de nuevas tierras aprovechadas gracias a la concesión de *sesmarias*, de manera usufructuada. Si no *de iure*, en la práctica supuso la fragua de estructuras parecidas a las «repúblicas» en el sentido hispánico, para los indios reducidos, bajo la batuta jesuita y su observancia por los misioneros. La Corona así instruyó a Mem de Sá para que al «gentío» le fueren otorgadas tierras que sostuviesen el esfuerzo reductor de las sociedades indígenas:

«[...] para aumento e conservação da conversão dos ditos gentios repartirem-se e darem-se terras aos que já fossem cristãos, digo, e darem-se aos que fossem cristãos terras próprias e sítios e lugares para isso convenientes, em que possam fazer os mantimentos e granjearias sem lhe poderem ser tiradas, porque por não terem terras próprias alguns, depois de convertidos e apartados de seus brutos costumes, se vão para diversas partes remotas donde não podem ser doutrinados e se tornam a perder, e outros se ausentam por os próprios portugueses lhe tomarem as terras em que fazem os mantimentos [...]».⁶⁵⁵

Unas tierras no únicamente para estabilizar la evangelización y la salvación de los indígenas, también para el ansiado cambio temporal: «[...] para com isso entenderem que em se tornarem cristãos não tão somente fazem o que convêm á salvação de suas almas mas ainda a seu remédio temporal [...]». Un cambio de este modo también en el propio sentido del trabajo entre los silvícolas.⁶⁵⁶

654 Carta do padre António Blázquez por comissão do P. Manuel da Nóbrega ao padre Diego Laínez, Roma. Bahía, 10 de septiembre de 1559. Leite, *Monumenta Brasiliae* III, 137.

655 Carta de sesmaria da terra dos índios da Aldeia do Espírito Santo deste Colégio (Bahia), 7 de septiembre de 1562. Perrone-Moisés (org.), *Documentos de legislação indigenista colonial, parte 1: 1500-1700*, 53.

656 Regimento do Governador Geral do Brasil, Francisco Geraldés, 8 de marzo de 1588. Perrone-Moisés (org.), *Documentos de legislação indigenista colonial, parte 1: 1500-1700*,

Pese a la cuestión espiritual como obligación principal de trasfondo, gobierno general y los jesuitas como representantes del poder político y religioso de esta forma mostraron una disposición o incluso predilección rápidamente sobre las comunidades nativas e intervenir en su día a día. Una cotidianidad presente de manera curiosa ya en los escritos iniciales de misioneros, no obstante, sin un aparente horizonte práctico en esos días entusiastas. La lógica de Nóbrega y sus hermanos de misión era confiar en que si las sociedades indígenas abjurasen en sus bestiales transgresiones las mismas serían adictos creyentes o piadosos, de ahí el apremio de trocar su realidad vigente. Y que los misioneros siguiesen en su atención del hacer de los indios en sus vidas, era pertinente además de aprender o enterarse en profundidad respecto de hábitos, para todavía hacerles frente en condiciones mejores hasta su supresión. E instaurar sin complicaciones el orden de prácticas vitales civilizadoras. En relación con eso, la insistencia en los hábitos de los indios ayudaba a sacar de dudas a los jesuitas y fijar divisorias para aquiescencia o no de las prácticas, en especial en la línea de decididamente perseguir todas las incompatibilidades. Las comunidades indígenas que no cesaron en sus hábitos fueron objeto de la aplicación enérgica de la «sujeción» y «temor»:

«[...] muitos obedeceram mas não um principal da ilha de Corurupeba [...] que matou e comeu com festas seus escravos, e sobre isso não quis vir a chamado do governador, falando palavras de muita soberba, porque estes nunca haviam conhecido sujeição, [...] pelo que mandou o governador a Vasco Rodrigues de Caldas com quinze o vinte homens buscá-lo por força, e trouxeram o pai e filhos presos sem os seus ousarem a os defender [...]. Este principal esteve preso perto de um ano e agora é o melhor e mais sujeito que há na terra».⁶⁵⁷

El gobernador en su relación de servicios también destacó episodios como el Corurupeba de indígenas que no aceptaban el fin de los hábitos tradicionales, la

70.

657 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 288-289.

antropofagia la primera, como dictámenes con el estándar de fuerte coacción por la fuerza y entrega a la reducción de los misioneros de la Orden:

«Fui em pessoa sobre outro principal que se chamava a boca torta por estar de guerra e não querer deixar de comer carne humana que estava dezoito léguas da cidade, parti da cidade amanhecendo e naquele dia e noite cheguei a aldeia antes que amanhece, e entrei a aldeia, se queimou e matarão muitos do gentio, os mais fugirão. O que foi causa depois de deus o gentio cometer pazes, eu lha dei com se fazerem cristãos, e os ajuntei em grandes *aldeias* e mandei fazer igrejas onde os padres da Companhia dizem missa e os mais ofícios divinos e lhes ensinam a doutrina e a lei e a escurecer e outros bons costumes. Esta gente é a que sempre me ajudou nas guerras que fiz nesta capitania e nas outras onde fui e foi depois de Deus das melhores ajudas que tive».⁶⁵⁸

Las *aldeias* propuestas por los evangelizadores de la Orden revelaban un complejo tanto espacial para la entrada en la civilización de las sociedades indígenas como en consecuencia un aparato de control en las *aldeias*. En la organización de las *aldeias*, el sistema imitaba la realidad del Reino, en palabras de Castelnau-L'Estoile «[...] prevé una forma de autonomía cuasi-municipal, con la instalación del *tronco* y la *picota*, privilegios de las villas portuguesas; finalmente planea nombrar un *meirinho* en cada *aldeia* [...]», que constituía «[...] una autoridad entre los indios investido de un poder judicial inferior pero que puede administrar sentencias leves».⁶⁵⁹ En palabras del gobernador:

«[...] ordenei de fazer um *meirinho* dos do gentio em cada vila por que folgam eles muito com estas honras e contentassem [...]. Também mandei fazer tronco em cada vila e pelourinho por lhes mostrar que tem tudo o que os cristãos tem e para o *meirinho* meter os moços no tronco quando fogem da escola e para outros casos leves com autoridade de quem os ensina e reside na vila, (eles) são muito contentes e recebem melhor o castigo que nos».⁶⁶⁰

658 Instrumentos dos serviços de Mem de Sá, de septiembre de 1570. En «Documentos relativos a Mem de Sá, Governador Geral do Brasil», 131-132.

659 Castelnau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des indiens au Brésil, 1580-1620*, 107.

660 Carta de Mem de Sá, governador do Brasil para El-Rei em que le da conta do que passou e passa lá..., 31 de marzo de 1560. En *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro XXVII*, 228-229. Disponible también en Perrone-Moisés (org.), *Documentos de legislação indigenista colonial, parte 1: 1500-1700*, 51.

Las disposiciones del gobernador para los *aldeamentos* indicaban que estaban además de la administración cotidiana jesuita en la jurisdicción del propio gobierno general y un sistema legal. El funcionario designaba a la figura del alguacil indígena o *meirinho*, así como levantaba el *pelourinho* en el espacio público de los *aldeamentos*, punto en el que en la colonia y el Reino era aplicado el castigo acorde con la justicia. O los *troncos*, bien sea para castigar a los que se zafaban de la escuela de los misioneros, o se trate de castigar a los que simplemente entorpeciesen a la labor de la Orden.

De acuerdo con Nóbrega un modo de proceder con óptimos resultados: «[...] o qual os faz viver em justiça e razão, castigando os delinquentes com muita moderação, com tanta liberdade como aos mesmos cristãos. E cada povoação destas tem seu meirinhos, os principais delas, os quais por mandado do governador prendem e lhe trazem os delinquentes, e assim lhes tira a liberdade de mal viver e os favorece no bem [...]». ⁶⁶¹ Los jesuitas fueron conscientes siempre de la colaboración del poder secular para poder aplicar los cambios de los *aldeamentos* y del convencimiento de este sobre la reducción por «sometimiento» y «temor»:

«Ajudou grandemente a esta conversão cair o Senhor Governador na conta e assentar que sem temor não se podia fazer fruto, e, alem do que por si fazia, ordenou que houvesse, em cada povoação destas, um dos mesmos índios que tivessem carrego de prender em um tronco os que fizessem cousa que podesse estorvar a conversão, e isto quando nós lho dizemos. E hão tanto medo a estes troncos que, depois de Deus, são eles causa de andarem no caminho e costumes que lhes pomos, e pretendemos que já que não forem bons os grandes ao menos não estorvem aos pequenos nem os metam em seus maus costumes, e com virem à doutrina e viverem como cristãos e não se permitirem feiticeiros entre eles nem outros pecados perniciosos, vem à ora da morte a pedirem o batismo e morrerem cristãos; e alguns, se escapam da doença (posto que são mui raros), dizem maravilhas do batismo». ⁶⁶²

661 Carta a Tomé de Sousa, Portugal. Bahía, 5 de julio de 1559. Nóbrega, *Obra completa*, 285.

662 Carta do P. Rui Pereira aos padres e irmãos de Portugal. Bahía, 15 de septiembre de 1560. Leite, *Monumenta Brasiliae* III, 291-293.

En el *aldeamento* y sus cambios en las comunidades indígenas dentro de los pueblos no se desplazó a la figura de los caciques, que continuaron existiendo en los pueblos, aunque con cotas inferiores de autonomía o poder, pudiendo combinarse con la figura del *meirinho*, como en el primer *aldeamento* de São Paulo en el que según Nóbrega «o *meirinho* [...] é um seu principal [...]». Desde el testimonio de los jesuitas se encomió de los principales la ligadura o sometimiento logrados en su figura: «A obediência que tem é muito para louvar a Nosso Senhor [...]». Los caciques se destacó pendían del beneplácito jesuita para ausentarse de la reducción. En el supuesto de escabullirse para pasarse por *aldeias* fuera del poder religioso y secular para participar de la antropofagia, embriagarse, o toda antigua costumbre, era apresado por parte del alguacil suyo «[...] e o governador faz deles justiça como de qualquer cristão e com maior liberdade». También, el cacique los domingos y los festivos, como transigencia por los jesuitas «[...] prega [...] pelas casas de madrugada a seu modo». ⁶⁶³ Como Acosta señaló, era de absoluta importancia captar y tratar a las autoridades políticas con «suavidad» y «dulzura». ⁶⁶⁴

Fue importante en los tiempos del *aldeamento* del «sometimiento» y «temor» la represión desencadenada contra la parte social custodia de los prácticas de los indios, los hechiceros o *pajés*, y que como resultado de no cesar en sus hábitos o resistir los cambios traídos por la estrategia jesuita: «Está agora na cadeia, e corre risco de se lhe fazer alguma justiça nova para castigo de todo los feiticeiros», decía Leonardo do Vale sobre un hechicero apresado por su pertinacia por los *meirinhos* en un asentamiento. ⁶⁶⁵

A pesar de a primera vista el protagonismo del «sometimiento» y «temor» en la evangelización, equívoco sería considerarlos simple evangelización por la fuerza. Pues los *aldeamentos* de los evangelizadores del hábito negro como modelo misional estaban en la línea tanto del compeler como del convencimiento mediante la palabra o

⁶⁶³ Carta ao padre Miguel Torres e padres de Portugal. Bahía, 5 de julio de 1557. Nóbrega, *Obra completa*, 258.

⁶⁶⁴ Acosta, *De Procuranda Indorum salute*, 375.

⁶⁶⁵ Carta do padre Leonardo do Vale por comissão do padre Luis da Grã aos padres e irmãos de São Roque, Lisboa. Bahía, 26 de junio de 1562. Leite, *Monumenta Brasiliae* III, 502.

persuasión al conciliar principios de los dos procedimientos. Del compeler la alteración externa o visible de las costumbres mediante la imposición de las sociedades indígenas para modificar su fuero interno por así decirlo. Y de la segunda en la insistencia de así y todo seguir buscando persuadir a los indios en sus nuevos pueblos más internamente.

Desde el punto de vista de los del hábito negro, era indiscutible la presencia del aspecto coactivo de la política desplegada para la puesta en marcha del *aldeamento*. Sin embargo, no era óbice para que el apostolado a desarrollar en la práctica en el seno de los pueblos, el cambio civil y religioso como tal, orbitase en las capacidades de convencimiento de los regulares desde la perspectiva de los mismos. Por otra parte y de manera suplementaria, tomando en consideración el asunto Sardinha como hecho parteaguas y la más que obligada y previsible respuesta de las autoridades de la colonia, los de la Orden simplemente asumieron o se hicieron cargo en un sentido práctico el escenario de las reducciones nuevas.

Mientras que una vez en el espacio misional de puertas adentro se volcaron más al convencimiento de las palabras, por supuesto con la amenaza al acecho de la represión. Una coexistencia o sincronía entre el aspecto destructor si se prefiere, de los dictados al evangelizado en su conducta, matrimonio, vestimenta, etc. Cuestiones más de actitud o ademán exterior, y el aspecto persuasivo de ganar el alma por así decirlo del reducido.

En los *aldeamentos* la labor de la Orden en amplia lectura precisaba de una actitud o disposición precisos, desde un ademán paciente o perseverante hasta el persuasivo. La faena misional transformativa de las comunidades indígenas era de avance cotidiano, siendo para un jesuita como Acosta «[...] muy difícil desarraigar inclinaciones naturales o inveteradas y transformarlas en hábitos nuevos [...]». No había que inquietarse en este sentido con las sociedades de los indios y recomendaba ser tolerantes como los de la Iglesia primitiva y los tiempos de las evangelizaciones iniciales entre los paganos. El *aldeamento* como cambio de costumbres y fe tenía sus

costes, al fin y al cabo, para que las comunidades indígenas corrigiesen los hábitos, con «[...] no poca ganancia cualquier atisbo de humanismo y cristiandad que pueda salir de barbarie tan fiera e inculta». ⁶⁶⁶

Cualesquiera que fuere, no hay que subestimar la capacidad de generar miedo entre las sociedades indígenas, puesto que registró fray Vicente tras pisar Brasil en las primeras acciones de Mem de Sá dejó entre las comunidades indígenas afectadas del comportamiento estrenado por el gobierno general y los jesuitas: «[...] feita neles grande matança e queimadas mais de setenta *aldeias* [...]». El poder secular igualmente por su parte asumió pragmáticamente el *aldeamento* o reducción como la forma más perfecta de poder y sometimiento a los intereses de la Corona. Incluso mejor que fórmulas de servicio personal o explotación como los *resgates*. ⁶⁶⁷

La experiencia acumulada hasta 1556-1557 significó una metamorfosis en interés de la evangelización indígena, con las expectativas de Nóbrega y los jesuitas puestas en la instalación de un orden cristiano por obligación que haría de la misma un asunto factible. En el sistema de *aldeamento* jesuita, para los amerindios de Brasil prácticamente no existía una alternativa a la aceptación a ir asentar en los nuevos espacios jesuitas, en vista de que una negativa al mismo conducía a que las autoridades coloniales podían declararles la guerra, unas hostilidades consideradas justas en tal caso. Ciertamente, aceptar entrar a las *aldeias* jesuitas para los indios suponía una libertad y protección de la legislación vigente. Sin embargo, una negativa de trasvasarse a los lugares determinados por los jesuitas, o bien fugarse de los mismos una vez instalados, se traducían potencialmente en una pérdida de la libertad natural y posible caída justa en la esclavitud.

Frente a las problemáticas de la actividad evangelizadora en la colonia, «[...] parece necesario que los jesuitas incluyan su proyecto religioso inicial (enseñar la doctrina cristiana a los indios) en un vasto programa de transformación social, política

⁶⁶⁶ Acosta, *De Procuranda Indorum salute*, 155-157.

⁶⁶⁷ Vicente do Salvador, *História do Brasil* (Brasília: Senado Federal, 2010), 190

y económica del indio. Este programa significa, para los indios, el reagrupamiento en el espacio doméstico del *aldeamento* y para el misionero, el paso de la catequesis itinerante a la residencia». ⁶⁶⁸

Para la fecha de 1560, Nóbrega notificó la buena marcha del sistema de *aldeamento* impuesto por el gobernador general Mem de Sá para la evangelización de los indios, con una actitud firme de gobernador incluso contra los intereses particulares de los colonos luso-brasileños de desarraigar a los indios y reducirlos a la esclavitud:

«A causa por que no tempo deste governador se faz isto e não antes, não é por agora haver mais gente na Bahia, mas porque pode vencer Mem de Sá a contradição de todos os cristãos desta terra que era quererem que os índios se comessem, porque nisso punham a segurança da terra e quererem que os índios se furtassem uns aos outros para eles terem escravos e quererem tomar as terras aos índios contra razão e justiça e tiranizarem-nos por todas vias, e não quererem que se juntem para serem doutrinados por os terem mais a seu propósito e de seus serviços [...]». ⁶⁶⁹

La estrategia adoptada por Mem de Sá llevó a gobernador a no solamente aldear a los indios sino hacer frente a los abusos de los colonos contra los mismos, afirmando Nóbrega la incompatibilidad de satisfacer los intereses divinos o evangelizadores encarnados por los jesuitas con los intereses de los colonos, una imposibilidad de conjugación que: «[...] mas isto custou-lhe descontentar a muitos e por isso ganhar inimigos. [...] Não poderá um governador [...] outras pessoas públicas, contentar a Deus Nosso Senhor e aos homens, e o mais certo sinal de não contentar a Nosso Senhor é contentar a todos, por estar o mal assim introduzido na terra por costume». ⁶⁷⁰ Además, la presencia de los colonos con su gran ambición en las tierras y los indios hizo imperioso vedar a los primeros de los segundos.

668 Castelnau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des indiens au Brésil, 1580-1620*, 108.

669 Carta ao infante D. Henrique de Portugal. São Vicente, 1 de junio de 1560. Nóbrega, *Obra completa*, 307-308.

670 Carta ao infante D. Henrique de Portugal. São Vicente, 1 de junio de 1560. Nóbrega, *Obra completa*, 308.

«Esta gentildade não tem a qualidade dos gentios da primitiva Igreja, os quais ou maltratavam ou matavam logo a quem lhes pregava contra os seus ídolos, ou criam no Evangelho, de maneira que se aparelhavam a morrer por Cristo; mas esta gentildade, como não tem ídolos por quem morram, tudo quanto lhes dizem creem; somente a dificuldade está em tirar-lhe todos os seus maus costumes, mudando-os noutros bons segundo Cristo, o que pede continuidade entre eles e que vejam os bons exemplos e que vivamos com eles e lhes criemos os filhos de pequenos em doutrina e bons costume».⁶⁷¹

El acervo teórico grecorromano desde Aristóteles y el filtro de Aquino admiraba la urbanidad como el escenario exclusivo que de manera efectiva aglutinaba los requisitos en lo que se refería a impulsar la racionalidad inherente del hombre, en el que la ciudad como urbe y como *civitas* representaba el ambiente por excelencia de tratos estructurado de los hombres como buenos ciudadanos. El ámbito de evolución de la vida de los seres humanos y su interés general. El propio Vitoria rememoraba que «nada hay más agradable a aquel príncipe divino, que rige el mundo entero e hizo cuanto existe en la tierra, que las asambleas y reuniones de hombres bajo un régimen de sociedad, aquellas a las que llamamos ciudades».⁶⁷² El propósito era el bien común «[...] la salvaguarda y buena convivencia de los ciudadanos, que fundamentalmente reside en la paz y el amor recíproco».⁶⁷³

En calidad de jesuita encargado de la evangelización de Brasil, el propósito Nóbrega fue siempre lograr el equilibrio entre el proyecto colonial e imperial portugués en ultramar con la predicación soteriológica. En otras palabras, ciertamente, Nóbrega y los jesuitas buscaron desempeñarse de forma oportuna, dado que a través de la empresa colonial americana se inauguró un marco para evangelizar a los nativos. Y en ningún momento hay que olvidar que la obra de Nóbrega y los jesuitas que le acompañaron o sucedieron estaba condicionada al contexto y realidad en los que se encontraron actuando en su labor. En consecuencia, la concreción de su actuación se

671 Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1553. Nóbrega, *Obra completa*, 156.

672 Francisco de Vitoria, *Relectio de potestate civili: estudios sobre su filosofía política*, edición crítica por Jesús Cordero Pando, Corpus Hispanorum de Pace. Segunda serie 15 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008), 25.

673 Vitoria, *Relectio de potestate civili: estudios sobre su filosofía política*, 43.

encontró desde un primer momento ceñida en la contradicción de una evangelización soteoriológica, en otras palabras, acotada a la esfera de la fe, y el proyecto colonial aparejado a los intereses seculares portugueses. Y resultan ambos indivisibles, incluso simbióticos en todo el proyecto colonial portugués.

En el desarrollo del *aldeamento* la primera aprobación del mismo ocurrió con los dictámenes que se estipularon en las *Resoluções da junta da Bahia* sobre as aldeias dos padres e os índios del 30 de julio de 1566. Y que además de tratar de poner límites a *resgates* y *saltos* ilegítimos, se afianzaba el *aldeamento* ignaciano y su protección de los indígenas, en la medida que los luso-brasileños se le permitía recuperar a los mismos de las reducciones nada más que luego de demostrar que sus piezas eran obtenidas legalmente, y los jesuitas podrían solamente ceder o desamparar a los indígenas que morasen en sus *aldeamentos* en favor de los luso-brasileños y su presumible propiedad siguiendo una aquiescencia del gobernador o del *ouvidor geral*. Con el *ouvidor geral* cuatrimestralmente visitando los *aldeamentos* para dispensar justicia al respecto. Además de instituir un *Procurador dos índios* haciéndose influjo de la antigua exigencia de Nóbrega de un *pai* que los defendiese. Y los jesuitas tendrían capacidad de decisión de entregar o no a los señores los indios *forros*, manumisos, que no pertenecían a los *aldeamentos*, si los indios quisieran por su propia voluntad ir para servir como individuos libres, y si no los jesuitas no accederían a ser tomados mediante la fuerza.⁶⁷⁴

4. 3. EL CASO DE LA *MESA DA CONSCIÊNCIA E ORDENS*

Amén del *Diálogo* y su importancia para el desarrollo de la misión jesuita en la América portuguesa, una segunda tesela por así decirlo se puede incluir en el estado de inquietud sobre la realidad de Brasil y las sociedades indígenas. Se trataba del denominado como el caso de la *Mesa da Consciência e Ordens*, una controversia

⁶⁷⁴ *Resoluções da junta da Bahia sobre as aldeias dos padres e os índios*, 30 de julio 1566. *Monumenta Brasiliae* IV, 354-357.

protagonizada por Nóbrega, por un lado, y el de hábito negro también Quirício Caxa, por el otro.⁶⁷⁵ Y que suponía la continuidad en la legislación con respecto a las sociedades indígenas, paulatinamente más compleja y tangible más allá de los distintos *regimentos* dispuestos hasta la fecha instruyendo a los gobernadores sucesivos. En el centro de las disputas estaba la cuestión de los límites de la esclavitud sobre los indios y las circunstancias en las que era legítimo o no su caída en tal estado de servidumbre en Brasil con los colonos que deseaban hacerse con mano de obra. Y con Nóbrega y Caxa argumentando sobre la problemática desde un punto de vista tanto estrictamente jurídico como desde el campo de la moralidad. El nudo gordiano era si un progenitor estaba facultado para comerciar, en caso de gran necesidad como condición obligada, con su descendencia a un tercero, dicho de otro modo, transaccionándolos con los colonos luso-brasileños. Y derivado de la anterior cuestión si un indígena, con la condición de ser mayor de veinte años, podía en su turno venderse a si mismo. Ambos jesuitas mostraron sus discrepancias profundas, dejando por ahora matices, con Nóbrega rechazando las dos anteriores posibilidades, mientras Caxa se mostraba proclive a certificar la práctica, en pocas palabras, una postura más restrictiva y una más permisible de las costumbres relativas a la servidumbre.⁶⁷⁶

675 Para la cuestión de la esclavitud por albedrío libre las referencias importantes siguen siendo las de José Eisenberg, «A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno», *Análise social* 39, n.º 170 (2004): 7-35. También la publicación de Alfredo Storck, «The Jesuits and the Indigenous Slavery: a Debate over Voluntary Slavery in Brazilian Colonial Period», *Mediaevalia. Textos e estudos* 31 (2012): 67-80. Más recientemente, sobre el surgimiento de la misma problemática esclavista en áreas de evangelización jesuita como las Indias orientales véase Rômulo da Silva Ehalt, «Defesas jesuítas da escravidão voluntária no Japão e no Brasil», *Revista Brasileira de História* 39 (8 de abril de 2019): 87-107.

676 Según los datos recogidos por Leite, Caxa era natural de Cuenca. La penumbra sobre su comenzó a dispararse luego de su ingreso en la Orden en fecha de 1559, la primera noticia sobre él realmente. Posteriormente, se sabe que hizo en 1563 la travesía atlántica a la colonia. Unos dos años más tarde y una vez en Brasil Caxa se ocupaba de la enseñanza de casos relativos a la conciencia en Bahía, junto a también la enseñanza de teología ya en la siguiente década, para posteriormente seguir desempeñando diversas funciones en la Compañía, permaneciendo siempre vinculado a la ciudad hasta morir finalmente en 1599. Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil (Séc. XVI - O Estabelecimento)*, 65-66. Leite, *Monumenta Brasiliae IV*, LXXVIII-LXXIX.

No obstante, siendo conscientes que Caxa y Nóbrega contrapusieran visiones sobre la cuestión de la caída en la esclavitud de forma voluntaria en la colonia no fue un acontecimiento inédito, pues como modo de proceder se encontraba firmemente instituido en términos legales. Una esclavitud objeto de atención del derecho y la ética cristiana que ambos ignacianos trajeron a colación en sus exposiciones sobre el tema. Y de nuevo, en el caso de la *Mesa da Consciência e Ordens* como en el *Diálogo* estaba el futuro de la misión de la Orden en Brasil, o cuando menos un problema a solucionar en particular para el que había sido provincial. Aunque, en realidad, desde por lo menos las disputas con el obispo Sardinha acerca del uso de intérpretes que el derrotero sinuoso de la misión de la Orden estuvo siempre discutido, si bien en dicha ocasión simplemente con la muerte del prelado se despejó el camino para los jesuitas y su proceder. Con la esclavitud voluntaria no iba a producirse un resultado similar al afectar a la parte de la sociedad luso-brasileña que participaba de la práctica.

No se trataba el caso de la *Mesa da Consciência e Ordens* de un asunto puntual o de un debate solamente teórico entre los dos jesuitas, sino que respondía a una práctica problemática y socialmente viva en Brasil. Por lo que se sabe, Nóbrega ya en 1561 informaba al generalato en Roma de que el obispo D. Pedro Leitão permitía el rescate de esclavos de forma generalizada, un hecho que relejaba un inicio de reflexiones sobre las prácticas de esclavitud que conducirían al caso de la Mesa entre Caxa y Nóbrega. Roma por su parte transmitió las noticias del Nóbrega a Lisboa por ser concerniente a la *Mesa da Consciência e Ordens*.⁶⁷⁷ Comenzando con las informaciones y presiones de Nóbrega, la propia Corona se mostró interesada en las prácticas mencionadas para hacerse con mano de obra indígena, y sobre los abusos o no aparejados a las mismas. Las instrucciones remitidas a Brasil implicaban que:

677 Serafim Leite, *Novas páginas de história do Brasil* (São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1965), 120. Carta do P. Juan de Polanco por comissão do P. Diego Laynes ao P. Gonçalo Vaz de Melo, provincial de Portugal (respondendo unicamente as cartas de Nóbrega). Leite, *Monumenta Brasiliae III*, 541-545.

«Eu são informado que geralmente nessas partes se fazem cativeiros injustos, e correm os resgates com titulo de extrema necessidade, fazendo-se os vendedores pais dos que vendem, que são as coisas com que as tais venda podão ser licitas, conforme ao assento que se tomou, não havendo as mais das vezes as ditas coisas, antes polo contrario intercedendo força, manhas, enganos, com que os induzem facilmente a se venderem por ser gente barbara e ignorante».⁶⁷⁸

Requiriendo de sus representantes políticos y religiosos en Brasil tomar cartas en el asunto, incluyendo al obispo D. Pedro Leitão, al provincial jesuita Luís da Grã, el *ouvidor-geral* Brás Fragoso, el visitador, y por supuesto Nóbrega, que reflejaba el ascendente y peso de la Compañía en los asuntos de la América portuguesa para adecuadamente resolver. Y que mantuviesen a la Corona informada y contuviesen los desmanes de dichos *resgates* para hacerse con mano de obra, con la consigna de que establecer límites «[...] pera os tais injustos cativeiros se evitarem [...]».⁶⁷⁹ En Bahía tuvo lugar la junta para discutir las prácticas relativas a la enajenación mediante venta de hijos por padres o auto-venta, reunión a la que Nóbrega no asistió por hallarse en el lejano sur, y en la que se permitió la práctica siguiendo el parecer de Caxa.⁶⁸⁰

Sobre la intensificación de las prácticas abusivas que tanto captaron la atención de las autoridades, la causa más inmediata en este caso fue el contexto de guerra justa sin tregua con los indios caetés causantes de la muerte del primer obispo, y que dio rienda suelta a las prácticas esclavista de los colonos, «[...] a sentença contra o dito gentio dos caetés, que fossem escravos, onde quer que fossem achados sem fazer exceção nenhuma, nem advertir no mal que podia vir à terra». No solamente como un marco propiciatorio del cautiverio de indios, sino también por motivos de carestía y enfermedades.⁶⁸¹

678 Carta de D. Sebastião, rei de Portugal a Mem de Sá, governador do Brasil. Lisboa, agosto de 1566. Leite, *Monumenta Brasiliae IV*, 358-359.

679 Carta de D. Sebastião, rei de Portugal a Mem de Sá, governador do Brasil. Lisboa, agosto de 1566. Leite, *Monumenta Brasiliae IV*, 359.

680 Leite, *Novas páginas de história do Brasil*, 120.

681 Informação dos primeiros aldeamentos na Bahia, 363-364.

A pesar de que las autoridades revocaron el bando de guerra contra los caetés los colonos relataban los jesuitas no renunciaron a seguir acopiándose de mano de obra india mediante una «[...] manha não menos perigosa, assim para as consciências [...] indo-se pelos matos com resgates, onde os índios se iam esconder por fugir deles, e faziam com eles que se vendessem uns aos outros [...]». Al mismo tiempo con las dolencias y privaciones a partir de 1562 entre los indios empezar a venderse a sí mismos: «[...] muitos se vendiam e se iam meter por casa dos portugueses a se fazer escravos [...]». Un estado de desesperación por que se enajenaban: «[...] por um prato de farinha [...] diziam, que lhes pusessem ferretes, que queriam ser escravos [...]».⁶⁸²

Tal ambiente causa por la guerra con los caetés y sus consecuencias inmediatas llevaron a las autoridades de la colonia a consultar Lisboa a los organismos más pertinentes, el *Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens* en este caso, que si bien no dejaba de ser un organismo consultivo servía para encarrilar disputas como las relativas a la enajenación de los indios de sí mismos. Según Vasconcelos: «Houve grandes embaraços, e dúvidas de consciência, nos que comprarão os índios na forma acima referida. Recorreu-se a Lisboa ao Tribunal da Mesa da Consciência, e dele vinho a resolução seguinte: “Que o pai podia em direito vender ao filho em caso de apertada necessidade: e que qualquer se podia vender a si mesmo pera gozar do preço”».⁶⁸³

La única excepción impuesta por la *Mesa da Consciência* fue que los indios vendidos fuera de derecho «[...] por tios, e irmãos, e parentes que não tinham domínio sobre eles; determinou-se que os tales eram livres», aunque fuese matizado en realidad. Dichos indios, para evitar el «[...] dispêndio de suas almas, e não sem perigo da republica» podían permanecer sirviendo sus nuevos señores, siempre que se les comunicase su estado de libres, y los señores abonasen a los indios un salario. Si los

682 Informação dos primeiros aldeamentos na Bahia, 363-364.

683 Vasconcelos, *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do mundo, Livro terceiro da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, 26-27.

indios decidiesen escaparse al *sertão* los colonos podían ir en su busca y castigarles debidamente. También, los colonos con indios a su servicio adquiridos justamente o liberados tenían que proceder adecuadamente y no enajenarlos, cederlos, intercambiar o exportarlos fuera de la colonia. Si los colonos no aceptaban las anteriores estipulaciones aún poseían la posibilidad de, con respecto a los indios bajo su poder, «[...] dar aos que lhos venderão, sem titulo de domínio que tivesse sobre eles, e estes lhe tornassem o preço».⁶⁸⁴

El momento en que Nóbrega intervino en la polémica fue presumiblemente en 1567, un año en el que permaneció en el sur en las capitanías vicentina y fluminense respectivamente, momento que en el que recibió la noticia de que su parecer sobre el tema también era buscado por la Corona. De modo que posiblemente sus respuestas a Caxa se escribieron en el sur de Brasil. El texto del caso incluye tanto las afirmaciones de Caxa como la réplica de Nóbrega según la reconstrucción hecha por Leite.⁶⁸⁵ Leite plantea la posibilidad de que en realidad después de saber de la admisión de las prácticas por la junta de Bahía Nóbrega puso negro sobre blanco un primer escrito extraviado, una nota en el jesuita presentaba sus visiones y fundamentos jurídicos, y que a grandes rasgos se asemejaban a las respuestas conservadas en las fuentes. Según Leite, a la interpelación primera contestó Caxa en su momento con un razonamiento que disputó el antiguo provincial. En el segundo texto Nóbrega incluyó los razonamientos de Caxa que constituyen el documento final que se ha conservado.⁶⁸⁶

En los escritos de los dos ignacianos la semilla de la discordia intelectual entre ambos estaba vinculada a la lectura o sentido dado a la idea de necesidades para caer

684 Vasconcelos, *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do mundo, Livro terceiro da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, 27.

685 Véase el caso en Leite, *Monumenta Brasiliae IV*, 387-415. En Manuel da Nóbrega, Serafim Leite (ed.), *Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega, Opera omnia* (Coimbra: Universidade, 1955), 397-430. Y en Manuel da Nóbrega, *Obra completa, Edição comemorativa- 5º Centenário de Nascimento (1517-2017)*, Organização de Paulo Roberto Pereira (Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Edições Loyola, 2017). 337-362.

686 Leite, *Novas páginas de história do Brasil*, 120-121.

en la esclavitud, las categorías exactas de penurias que habían de producirse para proceder a la enajenación. Para el conquense, cuyo dictamen se manifestaba primero, era aceptable y legítimo los casos de enajenación de hijos por los padres, y de autoventas de individuos mayores de veinte años. Según Caxa, en las dos situaciones supuestas para proceder con licitud había la obligación de demostrar un estado de «gran necesidad» que justificase las enajenaciones. Al contrario, para el jesuita portugués la circunstancia de «extrema necesidad» era la que únicamente justificaba las ventas. Aunque los juicios de uno y otro parecían de matices o de más o menos condicionantes para certificar las prácticas enajenadoras, el abanico jurídico de las dos posiciones era complejo y variado.

Empezando por los razonamientos de Caxa, el jesuita aceptaba que un padre podía enajenar a su prole en circunstancias de extrema necesidad siguiendo las fuentes jurídicas, concretamente partía de *De patribus* presente en la recopilación del Código de Justiniano. Caxa, no obstante, recurría a la glosa de Bartolomeo Saliceto sobre el tema para extender la interpretación del derecho, buscando el «*Casus exceptus a regular extenditur ad similem et ubi eadem est ratio, idem debet esse ius*», o «la excepción a la regla se extiende a los semejantes, y donde el motivo sea el mismo, el derecho debe ser el mismo», para comprender también a enajenaciones que supusiesen gran necesidad, sin que hubiese una extrema necesidad solamente. Y sin que fuera tal una incompatibilidad con el derecho natural. En realidad, en la aproximación de Caxa, se abogaba por la cuestión de más que establecer jurisprudencia nueva o una legislación singular en el escenario indiano, de extender los fundamentos de la ley natural y administrarla o servirse de la misma ateniendo a la naturaleza de sus preceptos comunes a todo el orbe. En este sentido, además Caxa desarrollaba su exposición desde un enfoque de los argumentos de derecho existentes para fundamentar su posición favorable.⁶⁸⁷

687 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 337-338.

En lo que concernía a la segunda proposición que en verdad era la más enjundiosa, la auto-venta por parte de individuos, Caxa partió de que un individuo libre era propietario de su libertad y había que estimarlo como tal, que tenía *dominium* sobre él mismo. Caxa primero negaba el parecer del cardenal Cayetano que juzgaba que los hombres no eran señores de su fama y que ni siquiera bajo el peligro de tortura podía uno infamarse. Aunque no abunde en el porqué de que Cayetano se encontraba errado, Caxa fundamentaba en primer lugar su proposición a través del Génesis en el episodio de José quien compró la libertad de los egipcios al estar en extrema necesidad. Caxa consideraba que la enajenación o traspaso de la libertad en ningún momento eran contrarios al derecho divino, natural y humano en extrema necesidad. A continuación, el de la Compañía matiza la máxima latina de «*Non bene pro toto libertas venditur auro*», de que no equivalía que la libertad no pudiese ser evaluada o tasada pecuniariamente, idea que fundamenta en pasaje bíblico también y en Aquino. Al fin y al cabo para el de la Compañía si en extrema necesidad era posible estimar el valor de la libertad de forma táctica era un reconocimiento de dicha estimación.⁶⁸⁸ Caxa en su desarrollo de la inexistencia de barreras divinas, naturales o humanas a su posición favorable de la enajenación de uno mismo, diciendo que si bien la libertad era de derecho natural, no era porque precisamente la naturaleza oscilase en tal sentido, a diferencia del no dañar a otras personas, por ejemplo. Apoyándose en el «Doctor Angélico» y la *Suma teológica*, Caxa insistía en la idea de que en caso de la naturaleza no negase un asunto, en tal caso pasaba a estar autorizado, de forma que se infería que la esclavitud sin ser una cuestión natural tampoco contradecía la misma, y era una adenda humana introducida por provecho social para Caxa recurriendo a Aquino. Por otro lado, Caxa afirmaba que más allá de la ley natural o no, de acuerdo con el «Doctor Navarro» era permitido el enajenarse perenne o temporalmente sin problemáticas que emanasen del derecho divino o humano, en el *Comentario resolutorio de usuras* concretamente.⁶⁸⁹

688 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 338.

689 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 339.

Caxa lentamente iba moviendo su posición a la cuantificación material de la libertad de uno mismo, en otras palabras, que se traducía la permisividad de la proposición segunda del caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Caxa va intercalando argumentos o ejemplos presentes en la Sagradas Escrituras para consolidar su posición. Se suceden tres casos que en principio evidenciaban la licitud del enfoque de Caxa, comenzando con Rubén que se entregó como esclavo si mediar alguna necesidad de ninguna índole, y tampoco sin recriminación según Caxa para el que demostraba podía enajenarse a sí mismo. Al caso del *Génesis* con respecto a Rubén añadió Caxa de manera más importante el *Deuteronomio* y el caso del esclavo que una vez liberado podía tornar a vender su libertad para ser esclavo una vez más con solamente la voluntad del individuo en cuestión.⁶⁹⁰

La parte del caso de la *Mesa da Consciência e Ordens* correspondiente a Caxa continuaba con el jesuita desarrollando su posición profundizando en la alusión a antiguas figuras de peso en el campo de la teología Nicolás de Lira, y citando igualmente más veces a Aquino, para destacar la importancia de la voluntad de uno mismo para enajenarse como esclavo o la capacidad de decisión al respecto. Como mencionado a figuras contemporáneas del siglo como el «Doctor Navarro» y su *Manual de confesores y penitentes*, Domingo de Soto y su *De iustitia et iure* con el objetivo de conducir el debate al ámbito del albedrío o de la decisión de individuo, para probar que la enajenación personal estaba posibilitada por la jurisprudencia vigente. Así, sucesivamente a autoridades varias como Juan Duns Escoto el «Doctor Subtilis», comentarios de Ricardo de Mediavilla, y Pedro de la Palud, en la incansable posición de Caxa en favor de la enajenación de uno mismo. Y de los que sirvió el jesuita para añadir y resolver sin ser aventurado según él que tampoco resultaba imperioso el requisito de la persona dispusiese de los veinte años para el enajenarse. Aunque, el religioso aceptó el dictamen de la *Mesa da Consciência e Ordens* que había fijado tal requisito de los veinte años para poder enajenarse.⁶⁹¹

690 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 339-340.

691 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 340-341.

Después de finalizar los argumentos de Caxa, Nóbrega presentó su objeción y réplicas, en las que destacó el hecho que el hábito negro por no poner énfasis en desestimar los ejemplos o figuras importantes citadas por su hermano de orden en sí mismas, a las que Nóbrega por supuesto aceptaba en su validez. De hecho, hacía un empleo más amplio e intensivo también en el surtido de autoridades, en la medida que citaba una mayor cantidad de referencias y variadas para defender su posición en la disputa con Caxa.⁶⁹² Comenzaba Nóbrega su exposición a la luz del derecho de acuerdo con su palabras, afirmando que en las menciones dentro de las leyes aunque explícitamente no hubiese una referencia a la extrema necesidad, y se referenciase a gran necesidad, la interpretación pertinente o preciso de las palabras de las mismas era de extrema necesidad indudablemente.⁶⁹³ El de la Compañía aducía a través del Código de Justiniano con el que desplegaba su razonamiento también y decía ser central en dirimir la problemática, que la elocución o fórmula de la extrema necesidad era inexistente como tal. En el caso de Nóbrega recurría al capítulo *Qui filios distraxerunt* en el que exclusivamente nombraba el estado de «gran pobreza y la necesidad de comer». Y que la lectura universal realizada de la misma era de una indicación de extrema necesidad, incluyendo las autoridades que abordan sobre el tema. Para Nóbrega nada que no fuese extrema necesidad era suficiente para concurrir en la enajenación.⁶⁹⁴

Nóbrega fundamentaba su exposición procediendo a referenciar a autoridades en un elenco más extenso, que comprendía a Soto, Francesco d'Accorso, Dinus de Mugello, Andrea Alciato, y Diego de Covarrubias. También, Nóbrega que aludía de una manera más relevante a Aquino exponía que resultaba necesario en el supuesto de una oposición entre dos leyes naturales, o de la divina y humana con la natural, había que primar la más que tenía más solidez. Así que siguiendo al «Doctor Angélico» entre la ley de no apropiarse o rapiñar, por ejemplo, estaba en importancia o rango

692 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 343.

693 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 343-344.

694 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 343-344.

inferior que a la de conservar la vida. Así, uno estaba autorizado a enajenarse para salvaguardar su vida. No obstante, en la eventualidad de ser una enajenación de uno en favor de un segundo, ahora bien, Nóbrega hacía una interpretación altamente restrictiva. De esta forma, contemplaba dicha contingencia restringida de que alguno perdiese la libertad con el objetivo de que un segundo de ningún modo perdiese su vida en extrema necesidad obviamente, que resolvía la cuestión inicial de si un progenitor podía vender a su hijo. El jesuita afirmaba que «[...] a equidade da lei 2ª o achou na necessidade extrema do pai [...]» únicamente, y que incluso en tal supuesto las autoridades se esmeraron mucho en faena para defenderlo.⁶⁹⁵ Nóbrega en su alegato aprovechaba todavía para profundizar y referir a través de autoridades como Panormitano y Silvestre en la exégesis limitada de la idea de extrema necesidad trayendo a colación los casos de rapiñar, que para Nóbrega estaban justificados en extrema necesidad, y todo afuera de tal escenario «[...] logo é pecado y injustiça».⁶⁹⁶

Después de dicho razonamiento Nóbrega procedía al tratamiento de una lista de inferencias derivadas del mismo. Según Nóbrega en la resolución de la *Mesa da Consciência e Ordens* que permitía al progenitor vender su prole, hablando de «[...] o pai constringido de grande necessidade [...]», en realidad la Mesa lo hacía en la misma lectura que la ley 2ª homologando o leyendo la gran necesidad por extrema necesidad.⁶⁹⁷

La interpretación de Soto y *De iustitia et iure* que hacían los de la Mesa iba en la misma línea, de la permisividad de la enajenación en favor exclusivamente de la extrema necesidad o de la vida, afirmando Nóbrega que «[...] *casus exceptus firmat regulam in contrarium* [...]», que vendría a señalar que un caso excepcional establece una norma contraria. Para Nóbrega, la alusión a Saliceto como argumento de que la excepción a la regla se extiende a un caso similar donde se da la misma razón no rebasaba los límites establecidos de la extrema necesidad, de concurrir a la

695 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 344-345.

696 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 345.

697 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 345.

conservación del padre y su vida en esencia.⁶⁹⁸ Añadía Nóbrega en su colofón que las disposiciones de la Mesa no estaba el establecer una ley nueva en sus objetivos, haciendo efectiva su autoridad procedente de Corona. Porque además de que no había razón, si hubiesen afirmado que era suficientes causas que no fueran extremas tendría Nóbrega por injusta a la ley, si primase el beneficio individual de los luso-brasileños a la conveniencia o interés general. En la misma línea precisamente el jesuita criticaba la interpretación favorable a la práctica de la enajenación por ser en detrimento de los indígenas:

«[...] se eles ordenassem que bastasse qualquer outra necessidade, eu a teria por lei injusta por não ter as condições da boa lei, que diz o capítulo 4^a dist.: *Erit autem lex iusta et possibilis secundum naturam et secundum consuetudinem patris loco temporique conveniens, necessaria et utilis, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta*. Outrem poderá achar a tal ler e dizer que concorrem as sobreditas causas, mas eu de todas não vejo outra, senão dizer que é a favor dos portugueses e a eles proveitosa com total destruição da gente natural destas partes».⁶⁹⁹

Nóbrega continuaba su enfoque afirmando que las competencias de los de la Mesa nada más que se limitaban a explicar o exponer el derecho existente, y no como fuente de derecho como al parecer Caca pretendía. En lo que a la cuestión suscitada desde Brasil justamente comprendía e insistía el de la Orden que en su exposición la Mesa revelaba simplemente la ley bajo un prisma restrictivo. Para Nóbrega, en su crítica por otra parte estar la estela o seguir el parecer de una autoridad docta o en un determinado sentido no significaba la absolución de uno, aunque no era el caso de la Mesa o de las autoridades propias referidas que en ningún momento en la problemática se expresaban en términos laxos sobre la necesidad. En palabras del propio Nóbrega: «eles somente declaram o direito comum e não fazem lei nova, e falam pelas mesmas palavras, que a lei 2^a sobredita fala: nem faz a nosso propósito dizer que quem segue a opinião de algum doutor famoso é capaz de absolvição, pois

698 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 345-346.

699 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 346.

neste caso nem os senhores da Consciência nem outro nenhum famoso doutor o diz». ⁷⁰⁰

Después de la inferencia segunda retomar en la permutabilidad de gran necesidad por extrema necesidad en la intención de las autoridades doctas, en la inferencia tercera, el de hábito negro mostraba no menos que su estupor contra la afirmación de que la enajenación de progenitor a su prole era acorde a la ley natural en las eventualidades de no una extrema premura. Aduciendo en este sentido que Noé redujo a Cam a ser esclavo de los hermanos de este. Si la ley 2ª era explícita en su restricción de extrema necesidad se debió justo para de ningún modo contrariar o perjudicar la ley natural. Estaba en contra natura que los hombres dominen a los hombres, siguiendo el parecer de Soto en *De iustitia et iure* a su vez citando y fundamentándose en Gregorio Magno. ⁷⁰¹

Nóbrega, hay que destacar, era de un parecer que negaba la perspectiva vigente de Cam y sus sucesores malditos a la categoría de esclavos sin excepción, en una lectura de carácter legislativo vinculante desde el episodio de las Sagradas Escrituras. Dicha aproximación era disparatada para el parecer del jesuita tomando en consideración el caso de Esaú y Jacob, y que en ambos casos «[...] não fala desta maneira de escravos de que tratamos [...]». En realidad, era una expresión figurada que Caxa malinterpretó según Nóbrega:

«[...] declara em espírito de profecia a sujeição que uma geração terá a outra por via de bênção que lança, porque grande absurdo seria dizer ser toda a geração de Cam escravos das outras gerações *iure perpetuo*, como fora se dos tais escravos falara, maiormente que em vida deles nunca de tal sujeição e servidão estiveram de posse, antes Esaú foi mais poderoso em sua vida e mais rico que Jacob e nunca o serviu, antes fugia dele Jacob como aí aponta a glosa. E ainda que tal falara Noé, não prova Vossa Reverencia seu intento; que todos dizem que por culpa e delito se pode perder a liberdade, como cometeu Cam

700 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 346.

701 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 347.

contra seu pai, e que o podia castigar como pai e príncipe e rei que era sobre toda a geração sua, que era toda a gente que naquele tempo avia no mundo». ⁷⁰²

El jesuita en la cuarta inferencia que realizaba centraba su enfoque en las disposiciones de la *monitoria* de Bahía que se había de encargarse de encontrar solución a la problemática, y de la que eran participantes Mem de Sá, el obispo Leitão, el ouvidor-mor Brás Fragoso y el provincial Luis da Grã. Y que en su debate y posturas de que el progenitor estaba habilitado para enajenar a su prole, para hacer frente a un ambiente de gran necesidad. Una postura que para Nóbrega también implicaba que en la *monitoria* la lectura a realizar de gran necesidad era en su propósito y significado era la equivalente a extrema. Si la lectura era distinta a la de extrema necesidad, resultaría una posición comprometida de acuerdo con lo que la propia *monitoria* exponía y la Mesa, de que en los asuntos concernientes al derecho natural, divino y canónico era inaceptable cualquier modificación. La lectura errónea al entender del jesuita, de la *monitoria* en particular, causó dificultades: «Da qual determinação do senhor bispo com os mais, mal entendida pelos confessores e gente do Brasil, se abria a porta a muitas desordens que nisto são feitas». ⁷⁰³

Una vez completado su razonamiento hasta tal punto, Nóbrega pasaba a abordar el asunto según él *quid facti* en la inferencia quinta, así incorporando los hechos a la luz del derecho que había guiado su exposición hasta entonces, en palabras suyas para precisamente centrarse en la realidad de Brasil y raíz de la problemática de la enajenación. En este punto, como cabría esperar Nóbrega aceptaba como necesaria o era favorable la enajenación en estados en los que intercediesen circunstancias extremas, y establecía como ejemplo el caso de los indígenas adquiridos a los potiguares de Pernambuco en 1550, que frente al azote del hambre que padecían los progenitores se vieron en la tesitura de tener que enajenar a la prole, una situación en la que cayeron los mismos potiguares. Una situación que según Nóbrega también seguía produciéndose en fechas de final de la década 1560. Y que suponía en las

702 O caso da Mesa da Consciência e Ordens. Nóbrega, *Obra completa*, 347-348.

703 O caso da Mesa da Consciência e Ordens. Nóbrega, *Obra completa*, 348.

transacciones derivadas de tal fenómeno una práctica para hacer abastecimiento de esclavos legítimos.⁷⁰⁴

Hasta aquí, con todo, cualquier atisbo de legitimidad de la práctica o de su validez para el de la Compañía. En la inferencia sexta de su escrito el jesuita consideraba la afluencia de enajenaciones desde 1560 a los días de la disputa, en Bahía o por todo el litoral brasileño, eran inadmisibles, «[...] si pai algum vendeu filho verdadeiro! [...]» aseguraba de religioso. No estaban en un estado de hambre como los potiguares o de extrema necesidad. El argumento del acuciamiento grande del *resgate* para obtener víveres no era válido. Era posible resolver su situación sin enajenación de por medio recurriendo a servir temporalmente. Su necesidad aceptando que fuese grande era infrecuente que alcanzase cotas de extrema que validasen la enajenación.⁷⁰⁵

Nóbrega ponía en entredicho la práctica totalidad de casos en la colonia adicionalmente incidiendo en la realidad social de los silvícolas, pues como *pai* según el de la Orden los indios denominaban a casi toda su parentela, no habiendo observado genuino padre con lazo de sangre enajenar su prole de una forma independiente. Fuese quien fuese el enajenador, el legítimo *pai* o no realmente, era importante para Nóbrega señalar que la práctica estaba igual de adulterada o corrompida especialmente por el elemento luso-brasileño de la praxis enajenadora. Y que procedía la sociedad luso-brasileña conociendo su talante, como se decía desde el arribo de 1549, de forma coercitiva, o bien: «[...] com medo ou engano ou outros injustos modos que costumam de praticar as línguas e gente desta costa».⁷⁰⁶

Nóbrega frente a los actos enajenadores sin razón de ser en la colonia solicitaba en su inferencia que las autoridades tomasen cartas en el asunto. A la hora de alegar la obtención de los esclavos e inventariarlos, los funcionarios de la Corona debían de inquirir si el *pai* vendedor era el verídico, así como calibrar o evaluar la necesidad que

704 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 348-349.

705 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 349.

706 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 349.

causaba la enajenación. En caso de no actuar de esta forma mínima sostenía el jesuita que supondría una carga nueva para la conciencia, en sus palabras, «[...] porque doutra maneira não vejo como a salve na consciência». Todavía más, Nóbrega directamente recomendaba la nulidad o el no reconocimiento de la práctica de la enajenación del pai respecto de sus hijos, por ser más ajustado a su entender con el derecho natural, divino y humano, porque «[...] assim por evitar muitos males e pecados que os línguas com este pretexto fazem, porque, como é notório, quando vêm ao registro fazem dizer a um índio com medo tudo o que querem e faz a seu propósito».⁷⁰⁷

Nóbrega además comprendió la enajenación fuera de la idoneidad de la policía cristiana incluso si mediaba una extrema necesidad. Una práctica en desuso en la Cristiandad e inexistente en la sociedad indígena hasta su introducción por los colonos en tiempos de Duarte da Costa. Y una inexistencia llamativa precisamente también considerando su bestialidad en costumbres que, sin embargo, la ley natural les impidió su práctica:

«[...] todos confessam que na policia cristã não está em uso padre vender filho ainda que seja com extrema necessidade. [...] Sua Alteza pretende converter o Brasil [...] e fazê-lo político nos costumes, não vejo razão para se dever introduzir entre eles costume que nunca eles, sendo tão bárbaros como são, a lei natural do amor que tem aos filhos lhe permitiu praticar, senão depois que a perversa cobiça entrou na terra».⁷⁰⁸

Argumentaba Nóbrega para afirmar su posición crítica acudiendo al *Authenticum* para sintetizar su propuesta de observar completamente el derecho y aplicarlo a la realidad de Brasil: «*Quia vero et huiusmodi iniquitatem in diversis locis nostrae reipublicae cognovimus admitti quia creditores filias debitorum praesumunt retinere aut in pignus, aut in servile ministerium; aut conductionem, hoc modis omnibus*

707 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 349-350.

708 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 350.

prohibemus». Un extracto que mirando en el Nuevo portugués mostraba cómo la práctica enajenadora era antítesis a lo expuesto.⁷⁰⁹

Después de finalizar los corolarios o inferencias concernientes específicamente a la enajenación paterna Nóbrega pasaba a una segunda proposición relativa a la enajenación de los individuos mayores de veinte años de sí mismos. Comenzando por tratar los argumentos tocantes que se aprovechaban para su práctica y que Nóbrega de forma elaborada iría objetando su pertinencia. El de la Compañía al abordar la cuestión de que, si un individuo era detentor de sí mismo, en otras palabras, dueño de su libertad, desestimaba el carácter categórico o tajante de dicho razonamiento teniendo en cuenta particularmente el caso de Brasil. No desaprobaba como tal el *dominium* sobre sí mismo de los individuos, sino que ante la eventualidad de perder su libertad era necesaria una causa con validez:

«[...] respondo que ora seja senhor de sua liberdade ora não, que todos os textos, e doutores todos, contrariam a maneira como se vendem os da Baía assim mesmos depois que foram sujeitos, e é uma das maiores injustiças que no mundo se fez. E não se apegue tanto a dizer o que diz Navarro [...]; e se um é senhor de sua liberdade nem por isso a pode sem causa perder».⁷¹⁰

Así pues, Nóbrega no aceptaba la posición de Caxa o la interpretación que se derivaba de la misma de que un individuo haciendo uso de su libertad estaba facultado para desistir casi caprichosa o inmotivada de dicha libertad y enajenarse. Dicho individuo para Nóbrega por más libertad que tuviese precisaba el argüir la enajenación presentando su motivo de buen peso.

Después de su exposición inicial, Nóbrega desenfundó como con la enajenación paterna o una serie de corolarios o inferencias de la interpretación del derecho existente y a la luz de los hechos. En la inferencia primera entendía Nóbrega la ilicitud de las enajenaciones paternas o *motu proprio* de los indígenas. Nóbrega recelaba de todas las transacciones enajenadoras entre colonos e indios para la servidumbre a los primeros por parte de los segundos. Para él, los luso-brasileños en exclusiva fingían el

709 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 350.

710 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 350-351.

proceso de que un silvícola enajenaba su prole o sí mismo. Como forma de eludir la ley simultáneamente a engrasar los circuitos de mano de obra servil, empezando por los *línguas* que facilitaban el proceso. El del hábito negro decía que:

«Este corolário me convém provar, e não irei perguntar às línguas do Brasil, a quem Vossa Reverencia me remete, porque esses são as que têm feito todo o mal, mas perguntá-lo-ei a Vossa Reverencia e aos mais padres e irmãos que também são línguas e viram e veem pelo olho todo o que se faz: se as chagas que esta dor causou em seus peitos, e se as lágrimas, que por seus olhos saíram poderão falar, bastarão para prova sufficientíssima; [...] com os homens não há cousa que baste, veja Deus do alto e ponha remédio a tantas desordens».⁷¹¹

Nóbrega en su actitud de acusación con respecto a los excesos de las sociedades luso-brasileña, entendió la agudización de la enajenación en Brasil como resultante de los desmanes que acompañaron al sometimiento de los silvícolas por parte del gobierno general de Mem de Sá, sin crítica por supuesto a dicha sujeción como tal. El jesuita consideraba positivo la actuación de gobierno general, que «[...] sujeitou o gentio da comarca da Bahia e os fez meter cada um em ordem de vida, dando-lhe com toda moderação o jugo de Cristo, e baixo a soberba do gentio [...]». El problema para Nóbrega fue que «[...] começou logo a tirania dos injustos cristãos», con los colonos aprovechando el clima de pavor o temor existente entre los indígenas, así «[...] tiveram entrada para roubarem e assolarem toda a terra [...]». Conformando los constitutivos o elementos materiales de la problemática de la enajenación particular o paterna de los indígenas, que se fueron incrementando si cabe más con la resolución contra los caetés, que los luso-brasileños emplearon para permanecer en su praxis contra indios que siquiera eran caetés. Dicho realizar de injusticias sin algún tipo de coto fue acrecentándose hasta dar con la enajenación por parte de los luso-brasileños, una suerte de perfeccionamiento de sus excesos para con los silvícolas. De esta forma: «Depois de acabados os caetés, começaram a roubar e saltar; e, para escaparem à justiça, tiveram boa escapula em saberem que se permitia poderem-se vender como passassem de vinte anos por participar do preço; e, com lhes fazerem dizer por medo

711 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 358.

uma de duas ou que seus pais os venderam ou eles se vendiam de sua vontade, escapavam do registro».⁷¹²

Nóbrega en su corolario directamente enlazaba las prácticas enajenadoras con el proceso de dislocación de las sociedades indígenas. Cómo el azote que eran los colonos para los indios con sus ataques y despojo hizo que los segundos acabasen empujados hacia otros indios desde antaño antagonistas expirando muchos de los mismos, huyendo al *sertão* tierra adentro, e incluso algunos optando por el suicidio por hambre. Y que los luso-brasileños así pudieron dar con un fecundo medio para embaucar a los famélicos silvícolas: «[...] dantes deste tempo nunca se viu em toda a costa um vender-se a si mesmo, nem suas necessidades a isso obrigavam». Una práctica contagiosa muy rápidamente para el jesuita, desde el foco de Bahía que había visto a los indígenas políticamente sometidos o sin distinción entre indios aliados o enemigos. Nóbrega hablaba de «[...] muitas desumanidades [...]» y expansión de la enajenación «[...] onde o gentio tem qualquer sujeição ou obediência aos cristãos». Un hecho que no hacía sino exacerbar a Nóbrega en su razonamiento.⁷¹³

De la contundente interpretación de Nóbrega se desprendía que el consentir en la adquisición y el empleo de esclavos logrados a través de unas causas que no eran justas era sencillamente aceptar los argumentos de los colonos, como al parecer Caxa conscientemente o no hacía con su secundar de las dos fórmulas de enajenación en uso en Brasil. Era inadmisibles, o por lo menos debería serlo para Nóbrega, que atendiendo al contexto solamente con la voluntad en Brasil se pudiese uno caer en la esclavitud, y un signo de injusticia en los espacios del Nuevo Mundo portugués. El escándalo era más preocupante para el jesuita porque los desmanes enajenadores en su perjuicio aquejaban a los indígenas que habían entrado a la órbita política de Portugal con su sometimiento, y que entrañaba en el largo plazo un menoscabo a la misión de la Orden. Todos los acontecimientos enajenadores estimaba Nóbrega en su corolario que

712 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 358-359.

713 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 359-360.

armonizaba el derecho y los hechos, como diferencia notable con Caxa, eran inéditos y calificables de mal rescate por parte de los colonos:

«[...] considerada a perseguição passada, o medo e temor do gentio, a qualidade da gente tão bárbara, e ver que em nenhuma outra parte, onde cessam estas coisas, se não vende nenhum a si mesmo, e ver quantos enganos e modos ensinou a cobiça aos homens do Brasil; e se isto não basta, digam os nossos padres línguas com quantos toparam em confissões ou fora dela que livremente, sem temor nem outro injusto respeito, se hajam vendido. E pois somente em terra onde o gentio está sujeito se vendem a si mesmo, razão é de presumir ser a tal venda injusta e por tal condenada, maiormente quando não houvesse fome extrema a que a tirania não haja dado causa [...]».⁷¹⁴

Contrariamente a lo que pareciera a las *in crescendo* críticas del de la Compañía hacia los hechos transcurridos en Brasil, hay que insistir que Nóbrega en ningún momento rechazaba la esclavitud o la hacía absolutamente anatema en la colonia. Ni desde la llegada en 1549 ni entonces en su disputa con Caxa con el caso de la *Mesa da Consciência e Ordens* en la colonia portuguesa existió algo semejante a una disputa con respecto a la esclavitud y su legitimidad. Fuese ya en la metrópoli o en el Nuevo Mundo, y tanto desde la esfera jurídica como desde la teología el fenómeno de la esclavitud era aprobado. Incluso así, a condición de que fuesen observados las fórmulas o normas establecidas para el yugo en cuestión, y era el administrar o el servirse de dichas fórmulas el eje de las polémicas, que enfrentaban generalmente a los de la Compañía con la sociedad luso-brasileña. El jesuita en su inferencia deseaba que se siguiesen un cauce legítimos para hacerse con esclavos, una idea que argumentaba citando al «Doctor Subtilis» con su «*Servitus si debet esse iusta et principatus non tiranicus, etc.*».⁷¹⁵

El de la Orden en su inferencia segunda afirmaba que los indígenas enajenados por sí mismos o de forma paterna no deberían ser considerados esclavos, al ser la causa de la enajenación originada por los luso-brasileños y sus argucias. En cambio, los indios que se enajenaron a los potiguares y acabaron como esclavos de los luso-

714 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 360.

715 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 360-361.

brasileños eran unos esclavos legítimamente obtenidos, siendo la única excepción aceptada por Nóbrega, legítimos no por el intermediario o tratante indígena que los proveía. Al ser la necesidad de los indios vendidos provocada por razones ajenas a los colonos o la influencia de los luso-brasileños imperceptible: «[...] os que se venderam aos potiguares com fome, sem intervir engano, se devem ter por legítimos escravos, porque nenhuma razão há de presumir engano, pois é notório sua fome de que os cristãos não podiam ser causa por eles não terem sujeição alguma».⁷¹⁶

En su inferencia tercera, retornando a su crítica Nóbrega abordaba el caso de los indígenas empujados a la supervivencia por los colonos, a fugarse de su estado material de necesidad ocasionado por los segundos. Los indios desplazados o fugados obtenidos por los luso-brasileños con otros silvícolas enemigos de los primeros eran esclavos que tenían que considerarse ilegítimos. Su estado en el momento de su necesidad era el de «[...] terem já paz e sujeição [...]» gracias al gobierno general y especialmente por estar en proceso de *aldeamento* bajo las directrices jesuitas, con «[...] a tirania ser causa de todo seu mal [...]» según Nóbrega.⁷¹⁷

En su cuarto corolario Nóbrega seguía clausurando los huecos que podrían justificar el esclavizar indígenas al antojo de los colonos, específicamente con los indígenas ya convertidos. Uno podría pensar que los indios que decidieron fugarse por propia voluntad y optar por sí mismos a hacerse esclavos de los luso-brasileños eran esclavos legítimos, sin embargo, Nóbrega rehusaba tal vía, porque los indios a pesar de acceder o aceptar a la fe verdadera estaban en un estado de miedo de los luso-brasileños. Ni mucho menos era legítimo el hacerse esclavo para retornar a hábitos pasados en vista del esmero nulo de los luso-brasileños por el cuidado espiritual de sus esclavos que dejaban a los esclavos indios persistir en sus prácticas. O todo tipo de argucias inventadas desde la sociedad luso-brasileña que Nóbrega desmenuzaba:

716 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 361.

717 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 361.

«Nem outrossim os que se fazem escravos dizendo que os escravos são temerosos e tem medo o gentio deles por serem com seus senhores juntamente executores da tirania e sem-razão passada e presente, porque as tais razões e todas as semelhantes não são justas para um perder sua liberdade; e o mesmo digo dos que se vendem movidos do vício carnal e pecados que com as escravas dos cristãos cometem, as quais servem de anzol para prender e cativar os pobres índios».⁷¹⁸

Para finalizar, en su quinto y último corolario Nóbrega lanzaba su reprobación a los facilitadores por así decirlo que permitían la continuidad o consolidación de las prácticas esclavistas desarrolladas ilegítimamente. Nóbrega interpelaba a los confesores directamente a los que acusaba de descarriarse en caso de descargar a los colonos prácticamente de dicha esclavitud:

«Os confesores que absolvem aos que tais escravos possuem, se os não põem em sua liberdade perfeita e lhes pagam seu serviço, arbítrio de bom varão, ainda que eles não sejam os que os mal cativaram antes lhe custaram seu dinheiro na mão de outros cristãos [...]. Não vejo escusa ao menos que escuse de toda a culpa; porque assim eles como os penitentes devem e são obrigados a saber e examinar bem a maneira como farão feitos escravos os que compram, pois geralmente os mais são injustamente havidos».⁷¹⁹

Como balance parcial de esta segunda parte sobre Nóbrega habría que establecer unas ideas principales. Primero de todo, la importancia de los pasos del jesuita antes y después de 1549 en un igual rango. La primera condicionó y determinó en buena medida la segunda, y sin la influencia de su paso por Salamanca y Coímbra la capacidad de análisis de la realidad de Brasil hubiera sido distinta. En especial, para llevar a cabo la evangelización de las sociedades indígenas fue importante el legado universitario peninsular para no solo analizar, sino que también intervenir en la realidad que ante los ignacianos se presentaba. Y que a fin de cuentas era el propósito último del jesuitas y también de la Orden, por más desconcertante que este mundo indiano fuese. Además, esta intervención se haría partiendo de la herencia vitoriana, de diagnosis integral de los problemas enfrentados.

718 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 361-362.

719 O caso da *Mesa da Consciência e Ordens*. Nóbrega, *Obra completa*, 362.

A partir de 1549, Nóbrega se puede decir que inició una carrera misional entre los indígenas intensa y sometida a las circunstancias del momento. En los años iniciales el jesuita se destacó por una actuación muy similar a los tiempos montesinos y lascasianos, a los que podría comprarse. Nóbrega y los jesuitas durante la práctica totalidad de la década de 1550 pusieron su mirada furibunda en los colonos. A lo que acusaron de un amplio elenco de vicios como sus homólogos de la América española. El indígena era un ser sumido en la miserabilidad para sus ojos, y como tal la aproximación debía ser paternal para convertirlo. Un miserabilismo que nunca desapareció de la mente jesuita a la hora de tratar con los nativos, optimismo o pesimismo por delante.

Tomando a Nóbrega como referencia la presencia jesuita no fue inmóvil, espacial e intelectualmente hablando. Esta segunda cuestión se reflejó más claramente en las cartas y *Diálogo* de Nóbrega. Estas producciones explicitaban la reflexión constante de los jesuitas acerca de su propia labor, y sobre cómo llevarla a cabo. Esta meditación consecuencia de las circunstancias de la misión. Nóbrega se percató que no solo los colonos eran responsables de la evangelización fallida, sino que los propios nativos eran responsable en parte de esta. Como resultado de su crianza en la ignorancia. Y no de una naturaliza intrínseca como argumentaban los colonos que buscaban su uso como mano de obra según los de la Compañía. Este punto de defensa del nativo ante las apetencias de los luso-brasileños nunca fue desechado. Al fin y al cabo, todas las consideraciones de los jesuitas se hicieron de acuerdo con la meta espiritual de conversión de los indígena y reforma de los colonos. Esa finalidad de la conversión fue la que llevó a los de la Orden con Nóbrega como proponente a implantar el sometimiento y temor entre los indígenas. Y que en la lógica jesuita no eran elementos directamente partícipes de la conversión.

PARTE III

5. JOSÉ DE ANCHIETA (1534-1597)

Dejando a las espaldas a Nóbrega, si bien permaneciendo realmente en la misma órbita, y continuando en los personajes relevantes en la actividad evangelizadora en el Brasil del siglo XVI, las páginas sucesivas tratarán acerca de las andanzas o vivencias del cronológicamente segundo de los ilustres nombres en el Nuevo Mundo portugués de los jesuitas, José de Anchieta (1534-1597). Comenzando también con el advenimiento del jesuita peninsular a la historia, en este caso desde las islas Canarias de las que este era oriundo. Y el trasiego por uno de los reinos ibéricos, en esta instancia en el de Reino de Portugal. En Coímbra en su Colegio de las Artes concretamente, como con Nóbrega entre Salamanca y Coímbra. Una ciudad en la que se instruyó intelectualmente con un acervo acumulado después empleado en sus hechos misionales. También, todos aquellos episodios importantes en Portugal hasta poner viento a Brasil a la evangelización de los silvícolas.

Posteriormente, se abordarán las actividades de Anchieta en la América portuguesa y en particular su aproximación y testimonio del desarrollo evangelizador partiendo de sus diversas epístolas durante su estancia en Brasil, con su óptica parecida o no a las de Nóbrega. Tras la epistolografía, como con Nóbrega, se tratarán sus obras particulares según el género, empezando por la poesía y el *De Gestis Mendi de Saa*.

De entre la lírica la composición más sonada o trascendente de de la Compañía. Y que condensaba los acontecimientos y reflexión del ignaciano y la Orden. Seguidamente, se tratará la escritura en prosa del jesuita, seleccionando también de entre los distintos escritos los catecismos en tupí elaborados por Anchieta. Y por último el género del teatro, y las distintas obras producidas por Anchieta y sus cualidades más destacadas al servicio de la evangelización.

5. 1. LAS RAÍCES DE ANCHIETA

Parece oportuno dar comienzo al análisis de José de Anchieta con una necesaria relación sobre sus orígenes y trayectoria previas al punto de inflexión del viaje a la América portuguesa, acontecido en 1553 en el caso de Anchieta. Al contrario que con Manuel de Nóbrega y la escasez de unas fuentes tempranas antes de la fecha de 1549, ab initio con José de Anchieta justamente ocurre lo opuesto, puesto que su trayectoria fue objeto de una atención inmediata, y las noticias e informaciones sobre su vida en general abundan en cantidad. Y fueron casi tan contemporáneas al recorrido del jesuita por el Reino de Portugal y las tierras de Brasil durante la larga segunda mitad del siglo XVI.

Aunque las plumas interesadas en Anchieta durante el siglo XVI y XVII en este punto, por lo común miembros de la Orden también como las de Nóbrega, focalizaron también especialmente sus relatos en su estancia indiana a partir del parteaguas de 1553. Dejando en un relativo segundo orden los hechos previos a tal fecha de inflexión, y a su ingreso para misionar bajo las órdenes de la Compañía de Jesús, si bien los elementos fundamentales de su recorrido resultan ser bien conocibles, o bien deducibles según proceda, comparativamente incluso más que con Nóbrega.

En este sentido, las primeras biografías de Anchieta e interés por su figura partieron de las obras escritas por sus cercanos compañeros jesuitas en la evangelización de Brasil una vez fallecido el misionero. La primera de las tres producciones más importantes sin duda fue la de *Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta*, que podría considerarse una biografía con fuertes tintes de apología preparada por Quirício Caxa tan rápidamente como en 1598 para encomiar a un Anchieta fallecido precisamente solo un año antes. Seguida de la *Vida do padre José de Anchieta da Companhia de Jesus* del también jesuita asentado en Brasil y provincial Pêro Rodrigues, completada prontamente también, en su caso en 1607, y que dada la cercanía cronológica como la de Caxa se apoyó en los recuerdos en Brasil de quienes habían conocido al religioso o transitado con él Brasil, fuesen jesuitas o no.

Y más de medio siglo más tarde, las primeras semblanzas prosiguieron con la *A Vida do Venerável padre José de Anchieta* de la pluma del cronista de la Orden en la América portuguesa Simão de Vasconcelos, una obra preparada ya hacia el 1672 y con la que terminaba el ciclo moderno de sus semblanzas.⁷²⁰

Las biografías con respecto al jesuita en conjunto parecen primordialmente que fueron encaminadas para el lector de la Compañía como al ajeno a la Orden. Y hay fuertes señales de que fueron producidas como parte de demandas para la elevación formal del religioso en el altar de nuevo beato o santo. Además, hay que tener en consideración que las biografías jesuitas, las anchietanas en este caso para la provincia brasileña o mismamente las noticias sobre Nóbrega, u otras según el espacio misional con rangos universales de la Orden, no anotaban los hechos del biografiado, de sus ilustres, circunscribiéndose por así decirlo al registro únicamente. Igualmente, contribuían a un ensamblaje respectivo de la historia e identidad locales de la Orden. Dando una idea de continuidad entre la comunidad jesuita de la actualidad y la pretérita, en un momento en que la provincia de Brasil se había ya estabilizado entre 1549 y finales de siglo.

720 Para las biografías primarias de Caxa y Rodrigues véase la edición de Quirício Caxa, Pêro Rodrigues, y Hélio Abranches Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, Obras completas 13 (São Paulo: Edições Loyola, em convênio com a Vice-postulação da causa de canonização do Beato José de Anchieta, 1988). Para la biografía confeccionada por parte de Vasconcelos véase Simão de Vasconcelos, *Vida do venerável padre José de Anchieta da Companhia de Jesus, taumaturgo do Novo Mundo, na Província do Brasil: Compоста pelo P. Simão de Vasconcelos, da mesma Companhia, Lente de Prima na sagrada Teologia, Provincial que foi na mesma Província, natural da Cidade do Porto. Dedicada ao Coronel Francisco Gil d'Aravio* (Lisboa: Oficina de João da Costa, 1672). También existe una transcripción de la obra de Vasconcelos con un prólogo de Serafim Leite en Simão de Vasconcelos, Serafim Leite (prefacio), *Vida do venerável padre José de Anchieta*, Biblioteca popular brasileira 3 (Rio de Janeiro: Ministerio da Educação e Saúde, Instituto Nacional do Livro, 1943). Sobre el recorrido editorial sugerente de las biografías modernas durante el siglo XVII y su empleo para elevar a Anchieta a la santidad y su encuadre en los objetivos de la Orden véase Eliane Cristina Deckmann Fleck, «José de Anchieta: um missionário entre a história e a gloria dos altares», *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História* 41 (2010): 155-194. Y especialmente Camila Corrêa e Silva de Freitas, «Divulgar a biografia de um santo: os usos e as apropriações da figura de José de Anchieta no Brasil e na Europa (século XVII)» (Tese de Doutorado: Universidade de São Paulo, 2017).

Unas obras que vistas en conjunto buscaron, en definitiva, además de los hechos más importantes de la vida del jesuita, efectuar un énfasis en la edificación e ejemplaridad de su figura misional. Así como de su vocación en su labor misional, facilitando conversiones, realizando traducciones del tupí para la Compañía propiciando la aproximación a las sociedades indígenas, criticando en la trayectoria por igual tanto a colonos como indios, etc. Las biografías sobre el jesuita no dejaron de ser un alegato sobre la Orden y sus actividades en la evangelización. No en vano la *Vida do padre José de Anchieta da Companhia de Jesus* del provincial Pêro Rodrigues, en comparación más prolífica que la de Caxa, en paralelo a la semblanza de Anchieta propiamente comenzaba, e iba intercalando también, las actividades evangelizadoras de los de la Compañía en los *aldeamentos* destacando en este sentido que: «Não me parece que satisfaço a quem ler este tratado, com dizer em algumas partes dele, que os padres da Companhia ensinam aos índios a doutrina, sem declarar juntamente o trabalho e ocupações que com eles tomam [...], e o fruto que dali se colhe, assim no que toca ao conhecimento de nossa santa fé, como ao melhoramento de seus costumes». ⁷²¹

Una apología ciertamente esperable tanto como de una defensa o de una loa propia de la Compañía y sus actividades evangelizadoras, como de una respuesta en vista de las críticas existentes desde el elemento luso-brasileño con respecto a los *aldeamentos* y sus indígenas en control o poder de los misioneros de la Orden. Y tanto elogiando el cambio en la fe como en la modificación de hábitos por parte de los silvícolas. Rodrigues ahondó a más en el día a día en los *aldeamentos* y los cambios logrados más allá de la dimensión espiritual: «Vivem os índios por sua lavoura de mantimentos que plantam e semeiam, de caça, de pescaria e criações. As mulheres [...] vestem-se mui decentemente [...]. Os homens andam com o vestido que podem, [...] muitos deles se tratam à portuguesa, como soldados bem pagos [...]. Esta é a vida dos índios [...], mais de cinquenta anos a esta parte»; gracias a los pasos dados de las

721 Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 125.

figuras de Nóbrega como el precursor y en particular de Anchieta para su biógrafo. Unos ejemplos de un urbanamente vivir entre los indios para los del hábito negro, desde la agricultura o la labranza, el decoro, el rendimiento, etc. Y la asunción de conjugar la esfera espiritual y secular en las labores misionales de la Orden, con la utilidad que suponía la misión en los *aldeamentos* bajo los evangelizadores desde los días de Nóbrega hasta los de Anchieta.⁷²²

De todos modos, similarmente, tal como la ejemplaridad de la figura de Nóbrega fue resaltada por los que lo citaron en Brasil o Portugal, la de Anchieta siguió el mismo destino, si bien en una alta dosis apologética y de difusión, basculando entre la difusa línea de la hagiografía y la historiografía de las plumas de la Orden en ambos continentes. Después de todo, más o menos hagiográficas o historiográficas en su temperamento, unas fuentes que usadas en las biografías anchietanas más recientes permiten tener una idea clara de sus andanzas y el tratar de percibir sus pensamientos.

Igualmente, sea como fuere, antes de abordar los asuntos de la esfera misional y textual de Anchieta en el Nuevo Mundo hay que recuperar las líneas maestras de los biógrafos anchietanos sobre la vida del jesuita, y ante todo autor futuro de toda una serie de escritos en diferentes géneros. En este punto importante hay que apuntar que a la luz de tanta información resulta únicamente factible una concisa y hasta cierto punto selectiva estudio de la biografía, y la inmersa también producción literaria del futuro jesuita. A efectos de alumbrar los elementos definitorios, y el encaje de la figura y su obra una vez en Brasil. Acerca de Anchieta y sus acontecimientos individuales variopintos como tal la tinta historiográfica ha dirimido ya sus andanzas más importantes, o si todo esto fuera poco, en su caso ha bien disputado las distintas hipótesis o teorías sobre los mismos.

Dicho esto último, atendiendo al cuadro histórico trazado hace mucho tiempo por los estudiosos del religioso, el que pasó a ser reconocido como el «apóstol de Brasil» nació en 1534 en la localidad de San Cristóbal de La Laguna en Tenerife. Una

⁷²² Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 127.

localidad cuyos orígenes se remontaban a finales del siglo XV, siendo una de entre las tantas a través de la isla del Teide que se asomaba a el proceso de cambios en el paisaje isleño, de fundación pueblos y villas, caminos, puertos, etc. Anchieta nació en el seno de una familia bien acomodada, en los integrantes numéricamente nutrida, y perteneciente a la baja nobleza local y peninsular a la vez. En este aspecto, su origen bastante identificable socialmente con el de la noble parentela de Nóbrega en las aspiraciones y el estatus potenciales para él y la familia Anchieta que se esperaban. Y los tiempos, los de entre la década 1490 con la conquista definitiva de la isla hasta la vuelta del siglo y la década de 1530, en este sentido de constitución y estabilización de la sociedad tinerfeña instalada en el escenario de la expansión. Y bien análoga, no obstante, parcialmente en su marco a la realidad que se encontró el Anchieta misionero en el Nuevo Mundo en 1553 a lo largo de la costa de Brasil con el despegar el gobierno general luso-brasileño y la constitución social del Nuevo Mundo portugués. Un ambiente el de las islas y el naciente Imperio español en una continua expansión nada lejano también del de Nóbrega y la prosperidad del Reino de Portugal sus carreras constantes hacia las Indias orientales típicos del período manuelino y su sucesor. Y de la competencia imperial por lograr una supremacía en el ultramar.⁷²³

Por supuesto, amén del contexto expansivo marítimo como Nóbrega un marco también insistente de reformas religiosas y sus anhelos consecuentes de rescatar los

723 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 15-16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 61. De la multitud de también entre biógrafos más recientes para sintetizar a Anchieta, partiendo del siglo XX, tal vez cabe destacar sin ser minuciosos tres biografías cada una en un diferente idioma. Las obras en orden cronológico corresponden a las de Helen G. Dominican, *Apostle of Brazil: the biography of padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)* (Nueva York: Exposition Press, 1958), 1-16. La obra del jesuita Hélio Abranches Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 2a ed. (São Paulo: Ed. Loyola, 1980), 25-31. Francisco González Luis, *José de Anchieta: vida y obra* (La Laguna: Publicaciones del Excmo. Ayuntamiento de San Cristóbal de La Laguna, 1988), 21-80. Sobre los diversos entresijos genealógicos del jesuita más detalladamente véase Antonio Rumeu de Armas, «El linaje de Anchieta en la isla de Tenerife», *Anuario de Estudios Atlánticos*, n.º 53 (2007): 427-444. Sobre la realidad de la isla en los albores del siglo XVI véase Juan Ramón Núñez Pestano et al., *La ruta de las haciendas: un recorrido por el paisaje cultural de las antiguas haciendas vitícolas del norte de Tenerife* (La Laguna: Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2022).

principios de la fe para encaminarse a una religión de tiempos apostólicos, reordenar la institución eclesiástica, configurar un cuerpo social cristiano y espiritual, etc. Tantas veces insistido de enconadas refriegas en materia religiosa trabadas en el continente. Un ambiente en definitiva se podría fallar análogo del que acabó por ser su maestro y provincial en el Brasil.

Se sabe que José de Anchieta fue hijo de un tal Juan de Anchieta, un individuo al que se le sitúan sus raíces en la localidad de Urrestilla, en Guipúzcoa, y que al parecer se trasladó a las Canarias en busca de un nuevo futuro al abrigo de la expansión. Y era hijo también de Mencía Díaz de Clavijo, mujer perteneciente a la primera generación de nacidos en la isla tras su conquista. E igual de económicamente bien establecida y a la que se le presume una ascendencia entroncada precisamente con la élite conquistadora del archipiélago, y a la que igualmente se le adjudica una ascendencia conversa. Y todavía de la que se conoce que antes de casarse con Juan de Anchieta estuvo ya casada en unas primeras nupcias con el bachiller Nuño Nuñez de Villavicencio hasta la muerte de este en 1529.⁷²⁴

Anchieta por la parte paterna incluso estaba estrechamente vinculado con los Loyola del fundador de la Orden, más allá de la cercanía geográfica existente entre el castillo de Loyola en Azpeitia, por una parte, y de la sede los Anchieta emplazada en Urrestilla, por otra. En este sentido, vinculados a través de unas razones de parentesco y de vasallaje de los Anchieta con respecto a los Loyola durante el siglo XV. En general, manteniendo recíprocamente unas relaciones caracterizadas por la amistad tanto los Anchieta como los Loyola, aunque no faltaron disputas entre ambas familias durante tal siglo. Según los registros, atrayendo puntualmente los Anchieta el enfado combinado de los Emparan y los Loyola en 1435 con una alianza de los dos últimos contra los primeros, acción que indicaba al menos cierta ascendencia política de los

724 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 15-16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 61. Dominican, *Apostle of Brazil: the biography of padre Jose de Anchieta, S.J. (1534-1597)*, 1-16. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 26-32. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 21.

Anchieta en en la primera mitad de la centuria que generó recelo local. Con todo, en este ocase de un período tardomedieval tanto a los Anchietas como a los Loyolas se les sitúa en las guerras de bandos de la nobleza rural vasca entre los linajes de Gamboa y de Oñaz en el mismo campo, batallando concretamente en favor de los segundos.⁷²⁵

Posteriormente, se sabe que hacia mediados de siglo Martín García de Anchieta se casó con Urtayzaga de Loyola sellando así la unión de las dos familias. Al parecer, uno de los hijos del matrimonio fue el compositor y miembro de la corte de los Reyes Católicos Juan de Anchieta que a su vez tuvo un hijo llamado Juan también y que frecuentemente se confunde con el mismo, el progenitor del futuro jesuita. A pesar de que no constituya una preocupación importante a la hora de delinear las raíces de Anchieta, un necesario paréntesis en el caso atañe a las refriegas por así decirlo en términos historiográficos sobre la identidad del padre del jesuita que está abierta a la duda. Dejando de lado las posibles evidencias y contra-evidencias que las sustenten y sus abanderados respectivos.⁷²⁶

Sobre dicha filiación la primera teoría de que el progenitor de Anchieta fuese hijo natural del músico de la corte de los Reyes Católicos está bastante extendida. Una segunda identifica al progenitor del jesuita con un tal Juan López de Anchieta, un alzado contra la Corona en el contexto de la guerra de los comuneros, condenado primero a muerte por su sublevación y amnistiado gracias a la mediación del duque de Nájera. Como las historias de numerosos levantados comuneros desperdigados por el Atlántico, el Juan López de Anchieta de la segunda teoría se trasladó al archipiélago canario para pasar desapercibido. La tercera proposición apuntaba a que el Juan de Anchieta instalado en el archipiélago era escribano adscrito al juez Pedro Fernández de Reina, con el que viajó para al juicio contra Pedro Fernández de Lugo, el segundo

⁷²⁵ Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 15-16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 61-62. Dominian, *Apostle of Brazil: the biography of padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)*, 1-16. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 26-32.

⁷²⁶ González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*. 21-22.

adelantado de las islas. Una vez cumplida sus labores, Juan de Anchieta no retornó con su superior por razón haber conocido a su futura mujer.⁷²⁷

Por lo visto, Juan de Anchieta emigró a la Canarias, a Tenerife concretamente, hacia 1522 y se casó en torno a 1530 con Mencía Díaz, matrimonio del que el futuro jesuita fue el tercer hijo de un total de diez, el primero varón, aunque a Mencía Díaz se le atribuye un hijo y una hija de su primer matrimonio con los ocho restantes del segundo. Acerca de Juan de Anchieta, se sabe que se desempeñó de la misma forma que el progenitor de Nóbrega en la administración estatal, en este caso en el ámbito civil local, en calidad de escribano hasta su muerte en 1553 antes del viaje de su hijo a Brasil, por lo que ambos jesuitas procedían de la baja nobleza de servicio típica del período tardo-medieval y moderno temprano ibérico.⁷²⁸

Como con Nóbrega, la juventud temprana de Anchieta resulta difícil de conocer, si bien para Anchieta se señalan también un ambiente familiar religioso una formación en primeras letras consecuencia de la extracción y reproducción social familiar, y ese clima de fuerte vida municipal. La información al alcance permite concluir que durante este período la educación disponible en la isla correspondía a tanto enseñanza oficial como privada por así decirlo.

Existían un abanico amplio del que los Anchieta se beneficiaron, desde la política promovida por el cabildo o la Corte para sufragar bachilleres y maestros que enseñasen gramática, o tutores que las autoridades buscaban captar primero mediante determinados privilegios para que permaneciesen impartiendo su conocimiento en la isla, extensible al archipiélago en conjunto. Bajo la batuta de su familia Anchieta fue receptor de tal sistema, siendo su primer mentor el bachiller Juan Gutiérrez, y que bajo su orientación obtuvo el saber necesario sobre griego y latín, así como tampoco se

727 Sobre los detalles de los diferentes argumentos del tema y sus representantes véase González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*. 22-31.

728 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 15-16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 61-62. Dominian, *Apostle of Brazil: the biography of padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)*, 1-16. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 26-32.

puede descartar la instrucción en las cercanas escuelas de los dominicos. En dicha juventud, Anchieta ya entre conocimiento o los libros fue donde comenzó a distinguirse como uno de los mejores alumnos. El futuro jesuita empezó en este sentido a despuntar en su composición y en el dominio del latín, mostrando cómo poseía capacidad para convertirse en un individuo culturizado, al mismo tiempo que útil para los posibles de la familia y su estatus en la sociedad, y que obligó a pensar tal perspectiva.⁷²⁹

5. 2. LA FORMACIÓN EN PORTUGAL DE ANCHIETA

No resulta sorprendente la importancia otorgada a la cuestión de la educación entre las generaciones más jóvenes, o *pueris*, sea entre Anchieta o antes con Nóbrega, al fin y al cabo, el período tardomedieval y moderno temprano fue un tiempo de esmero e interés para su instrucción, a tenor de la producción literaria al respecto, con Erasmo como ejemplo paradigmático. Y su célebre *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, o *De cómo los niños han de ser precozmente iniciados en la piedad y en las buenas letras* de 1529. El ámbito familiar y el entorno social inmediato representaban ambientes en los que circulaban o se obtenía enseñanzas y prácticas dirigidas a lograr saber, y pese a que las repercusiones sean intrincadas de valorar, el panorama fue de aceptación progresiva de la importancia de la cultura en general y la formación en particular. Desde un nivel personal, así como de grupo. Los acicates para proseguir en la enseñanza y formación fueron mutables, sin embargo, era esperado que resultase en rendimientos para el entorno familiar y social inmediato, y las

729 Sobre la posible educación que recibió el futuro jesuita en las islas antes de emprender el viaje a Portugal véase Manuela Marrero Rodríguez, «La enseñanza en Tenerife en la época de José de Anchieta», en Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, coord. Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000), 875-883. También hay alusiones a las primera andanzas educativas de Anchieta en Dominican, *Apostle of Brazil: the biography of padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)*, 1-16. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 26-32. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 71-75.

enseñanzas y talentos habían de aplicarse en consecuencia. Sea lo que fuere, la educación desplegó posibilidades para individuos con aspiraciones, que condujese a un estado terrenal más conveniente, encumbrado enteramente o en ascenso simplemente cuando menos.⁷³⁰

En este sentido, una formación intelectual que se decidió por la familia sería complementada viendo el potencial del futuro «apóstol del Brasil» con su acceso a la Universidad de Coímbra. A fin de cuentas, el conocimiento intelectual fuera del alcance local, muy constreñido siempre pese a las apuestas de las autoridades, tenía que lograrse más arduamente. Una decisión la de optar por una formación en Portugal y no la metrópoli difícil de explicar dejando de lado la obvia propensión de Anchieta al estudio que impresionó a su círculo más cercano, con el mundo universitario como una salida natural. Probablemente, tratándose de razones sumadas y sin que se descartasen o relegasen las unas a las otras. Y que podía tanto incluir motivos relacionados con la ascendencia cristiano-nueva que se le acostumbra a presumir por parte materna al jesuita, con lo que Portugal ofrecía una forma idónea de eludir los controles de acceso a las universidades castellanas, tanto para Anchieta como para su hermano Pedro Núñez. O por la propia atracción que generaba Coímbra por sí misma como universidad refundada por la Corona de Portugal bajo Juan III en la década de 1530, ofreciendo una expectativa de desarrollo intelectual nada desdeñable, haciendo el camino inverso a Nóbrega dado el clima nuevo en el Reino de Portugal. O incluso la simple cercanía de Coímbra con las islas respecto de las demás universidades peninsulares.⁷³¹

730 Sobre el asunto de la importancia puesta en la cuestión educativa en el período véase Jeroen J. H. Dekker, *A Cultural History of Education in the Renaissance* (Londres; Nueva York; Oxford; Nueva Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2020). Y Cruz, Jo Ann Moran. *A Cultural History of Education in the Medieval Age*. Londres; Nueva York: Bloomsbury Publishing, 2023.

731 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 15-16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 61-62. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 81-83.

Se encontró una ciudad bulliciosa como la de Salamanca. Un elemento igual de importante a la posible excelencia o solidez académica fue el clima intelectual, así como político o social, en el que se daba lugar dicha educación. La Coímbra de mediados del siglo XVI a la que llegó Anchieta, y antes Nóbrega, como ciudad estaba también transición. La población pasó rápidamente desde 1527 de un asentamiento con diversos puntos vacíos dentro del recinto amurallado a urbanizarse casi completamente. No era una exageración que desde la década de 1530 a la dicha económica de Portugal se le sincronizó la fortuna intelectual del Reino desde el ámbito estatal al local, con una luz propia sin estar a la sombra de universidades como la parisina o las del conjunto peninsular.⁷³²

Cualquiera que fuese el motivo real de seleccionar el Reino de Portugal para formarse, y no existe avenencia entre los biógrafos del jesuita. Anchieta finalmente fue a Coímbra en 1548 en una fecha indeterminada de la segunda mitad del año, y en compañía de su hermano Pedro Núñez (el hijo del primer matrimonio entre Mencía Díaz y Nuño Nuñez y que a su vez ingresó en la Universidad de la urbe ante de seguir con una vida eclesiástica también). Anchieta, por su parte, permaneció en la ciudad del Mondego hasta el viaje de 1553, y en su caso accediendo no la Universidad, sino al Colegio de las Artes finalmente inaugurado al público el mismo 1548. Y que cuyo establecimiento junto a la transferencia de la universidad a Coímbra representaba un intento de alumbramiento cultural, de preparación humanística y filosófica de sus alumnos para favorecer el saber y la propia Universidad en cuestión como se ha venido insistiendo. A imagen y semejanza el Colegio de las Artes en este caso del Colegio de Santa Bárbara en París o del Colegio de Guyena en Burdeos. El Colegio de las Artes para su desarrollo en este aspecto fue encargado justamente primero a intelectuales tanto de dentro de Portugal como venidos de fuera del Reino. En especial

732 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 15-16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 61-62. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 81-83. Para un cuadro de la ciudad en los tiempos de los dos jesuitas véase el estudio de António de Oliveira, «Coimbra, cidade, nos meados do século XV», en Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, 139-176.

bajo la batuta del humanista y pedagogo André de Gouveia, antagonista y sobrino del también célebre Diogo de Gouveia. André de Gouveia había dirigido el Colegio de Santa Bárbara y entonces dirigía el Colegio de Guyena. Ambos colegios en los que acumuló su prestigio para ser llamado por la Corona para el Colegio de las Artes conimbricense. Aunque, el *Colégio* rápidamente pasó en 1555 de las manos de humanistas reformistas como Gouveia a la dirección de la Compañía de Jesús.⁷³³

Con Gouveia como una comitiva cuantiosa vinieron nombres distinguidos y prestigiosos a Coímbra con los que Anchieta coincidió temporalmente, como João da Costa que había sido rector da Universidad de Burdeos y el humanista escocés George Buchanan, o el también humanista Diogo de Teive. Así que el canario se encontró en este sentido un selecto grupo de docentes, de los más capacitados del tiempo, nada envidiable a los demás centros europeos a los que no hubo que justamente acudir. No obstante, pese a las expectativas puestas en el Colegio de las Artes la institución arrancó con el faccionalismo entre los profesores de la institución, acentuado tras la muerte de su rector André de Gouveia en 1548. Un hecho que condujo a conflictos entre los mismos, e incluso desembocó en acusaciones de herejía teniendo en cuenta el clima religioso enrarecido, con la consecuente intromisión de la Inquisición, que investigó a los propios João da Costa, George Buchanan y Diogo de Teive. Si bien, la Corona acabó interviniendo en el *Colégio* para enderezarlo doctrinalmente hablando. El conflicto no dejaba de ser la traslación de las pugnas entre los profesores bordigalnses cercanos a André de Gouveia y su línea más erasmista de reforma católica, y los cercanos más a la inmovilidad parisina de su tío Diogo de Gouveia. Tampoco ayudaba el medio nuevo intelectual, político y religioso en el que se hallaba el Portugal, de finalización del flirteo inicial con el humanismo que había llevado a la

733 António Lopes, «A educação em Portugal de D. João III à expulsão dos Jesuítas em 1759», 19-20. Baste recordar que en aquel tiempo Portugal acusaba la falta de corporaciones formadoras al mismo potencial de las demás potencias del continente. Las oportunidades de una educación de carácter humanista estaban circunscrita a la alta nobleza que disponía de los medios necesarios para bien pagar preceptores foráneos, o bien mandar a sus miembros al exterior del Reino. Con el añadido de que en asuntos educativos la institución principal, la Universidad de Lisboa, le faltaba excelencia en su formación.

Coímbra culta. Un clima más enrarecido entre las dos reformas religiosas tocando la mitad de siglo que tuvo como colofón también un cariz en contra las corrientes humanistas todavía vigentes, con efectos de inclinación a la beligerancia comenzando en el propio Portugal.⁷³⁴

A pesar de las turbulencias, el hecho importante era que las corrientes humanistas y renacentistas acabaron por afluir desde luego en los reinos ibéricos desde los centros de emanación, consecuencia natural de las conexiones y circulaciones entre los territorios, y que no solamente España se benefició. Portugal a pesar de su carácter geográfico periférico a primera vista, alcanzó a través de los auspicios de la Corona y Coímbra, urbe núcleo del humanismo en la centuria XVI. Resultaba manifiesto que la Corona de Portugal ansiaba para el Reino una imitación de los procedimientos seguidos al otro lado los Pirineos.

El primer *regimento* del Colegio de las Artes, concedido en 1547, le daba autonomía total al Colegio respecto de la Universidad de la ciudad, y le ofrecía una exclusiva en los *studia humanitatis* dentro de la urbe. Las directrices iniciales del Colegio de las Artes por la Corona mostraban los principios y las disciplinas a instruir

734 António Lopes, «A educação em Portugal de D. João III à expulsão dos Jesuítas em 1759», 19-20. Fernando Taveira da Fonseca, «O Colégio das Artes e a Universidade», en Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, 539-555. Fernando Taveira da Fonseca, «As artes no Colégio e na Faculdade (Coimbra: 1535-1555)», *Revista de história das ideias*, n.º 32 (2011): 51-80. Sobre la empresa reformista de la Corona juanina véase Maria Paula Dias Couto Paes, «De Romatinas a Christianitas: o Humanismo à portuguesa e as visões sobre o reinado de Dom João III, O Piedoso», *Varia Historia* 23 (diciembre de 2007): 500-514. Y Buescu, *D. João III*, 226-239. La década de 1540 y su avance vieron el ascenso de intelectuales de disposición más rígida o tradicionalista en sus postulados como António Pinheiro. Buescu, *D. João III*, 259-261. Para un cuadro diverso del siglo humanista en el Reino véase Maria Berbara y Karl A. E. Enenkel, *Portuguese Humanism and the Republic of Letters* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2011-2012). También, Américo da Costa Ramalho en los estudios recopilados del mismo, en Américo da Costa Ramalho, *Para a história do humanismo em Portugal* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013). Amanda Cieslak Kapp, «Reformas religiosas em Portugal do século XVI: protestantismo e humanismo erasmista nos autos da Inquisição», *Revista Escritas* 7, n.º 1 (2015): 211-229. Amanda Cieslak Kapp, «A “heresia luterana” em Portugal dos Quinhentos: ecos do humanismo e e das Reformas religiosas», *Temporalidades* 8, n.º 3 (2016): 23-46.

y su importancia. Se especificaba que debía haber «[...] no dito colégio dezesseis regentes, a saber: dois para ensinar a ler e escrever, declinar e conjugar; e oito para lerem gramática, retórica e poesia; e três para o curso das artes; e os outros três para lerem hebraico, grego, e matemáticas». El Colegio además daba la bienvenida a todos sus alumnos sin discriminación socioeconómica alguna, puesto que los estudiantes «[...] no dito colégio [...] não tenham outro cuidado senão de aprender». Teniendo en cuenta la enseñanza humanista, el Colegio buscaba preparar a sus discípulos para una cota de latín elevada, orientando a los mismos en su aprendizaje hacia adquirir los fundamentos gramaticales para después progresar en la la lírica y retórica. Aunque, la comprensión del latín no dejaba de en realidad ser una parada más preliminar que última en el camino educativo, en el propio Colegio y en la Universidad de Coímbra propiamente. También, en un clima de disciplina intensa en lo que atañía al ámbito académico, así el propio André de Gouveia en los estatutos del *Colégio* estipuló que «[...] el primer fundamento de lo mejor de toda escuela es la propia disciplina escolar [...]».⁷³⁵

Había que observar de acuerdo con los estatutos un conjunto extenso de normas por parte de los estudiantes para favorecer la enseñanza. Desde la respetabilidad en la vestimenta, la esperable de un sabio. La prohibición de armas en el recinto. El no deambular por las salas, e ir rápidamente a las clases, manteniendo silencio a la espera del profesor. Estar al tanto de los toques de campana, asistiendo todos los días a las clases a impartir, también en los días festivos en los que acostumbraba a haber formación. E incluso en el día que fuese de reposo, había que a posteriori a la cena reunirse para debates públicos. La no habla en la lengua vernácula. Acerca del horario en el *Colégio* todos los días los profesores habían de iniciar sus clases ordinarias a las

⁷³⁵ Véase las disposiciones del primer *regimento* del Colegio de las Artes en Antonio José Teixeira, *Documentos para a historia dos Jesuitas em Portugal* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1899), 4-11. Los reglamentos adicionalmente revelaban el tipo de experiencia vital esperable en el *Colégio* para sus estudiantes. Por supuesto, aprender en la institución resultaba altamente riguroso, con un horario a tal efecto enfaenado para los estudiantes, y escasos márgenes para el esparcimiento. Sobre el día a día en el Colegio véase Teixeira, *Documentos para a historia dos Jesuitas em Portugal*, 32-40.

ocho de la mañana y finalizar a las once, excepto en los tres meses de junio, julio y agosto, en que, a causa del calor, las clases empezaban a las siete de la mañana y terminaban a las diez, y entre las tres y seis, con un total de seis horas de clase ordinarias. Aunque los alumnos luego de la comida al mediodía y la cena por la noche tenían un lapso de descanso, y pese a no estar en aulas, era de confiar que perseverasen y repasasen en las lecciones tenidas, y afanarse en las actividades asignadas. Tal vez, y no resulta sorprendente, era que entre tanto ajetreo educativo cotidianamente no estaba descuidado el elemento de la fe para los estudiantes, fuese las misas diarias empezando el día, o demás festividades religiosas de acuerdo con la ocasión.⁷³⁶

Anchieta, además de en sus días en Coímbra aprender rápidamente el idioma portugués en ese aire de disciplina y conocimiento, en su estancia conimbricense siguió destacándose por su conocimiento profundo de latín, una lengua a través de la que empezó a componer ya sus primeras producciones en lírica y prosa. Distinguiéndose igualmente como uno de los estudiantes más versados de su clase en la poética. El lagunero de acuerdo con los relatos se le sitúa en las aulas más aventajadas en el estudio de la gramática, dividida en clases de menos a conocimiento a más, esto es, en diez clases, un procedimiento también que se acomodaba así a las competencias de los conimbricenses.⁷³⁷

En tal sentido, Anchieta era conocido pronto a ojos de sus compañeros como «el canario de Coímbra», según sus biógrafos coetáneos y recientes. De los compañeros próximos a Anchieta en este momento destacaron Jorge de Ataíde y Pedro Leitão, ambos futuros eclesiásticos de altas esferas, el primero en la metrópoli, y el segundo como obispo de Brasil sucediendo al infortunado obispo Sardinha. Y que difundieron la información de un Anchieta entre los mejores de su clase y su facultad para

736 Teixeira, *Documentos para a historia dos Jesuitas en Portugal*, 32-40.

737 Caja, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 15-16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 61-62. Dominian, *Apostle of Brazil: the biography of padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)*, 1-16. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 26-32. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 84-89.

caligrafiar y declamar en prosa y verso que le valieron su apelativo referido. Por otro lado, tales testimonios no resultan distantes de la realidad en la medida que el conocimiento profundo del latín y el pasado grecorromano si hizo más tarde visible con sus dos grandes obras poéticas, el *De Beata Virgine Dei Matre Maria* y el *De Gestis Mendi de Saa*. Empero, no todo el tiempo del lagunero se dedicó a estudiar. También, en la ciudad del Mondego los biógrafos de Anchieta, de la época o posteriores, distinguen una etapa de intensificación de la piedad del lagunero y de meditación de la figura, alimentada también por la propia atmósfera de una decadencia moral existente en los círculos estudiantiles de Coímbra.⁷³⁸

En su estancia de Coímbra, Anchieta comenzó a experimentar un proceso de búsqueda introspectiva más allá del conocimiento, hacia una vocación interna a la fe, hasta acabar llevando a cabo voto de castidad ante la Virgen en la Sé Velha, la Catedral de la ciudad a la que había entrado en uno de sus paseos por la urbe de afán exploratorio de sí mismo. Un hecho al que sin duda contribuyó la atmósfera piadosa que se experimentaba en Coímbra. Y mostrando inclinación por entrar en alguna de las órdenes religiosas de la urbe, finalmente optando por la Compañía de Jesús, que tenía presencia en Coímbra. Hay que recordar, desde el 1542, contando incluso con un noviciado en la ciudad. Sobre los motivos del ingreso en la Compañía como con Nóbrega en verdad no hay explicación evidente en primera instancia y las causas esgrimidas proliferan entre todos los biógrafos anchietanos, sobresaliendo el atractivo misionario que ofrecía la Orden que le hizo ingresar en la misma de una forma rápida, acontecimiento llevado a cabo el 1 mayo de 1551.⁷³⁹

738 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 15-16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 61-62. Dominian, *Apostle of Brazil: the biography of padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)*, 1-16. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 26-32. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 84-89.

739 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 15-16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 61-62. Dominian, *Apostle of Brazil: the biography of padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)*, 1-16. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 26-32. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 89-92.

De todas formas, Anchieta siguió con sus estudios en el Colegio de las Artes incluyendo ahora filosofía, formación compaginada con las prácticas desarrolladas fruto de su vocación religiosa dentro del Colegio de las Artes. Con un Anchieta al que los testimonios sitúan entre ayunos, misas y Ejercicios Espirituales. Y que al final en 1552 causaron al jesuita, de por sí de constitución débil, caer en la enfermedad, poniendo en el proceso cesura en sus estudios, con una aflicción ósea en su columna vertebral que le irían a acompañar para el resto de su vida, y que todavía resulta ser objeto de polémica la raíz de dichas dolencias. Cualesquiera que fuesen los detalles de esta en realidad fue lo suficientemente grave como para poner en riesgo la carrera del novicio dentro de la Orden.⁷⁴⁰

Al tratarse de una condición seria para el jesuita los médicos recomendaron como posible cura el traslado de Anchieta para el Brasil dado el buen clima del que se disfrutaba de la colonia. Una decisión que contempló el provincial portugués que se decantó finalmente por dicha opción, y atendiendo también a la voluntad de Anchieta para el dedicarse a la actividad evangelizadora entre las sociedades indígenas del Nuevo Mundo portugués. Así transformándose la enfermedad de un obstáculo casi terminante a ocasión para continuar en la Compañía y su misión.⁷⁴¹

Por último, empero no menos importante, al tiempo que Anchieta estaba en Coímbra convaleciendo desde la misión de Brasil se informaba de la necesidad de más misioneros para la colonia. El 8 mayo de 1553 la flota que portaba el segundo gobernador Duarte da Costa levó anclas al Nuevo Mundo, en la que Anchieta llegaría en julio del mismo año desembarcando en la Bahía de Todos los Santos como el

740 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 15-16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 61-62. Dominican, *Apostle of Brazil: the biography of padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)*, 1-16. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 26-32. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 92-95.

741 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 62-63. Dominican, *Apostle of Brazil: the biography of padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)*, 1-16. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 26-32. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 92-95.

refuerzo y la respuesta a las demandas de los ignacianos establecidos ya en la colonia.⁷⁴²

5. 3. LA MISIÓN JESUITA LLEVADA Y VISTA POR ANCHIETA EN BRASIL (1553-1597)

La actividad de Anchieta en la América portuguesa comenzó como resulta bien sabido tras su llegada en 1553 en el área de São Vicente, un paraje al que se desplazó con bastante celeridad desembarcado desde la ciudad de Bahía. Para participar en el plan de establecimiento de la aldea evangelizadora de São Paulo de Piratiniga, o igualmente calificable de ensayo primero de *aldeamento*, fundación que incluía el *Colégio* jesuita. Una apuesta la del asentamiento que deja atrás del patrón de establecimiento y evangelización eminentemente costeros perseguidos hasta la fecha por la Compañía. Y que, en la mente jesuita, de Nóbrega y sus hermanos, espacialmente suponía acercarse directamente a sus objetos de predicación, los indios, y alejarse también de los colonos.

Anchieta que siguió el parecer casi universal de los misioneros dirigidos por Nóbrega en Brasil consideró razonable en este sentido el dejar atrás a los colonos establecidos. Así, resolviendo que «[...] porque se fazia nos portugueses menos fruto de que se devia [...]» las actividades efectuadas por la Compañía. Siendo en la recurrente sinfonía anchietana todos los luso-brasileños censurables en su disposición a modificar sus comportamientos sociales como largamente venía sucediendo desde 1549. Y paralelamente a través del centro de Piratiniga con los indios, en cambio, se conseguiría un punto para la expansión misional, puesto que «[...] se abriu por aqui a entrada a inúmeras nações, sujeitas ao jugo da razão». En otras palabras, se abría la posibilidad de acceder al *sertão* también ante los jesuitas para evangelizar sin

742 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 16. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 62-63. Dominican, *Apostle of Brazil: the biography of padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)*, 1-16. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 26-32. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 95-96.

influencia directas de los colonos, y aparentemente más proclives a recibir el proselitismo de jesuitas por su potencial de razón más visible. Y comenzaba el análisis de las causas de desarrollo óptimo o no de la predicación, especialmente enfatizando los obstáculos relacionados con la no progresión.⁷⁴³

Antes de contemplar la perspectiva sobre la predicación de Anchieta, en Piratiniga, el evangelizador jesuita en su dilatada carrera misional de casi medio siglo se hizo cargo de mantener engrasada la circulación epistolar con la metrópoli y Roma. Bajo las órdenes de Nóbrega, y con la correspondiente edificación e información a sus distintos destinatarios transatlánticos. También, Anchieta después de acomodarse en el sur no tardó en aprender la lengua nativa tupí, convirtiéndose en el intérprete más preparado de la Orden al respecto, cuyo resultado fue el *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, convertida pronto en imperativa por la Orden, y método principal a la hora de aprender tupí por parte de los predicadores con destino Brasil.⁷⁴⁴

743 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 16-17. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 63. Carta cuatrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre de 1554. José de Anchieta, Hélio Abranches Viotti (ed.), *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 2a ed. Obras completas 6 (São Paulo: Edições Loyola, 1984), 70. Las cartas anchietanas se han consultado tanto la edición de 1984 de Viotti como el compendio epistolar posterior de José de Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, Coleção Reconquista do Brasil. 2a. Série 149 (Belo Horizonte: Edições Itatiaia Limitada; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988). Y que se trata de la reedición de una primera compilación inicialmente publicada en 1933. En las alusiones siguientes se citará solamente la edición de 1984 por ser la publicación más terminada y en realidad la más reciente. Aunque, dada la existencia de distintas misivas contenidas en la edición de Viotti y no en la edición de 1988 y también viceversa, para dichas misivas puntuales sí se citará la edición de 1988.

744 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 18. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 63-64. José de Anchieta, *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil* (Coimbra: António de Mariz, 1595). José de Anchieta, Carlos Drummond (ed.), Armando Cardoso (ed.), *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, Obras completas 11 (São Paulo: Edições Loyola, 1990). Virgínia da Conceição Soares Pereira, «Em torno da Arte de Gramática de Anchieta», en Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, 1323-1347. Stuart M. McManus, «Jesuit Humanism and Indigenous-Language Philology in the Americas and Asia», en *The Oxford Handbook of the Jesuits*, 736-758.

Baste señalar a propósito del *Arte de gramática* de Anchieta que el freno fundamental más tangible en la impresión de las labores misionales y sus enseñanzas entre los indios de Brasil era la lengua, cuestión máxime por el parecer de que acusaban la falta de una escritura. Y habiendo entre los mismos una gramática y ordenación de las palabras insólitas del todo. La evangelización acarrea diversas etapas que eran ineludibles, y el entendimiento de la fe se adelantaba precisamente al cambio religioso. Aunque después tampoco de forma inevitable necesariamente se materializase, tal como amargamente descubrieron los jesuitas. En la lógica de los misioneros de la Orden, resultaba esencial asimilar e instruirse en el idioma indígena. Y disponer gramáticas mediante las que propagar las enseñanzas de la fe. A más, dado el contexto reformista tridentino de rigor, y los aparejados riesgos de las traducciones, era primordial que los indios aprendiesen y entendiesen las cuestiones principales de la fe. De modo que no dejaba de también ser una cuestión de utilitarismo, de comprender el idioma indio de forma que se evangelizase adecuadamente a los indígenas y se explicase la doctrina. Aunque, sirviéndose del lexicón de los indios por medio del que dar a entender ideas inéditas a los mismos, comenzando con la propia idea de Dios, con un vocabulario que pasó a tener connotaciones o sentidos novedosos.

Si bien en este sentido la cultura escrita en general y la conectada con la comprensión de los idiomas indígenas mediante gramáticas en particular fue fundamental, las actividades de los misioneros de la Orden fueron con los indios casi siempre de transmisiones verbales. Desde las confesiones por intérprete que inauguró Nóbrega, las distintas prédicas, el teatro del que Anchieta fue pionero, etc. Sumado a la existencia también del interés en alfabetizar por parte de los misioneros, en el proceso de civilizar a los indios, y que no sustituyó el carácter oral tradicional o la importancia de la visualidad entre los mismos.

La necesidad de evangelizar en las lenguas nativas se impuso siempre en la colonia, a pesar de incluso del peligro que suponía para la ortodoxia. El número de

población total de las sociedades indígenas en las costas e interior de Brasil, indios tupíes o *tapuias*, disminuido progresivamente a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, simplemente no dejaba espacio a una lusificación completa. Y que no se llevó a cabo efectivamente hasta los tiempos de las luces del XVIII con Pombal. Así pues, no representaba la política jesuita una originalidad, era más bien una necesidad por la composición de la colonia, y también hasta cierto punto de las autoridades coloniales y metropolitanas. La singularidad si acaso era que los aspirantes a evangelizar entre indios tenían que aprender el idioma tupí para ser un misionero excelente. Anchieta después de pasar por los studia humanitatis de Coímbra fue uno de los discípulos salientes más capacitados en latín, con las facultades tanto en gramática, así como retóricamente, unas facultades que le invistieron para una aproximación hacia realidades lingüísticas bien diferentes.⁷⁴⁵

Regresando al profundo sur de Brasil, en Piratiniga, Anchieta permaneció a lo largo de unos diez años, hasta pasar en 1563 medio año más o menos como rehén de los indios tamoios en la *aldeia* de Iperoig mientras se negociaba el armisticio entre las autoridades respectivas de la sociedades indígena y luso-brasileña. Según Caxa, «sabia bem o Pe. Nóbrega que a justiça estava da parte dos tamoios pelos muitos agravos que tinham recebido dos portugueses [...]. Determinou de procurar se fizessem pazes com eles com condições honestas e justas, porque concluindo-se [...], enjeitando-as eles ou quebrando-as, a justiça da guerra se passava aos portugueses». Una paz la de Iperoig en la que mientras Nóbrega fue el comisionado político principal Anchieta se desempeñó como el intérprete, ambos involucrándose personalmente en lograr la paz para continuar con la predicación, enrarecida siempre por las hostilidades incesantes entre colonos e indios. Luego de la cesura del episodio de Iperoig, Anchieta participó

745 Véase ese interés en el documento de 1558 que explicitaba que: «también sería necesario que nuestra gente enviada de Europa aprendiera las lenguas de estas naciones, y en esto debería ser ayudada por la gramática y la práctica, si realmente se juzga que tienen disposición para ello». En «Groupe de recherches sur les missions ibériques modernes, Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558», 343.

también unos dos años más tarde en el importante establecimiento inicial en 1565 de Río de Janeiro, por parte de Estácio de Sá, sobrino de Mem de Sá, en el escenario de lucha contra los franceses. Después de la primera fundación de la urbe puso rumbo a Salvador de Bahía nuevamente pasando por Vitória, Porto Seguro e Ilhéus inspeccionando los *aldeamentos* de los indios y residencias jesuitas entre ambos parajes.⁷⁴⁶

Una vez en Salvador, el jesuita permaneció un año y medio entre 1565-1566 en sus aprendizaje para ser sacerdote, hay que recordar que sus estudios fueron pausados en Portugal una vez indispuerto por sus dolencias, quedándose al jesuita solamente el requisito de teología. No obstante, formación que ya se había reanudado durante la estancia en Piratiniga en la que asistió a las lecturas de teología moral de Luis da Grã entre 1555-1560, y en la que él mismo fue dado su paso por el Colegio de las Artes de Coímbra también profesor de Humanidades. Y formación que confluyó por último en su ordenación por el segundo obispo de Brasil, Pedro Leitão. Tras su ordenación sacerdotal partió a finales del mismo año una vez más al sur en compañía de Mem de Sá, Pedro Leitão, el recién llegado visitador de la Compañía Inácio de Azevedo y el provincial Luis da Grã. Para expulsar de manera terminante a los franceses y sus aliados los indios tamoios de Río de Janeiro en la que mantenía todavía una presencia nada desdeñable para las autoridades de la colonia.⁷⁴⁷

En el sur los luso-brasileños obtuvieron una victoria final para la fecha de 1567 en Río de Janeiro, un episodio concluyente de la lucha nuevamente con aporte de los indígenas aliados como de los de la Orden. Un lance en el que cayó gravemente herido Estácio de Sá y en el que Anchieta auxilió al capitán luso-brasileño espiritualmente

746 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 19. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 67-72. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 91-124. Maria de Fatima Medeiros Barbosa, *As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.I. (1534 - 1597)*, Analecta Gregoriana (Roma: Ed. Pontificia Univ. Gregoriana, 2006).

747 Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 80-84. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 122-124.

mientras agonizaba el primero. La victoria fue aprovechada para refundar Río de Janeiro y comenzar el establecimiento de un *Colégio* nuevo de la Compañía bajo la dirección de Nóbrega. Igual o más importante después de la consolidación luso-brasileña y el control de Portugal de su posesión americana en el sur fue el reajuste del espacio misional. Por parte del obispo Leitão y los dirigentes de la Orden, en acuerdo entre el provincial Luis de Grã, el visitador Azevedo y buscando consejo del propio Nóbrega que había sido el impulsor inicial de la misión en el espacio meridional, y consultas en las que fue integrante Anchieta. En la reestructuración Anchieta comenzó a destacar en la jerarquía de la Orden, siendo designado superior de las residencias de Piratiniga y São Vicente, con los correspondientes *aldeamentos* dependientes. Además de consultas con Nóbrega, la visita de los altos religiosos se encargó de examinar las actividades evangelizadoras de la Orden y sus *aldeamentos* con Anchieta acompañando y guiando a los mismos.⁷⁴⁸

Anchieta permaneció en el sur de la colonia con sus actividades evangelizadoras y en ayudar a Nóbrega con el Colegio de Río de Janeiro y sus labores. Hasta 1570 con últimamente la muerte del fundador en el Nuevo Mundo de la Compañía. Un año también trágico el de 1570 para los de la Compañía con los acontecimientos de los denominados «mártires del Brasil». Y consistente en la muerte de un contingente de jesuitas por corsarios franceses a su paso por las Canarias, y que estaban encabezados por el antiguo visitador Azevedo. El antiguo visitador que iba como nuevo provincial había logrado reunir un número de cuarenta religiosos en la península para atender a los menesteres misionales en la colonia, que había concluido de la visita eran necesarios. El del caso de los denominados mártires del Brasil tuvo sus respectivas repercusiones entre una orilla y la otra, con Anchieta en Brasil en este caso participando del ejercicio de capitalizar e impulsar el recuerdo a los mártires para los intereses de la Orden. También, en el lapso posterior de tiempo a la visita de Azevedo, de Anchieta coinciden sus biógrafos en apuntar sus desplazamientos continuos por la

⁷⁴⁸ Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 80-84. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 117-119. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 135-138.

geografía de la capitanía sanvicentina y sus reducciones. Y de curiosidades y hazañas protagonizadas por el ignaciano resaltadas por las plumas.⁷⁴⁹

Del recorrido de Anchieta por el Brasil hay que destacar, una vez desaparecido Nóbrega del escenario evangelizador, que acabó como el provincial de Brasil. Una designación recibida de Roma en 1577. En un momento para la provincia en el que los ensayos evangelizadores y la fragilidad inicial de las labores de la Orden con Nóbrega era un período superado ya por los ignacianos. De los cerca de treinta jesuitas en los días en expansión de Nóbrega hasta casi cinco veces dicho número en las fechas de asunción del cargo de Anchieta. Eran unos días de alta expansión para el azúcar de Brasil, los colonos, los *aldeamentos* para la reducción de las sociedades indígenas, etc. El nuevo provincial Anchieta se encargó de deambular por todo el Brasil, y cuidar el estado de los *aldeamentos*, colegios, y residencias de la Compañías, o igualmente las plantaciones, con bastante frecuencia en su mandato. Y contribuyendo en dicha línea a expandir las actividades la Compañía con fundaciones nuevas. Anchieta en el ejercicio de provincial Brasil recibió una segunda visita desde allende el Atlántico entre 1583-1585, la de Cristóvão de Gouveia y el que hizo de su escribano, Fernão Cardim. Una visita que llevó a fomentar y profundizar en las reformas de las actividades la Compañía en la colonia atendiendo a las dificultades y disputas simultáneas a las labores de la Orden, que no dejaban de ser los distintos estados de parecer existentes sobre la evangelización. Aunque la Compañía estuviese ampliando o expandiendo sus labores desde los días de Nóbrega, había en el seno de esta una inquietud acerca de los *aldeamentos* y su conveniencia o no, en especial el control más allá de la esfera espiritual que ejercían los de la Orden, las perennes rivalidades con los luso-brasileños, la cuestión de la esclavitud, etc.⁷⁵⁰

749 Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 86. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 119-123. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 139-140.

750 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 25-26. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 93-94. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 124-125. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 190-192.

Anchieta finalizó su período de provincial de Brasil en 1587 después de llegar su sucesor Marçal Beliarte. El antiguo provincial al abandonar su cargo se trasladó a la capitania de Espírito Santo, al frente de la residencia de São Tiago en Vitória y los *aldeamentos* de indios dependientes de la misma. Una capitania a la que permaneció asentado y vinculado hasta su fallecimiento más tarde. A lo sumo, Anchieta dejó la capitania para desplazarse por el conjunto del espacio misional del sur del que formaba parte Espírito Santo en los años de 1592-1594 como visitador del nuevo provincial Beliarte. Su salud se fue deteriorando hasta fallecer por último en 1597 en el *aldeamento* de Reritiba al que se había retirado.⁷⁵¹

Dejando detrás los avatares personales protagonizados después de establecerse en el Brasil, por lo que tocaba a sus impresiones acerca de la misión y los indígenas en el día a día que tanto le concernía podría decirse que la primera sensación del evangelizador sobre los indios fue, como la de su mentor Nóbrega en 1549, un enfoque igual de complejo. Unas impresiones con distintos matices y un enfoque polifacético. También, en tal abordar en las cartas de la evangelización y los indígenas tratando Anchieta casi prácticamente los mismos factores considerados importantes e intervinientes en las actividades de la Compañía. Aunque, en sus cartas desde las Indias americanas portuguesas, como una divergencia patente de salida, si hubiera que indicar seguramente una distintiva e importante entre el jesuita de 1549 y la del hermano Anchieta de 1553. Y que fue el ya comenzar con un entusiasmo menor perceptiblemente que la del primer provincial por parte del segundo.

Al menos Anchieta fue comparativamente harto menos optimista en lo que a la celeridad de conseguir la esperada evangelización de los indios Brasil se refería. Y que desde 1549 había dominado una gran parte de las misivas a Lisboa y Roma. El evangelizador Anchieta de 1553 no parece que vivió en el espejismo de Caminha inicial. Experimentado por su provincial y tan frecuente entre el arribado recién al

751 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 27-28. Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 96-99. González Luis, *José de Anchieta: vida y obra*, 129-131. Viotti, *Anchieta o apóstolo do Brasil*, 212-225.

Nuevo Mundo. El del cuadro general de los nativos y sus sociedades como un ser barnizado en una inocencia primigenia excelente para los de Compañía y sus designios misionales. Así, el de un lienzo en blanco en el que los de la Orden poder esbozar misional y simplemente la fe o la propia voluntad, tal como en la llegada se ensoñó de una forma muy rápida Nóbrega en 1549.

Vaya por delante que en cualquier caso las lentes del primer provincial en 1549 y en adelante fueron las idénticas para el hermano Anchieta desembarcado en 1553 y el del evangelizador después escalando y misionando hasta alcanzar la dignidad de provincial durante los largos años de los tiempos de siglo restante. Y que fue expresando los mismos elementos o las ideas que su antaño superior en sus cartas de las que una cifra considerable fue en los inicios por comisión de Nóbrega en verdad, o manifestando unas ideas bien afines al *Diálogo*. De modo que las líneas maestras de Nóbrega fueron compartidas, tanto por influencia directa del mismo al andar Brasil juntos como la meditación propia, y sin incompatibilidad de la una con la otra. Un Anchieta según el determinado momento subrayando unos u otros puntos a lo largo de la segunda mitad del siglo.

En lo que al aspecto y conductas de los indígenas se refería singularmente en los que complicado era para los del hábito negro y su aproximación exegetica, Nóbrega y Anchieta o indistintamente los demás ignacianos en el Nuevo Mundo, el zafarse de la estimable como una mirada parcial o subjetiva, o sus valores. Un hecho casi imposible realmente de sortear tomando en consideración que sus destinatarios epistolares fueron en su mayoría integrantes de la institución jesuita o nombres próximos a la misma sin la información directa, así que sus remitentes de ultramar buscaron contar las andanzas y puntos de vista suyos sencillamente. De este modo, en un marco de unas ideas y valores compartidos entre ambos puntos de la circulación epistolar jesuita. Como además apuntó Fernando Torres Londoño, los de la Compañía en su ejercicio epistolar «al escribir para ser leídos por muchos otros, los sacerdotes

deberían haber sido conscientes de que estaban produciendo un texto para ser interpretado y recordado». ⁷⁵²

El hermano Anchieta, una vez en la colonia, en la primera carta cuatrimestral cursada en 1554, enviada desde la recién fundada urbanidad de Piratiniga, apartados los jesuitas de los colonos informó por primera y desde luego no última vez que, en general, «[...] os índios [...] são indómitos e ferozes nem se dobram à razão». Así y todo, la alusión de Anchieta a la acusada bravura y ferocidad indígena no era una actitud de carácter desfavorable y anómala que debiera en realidad sorprender, fuese en una orilla entre los demás jesuitas o en la otra para sus lectores. Siendo una idea emplazada en la estela con el cambio de carácter escalonado de parecer de los de hábito negro incluyendo Nóbrega que desembocó en el crítico *Diálogo* del provincial sobre la evangelización y las sociedades indígenas, y la política de reducción urbana. Un cambio en dicho estado de humor misional al que el Anchieta evangelizador primero meramente se sumó y contribuyó despaciosamente coincidiendo con su llegada al Nuevo Mundo al sur de Brasil, durante el tiempo en que toda la evangelización jesuita estaba en días de ensayos y en un proceso de adquirir una forma o para cristalizar definitivamente la dirección evangelizadora. ⁷⁵³ Un flujo de misivas que de esta forma igualmente constituyó como con Nóbrega un espacio para la meditación en realización al propio quehacer, configurando entre las partes epistolares «[...] un imaginario misionero y creando un método de acción entre los infieles, ambos tomando forma en la correspondencia entre padres y hermanos». ⁷⁵⁴

Además, Anchieta en contraste con Nóbrega sus experiencias evangelizadoras iniciales se llevaron a cabo fundamentalmente en un lugar como el de São Paulo de Piratiniga y de sus aledaños, que precisamente fue un espacio de laboratorio modelado

752 Fernando Torres Londoño, «Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI», *Revista Brasileira de História* 22 (2002): 18.

753 Carta cuadrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 68.

754 Torres Londoño, «Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI», 22.

para la labor misional entre y para las sociedades indígenas en particular. Por lo que las contrariedades externas a los indígenas, de la actuación luso-brasileña en detrimento de la actividad evangelizadora ignaciana, si bien de forma innegable presentes desde primera hora aparecieron en la carga de la tinta a un mismo tiempo deslucidas en un primer instante. Por los propios contratiempos que emanaban de los indios como los objetos principales que eran desde la perspectiva del religioso, aunque en realidad São Paulo de Piratiniga distó de ser un impermeable páramo social en el que aislada y tranquilamente poder evangelizar.

Como resulta ser bien sabido, el estado de los evangelizadores y de la evolución de la predicación condicionó la lectura y los relatos sobre las sociedades indígenas. La causa del pesimismo no fue porque Anchieta fuera más agudo especialmente en sus observaciones que un Nóbrega cegado supuestamente por el optimismo de unos indígenas fácilmente maleables, o que en una línea parecida fuese más indulgente con los luso-brasileños. Con todo, al final si a primera vista pareciera que Anchieta con respecto a Nóbrega empezó su camino en una podría decirse un tanto acusada desemejanza interpretativa de los males de la misión, en el constante recorrido del de la Compañía desde 1553 en adelante y en la conclusión en especial sobre el destino evangelizador a tomar fueron iguales para los dos de la Orden. En la línea de Anchieta secundar el *aldeamento* que se estaba fraguándose en la mente jesuita como la alternativa, y el de la reducción urbana de las sociedades indígenas, con el aparejado proceso de su sometimiento, el temor, etc.

En su actividad epistolar de un inicio más negativo, Anchieta alegó que su aproximación ciertamente de índole sobria era necesaria para graduar los enfoques expresados hasta la fecha por sus hermanos de la Orden sobre la misión. Así, para el religioso en sus cartas su intención era narrar para que sus lectores en la otra orilla tuviesen una panorámica verosímil, que fuesen capaces de «[...] entenderem que as coisas escritas nas precedentes cartas não valem tanto que nelas se possa colocar

grande esperança [...]», y que en la práctica resultaban ser «[...] de menos peso do que parecem». ⁷⁵⁵

Un ambiente que así contribuyó al pesimismo, y por extensión a la meditación o profundizaba en la necesidad de la reflexión misional, cada vez más progresivos entre los evangelizadores de la Orden incluyendo el propio ignaciano remitente vistos los avances evangelizadores ajustados: «Há tão poucas cosas dignas de se escreverem, que não sei o que escreva, porque, se escrever a V. Paternidade que haja muitos [...] convertidos, enganar-se-á a sua esperança. Porque os [...] aos quais os maus costumes de seus país que se converteu em natureza, cerram os ouvidos para não ouvir a palavra da salvação [...]». ⁷⁵⁶

No obstante, más allá de los condicionantes rígidos por así decirlo de partida, y por más que el fatalismo pareciera predominar en Anchieta y en el conjunto de los ignacianos, en definitiva, se desprendía de las palabras del religioso que la evangelización en verdad iba a ser más que nada un trabajo de perseverar y dilatado en tiempo para los de la Orden: «É chegada esta terra a tal estado que já não devem esperar dela novas de fruto na conversão da gentildade [...]. Ele mesmo disse que “o verdadeiro fruto nasce da paciência”, para que contudo seja seu nome santo glorificado». ⁷⁵⁷ El desánimo ignaciano fue no cabe duda fruto de la inquietud ante unas costumbres nada halagüeñas y tan cuantiosas como ubicuas en la geografía y entre los indígenas en el desarrollo de la misión, que pareció prometer una complicada erradicación, una extirpación tal como acabó por tomar cuerpo. En este sentido, a la hora de aplicar el bautismo habían de ser circunspectos según el de la Compañía, y «se não fazemos é por precaução [...]» dado que eventualidad de «[...] que voltem ao

755 Carta cuadrimestre de septiembre a diciembre de 1554 y trimestral de enero a marzo de 1555 a Ignacio de Loyola, Roma. São Vicente, finales de marzo de 1555. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 104.

756 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 1 de junio de 1560. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 154.

757 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 8 de enero de 1565. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 210.

vômito dos antigos costumes, pois pensamos que o batismo não lhes deve concedido senão depois de longa prova». Una señal de la noción de acompañar o conciliar el cambio religioso con el temporal.⁷⁵⁸

Y paciencia también no solamente por los adversos condicionantes impuestos por la realidad de Brasil o por parte singularmente de las sociedades indígenas, sino también por los constricción enfrentada por los evangelizadores mismos de la Orden para desarrollar su labor: «[...] é necessário que tenhamos paciência, pois de ano em ano parte um navio [...], para colher algum fruto, do muito que por falta de obreiros se perde em estas vastíssimas terras da gentildade, que estão mui secas por falta da água salutar da palavra de Deus».⁷⁵⁹ El de hábito negro comenzó en esta cuestión a requerir la expedición de más evangelizadores hacia la colonia para acometer la labor misional en condiciones mejores: «Temos grande falta deles, por isso muita obrigação tem V. R. Paternidade de mandar operários para tão fecunda messe. Esperamos confiadamente que o faça, porque Deus, pelo cuidado que tem desta região, a entregou à particular administração de V. R. Paternidade».⁷⁶⁰ Anchieta en sus consejos para los futuros misioneros afirmó la necesidad de una serie de valores para predicar en un ambiente enrevesado y de retos sin perder ímpetu como acabó ocurriendo con el estado de humor que desembocó en el *Diálogo* de Nóbrega: «[...] digo, meus caríssimos, que não basta sair de Coimbra com quaisquer fervores, que se murchem logo antes de passar a linha, ou se esfriem depois em desejos de tornar a Portugal: há mister, fratres, trazer os alforges cheios, que durem até acabar a jornada [...] em meio a maldade, onde convém e é necessário ser santo [...]».⁷⁶¹

758 Carta cuatrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 70-71.

759 Carta do irmão José de Anchieta aos padres e irmãos de Coimbra. Piratiniga, 15 de agosto de de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 59.

760 Carta cuatrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 79.

761 Carta do irmão José de Anchieta Anchieta aos irmãos enfermos de Coimbra. São Vicente, 20 de marzo de 1555. *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 88.

Por supuesto, las informaciones del de la Compañía no todo fueron adversidades o iban a ser apreciaciones de aversión frente a Brasil y al escenario de los indígenas en el que se había de misionar. En este sentido, fuese inicialmente o con el lento pasar del tiempo. Anchieta en su perspectiva variable como el conjunto de jesuitas y Nóbrega también fue maravillado por la aparente gracia y el aire de pureza de los indios en su físico y su sencilla subsistencia que los convertía de por sí unos en óptimos receptores de la misión, afirmando en este aspecto que: «São como vermelhos de cor, de mediana estatura, a cara e os mais membros mui bem proporcionados; o cabelo é corredio de homens e mulheres, são grandes pescadores e como peixes no mar e vão ao fundo e estão lá de espaço até trazerem o que buscam».⁷⁶² O que entre los silvícolas, también «[...] quase não se encontra nenhuma deformidade natural, e só raramente um cego, um surdo, um aleijado ou coxo, nenhum nascido monstro».⁷⁶³

Disponían por otra parte las sociedades indígenas del Nuevo Mundo portugués, o se había positivamente sedimentado entre las mismas, unos «[...] outros costumes tão bons naturalmente que parecem não haver procedido de nação tão cruel [...]». Un hecho insólito tampoco en realidad para un evangelizador de hábito negro, pues además de seguir a su maestro Nóbrega representaba un fundamento del enfoque de Aquino seguido por los ignacianos en la práctica totalidad, de que los seres humanos eran capaces de estar a la estela de la ley natural inscrita en su fuero interno. Y por ende la ley divina. Ciertamente, para Anchieta en su alineamiento con la consideración del «Doctor Angélico», hasta individuos como los indígenas carentes todavía de la fe verdadera disponían de razón natural y podían el intuir u observar las leyes no escritas. Aunque a juzgar por la diversidad de sus pareceres sea difícil dirimir en firme si el enfoque del ignaciano era desfavorable o fue idealizador, se podría determinar

762 Informação da Província do Brasil para nosso padre, 1585. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 441.

763 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 31 de mayo de 1560. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 145.

como una aproximación constantemente fluctuante como su maestro Nóbrega.⁷⁶⁴ Anchieta como Nóbrega incluso secundó la teoría del conocimiento de los indígenas del apóstol Tomás, afirmando así que: «Têm alguma notícia do dilúvio [...] confusa, por lhes ficar de mão em mão dos maiores e contam a história de diversas maneiras. Também lhes ficou dos antigos notícias de uns dois homens que andavam entre eles, um bom e outro mau, ao bom chamavam Sumé, que deve de ser o apóstolo S. Tomé [...]». Aunque, respecto de tal saber más allá de la información como tal «[...] não se lembram em particular de nada».⁷⁶⁵

En cualquier caso, una aproximación inicial de naturaleza pesimista, alejados de la razón y gráciles o con costumbres válidas a la vez como informes en realidad no opuestos en ningún modo, en la síntesis de última instancia de Anchieta se delineó unas sociedades indígenas de Brasil en un estado primario. Así definible por casi estar preocupadas por su supervivencia únicamente según el religioso, tal y como fueron lentamente sintonizando todos los de la Orden desde 1549. Y consecuentemente prestas al empleo de la fuerza entre las mismas con el resultado último de suma cero para las comunidades indias en su progreso social y en la evangelización naturalmente.

En la misma carta inicial remitida desde el paraje de Piratiniga el jesuita comunicaba que se encontraban los silvícolas socialmente «[...] não vivendo eles obrigados a nenhuma lei, nem direito, e não obedecendo à autoridade de ninguém», concluyendo sobre las carencias e inestabilidad de las sociedades indígenas: «Vivendo sem leis nem autoridade, segue-se que não se podam conservar em paz e concórdia, de maneira que cada que cada aldeia [...] se não fosse o laço de união de sangue, não podiam permanecer juntos, mais comer-se-iam uns a outros, como que vemos que acontece em muitos outro lugares [...]». Unas ideas pausadamente refrendadas por

764 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 8 de enero de 1565. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 215.

765 Informação do Brasil e de suas capitánias, 1584. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 340.

Nóbrega en sus cartas, y en su *Diálogo* nada sorprendentemente. Como defensores de la jerarquía social, o mejor dicho de su necesidad, los de hábito negro como Anchieta trataron de dar con estructuras de mando para poder intervenir en el cuerpo social indígena con sus jefes, buscando constantemente las figuras oportunas a las que personarse al respecto. Aunque políticamente en las sociedades indígenas había una autoridad religiosa y secular, fundamentalmente manifestadas en los distintos jefes tribales y los *pajés*, disponían únicamente de una autoridad incompleta en la comunidad. Los líderes silvícolas de ningún modo rigieron a los miembros de la sociedad con una autoridad absoluta. O mucho menos eran poseedores de aparejos coercitivos con el objeto de firmemente vincular a la comunidad en una dirección u otra. Aunque, por otra parte, de legitimidad sí parecían tener a tenor de la aceptación de sus comunidades que facultaban a los mismos si bien fuese su poder muy reducido. La circunstancia importante eran las lagunas políticas, que se traducían en vacíos de justicia, orden, las enemistades y su exacerbación en guerras, aliviadas de acuerdo con Anchieta parcialmente por las alianzas de las comunidades indígenas y de los existentes lazos de naturaleza familiar.⁷⁶⁶

Una circunstancia a la que se añadía la inestabilidad de asentamiento de los indígenas o su nomadismo que dificultaba las labores misionales de la Orden. No era extraño la alusión a la correlación de un carácter errante y una evangelización malograda, de un nomadismo casi consustancial entre los indígenas para Anchieta: «[...] não é isto maravilha, porque é quase natural destes índios nunca morar em lugar certo, senão que depois de haver aqui vivido algum tempo, se passam a outro lugar, e daí a outro».⁷⁶⁷ Una amenaza imprevista y persistente para los de la Orden en su faena predicadora con los silvícolas según el religioso:

766 Carta cuatrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 73-76.

767 Carta do irmão José de Anchieta ao provincial de Portugal. Piratiniga, finales de diciembre de 1556. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 114.

«[...] nossos antigos discípulos, que com tanto afã e trabalho estivemos criando, não temos conta alguma, e digo não temos, porque eles se não feito indispostos para todo bem, dispersando-se por diversas partes, onde não podem ser ensinados, e assim tornam-se todos aos costumes de seus pais; [...] não deixamos de visitá-los de quando em quando, trazendo-lhes à memória o batismo que não receberam e os mandamentos de Deus [...]».⁷⁶⁸

Desde el enfoque ignaciano, resultaba deplorable la desmesurada independencia de los indígenas que parecía seguir su civilidad nula, consecuencia de que los indios tenían en tan alta estima su independencia. Y que en absoluto eran capaces de aceptar cualquier subordinación a algún poder político fuese colectivo o individual. En sus comunidades despuntaba en exclusiva el beneficio individual. Dicho estado de existencia itinerante representaba un obstáculo para su propio progreso político como religioso, tan simbióticos que eran en la mirada de la Orden. Una insistencia más de Anchieta como los demás integrantes de la Orden en el parecer de que la necesidad de adaptarse al entorno errando y no al revés parecía contentar a los indígenas. De modo que el no adaptar el entorno a las necesidades de las sociedades impedía su progreso.

El de hábito negro desde Piratiniga insistió en ese pesimismo in crescendo de igual forma en una visión que subrayaba el carácter bravo o feroz de las sociedades indígenas de Brasil: «[...] são tão bárbaros e indómitos, que parecem estar mais perto a natureza das feras do que da dos homens».⁷⁶⁹ Anchieta conectó y entendió el estado negativo de los indígenas consecuencia de la figura del diablo a la que se había que desterrar del Nuevo Mundo como se había procedido en el Viejo Mundo para el poder progresar en las labores de la Orden: «Nosso Senhor por sua infinita misericórdia plante em toda a terra sua santa fé, livrando-a do grande cativeiro em que está do demónio [...]».⁷⁷⁰

768 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. Piratiniga, marzo de 1562. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 188.

769 Carta cuatrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 76-77.

770 Carta do irmão José de Anchieta aos padres e irmãos de Coimbra. Piratiniga, 15 de agosto de de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 60.

De hecho, la alusión rápida de Anchieta a la figura del demonio se convirtió en casi cíclica o recurrente en toda su escritura a la otra orilla atlántica y el conjunto de su obra, casi una seña singular de Anchieta. Al entender que el aislamiento o distancia geográfica y temporal de las sociedades indígenas respecto de la religión verdadera había ocasionado su caída en las malignas manos del diablo. Para el de hábito negro casi enteramente las deficiencias o desventajas de los indios fueron en perspectiva la manifestación última del diablo entendible igualmente como la ausencia del cristianismo en las Indias, por lo que era competencia e imperativo de de los de la Compañía la evangelización como forma de emancipación del diablo y toda su influencia. Hay que decir que la figura del diablo no hizo de los indígenas unos perjudicados simplemente. Como apuntó Raminelli, acerca del diablo los testimonios en la colonia fueron oscilantes y no del todo indulgentes o uniformes con los indios, puesto que «[...] a veces representaban a los indígenas como víctimas; a veces los describen como monstruos, destacando las marcas irreversibles impresas por el Mal». Un hecho que hacía más urgente si cabía la batalla con la figura del diablo y la evangelización de la Orden en la colonia entre los indígenas, con los jesuitas y su labor como los artífices del debacle futura de la ascendencia infernal mediante su apostolado. Una lucha eso sí desigual y escabrosa en el inicio al disponer de una correlación de fuerzas y prelación temporal el enemigo infernal que explicaba las dificultades experimentadas por los jesuitas. Los cargos de conciencia en este sentido no correspondían directamente a los indígenas al ser las responsabilidades atribuibles al diablo, que había orillado los asuntos de Dios entre los indios.⁷⁷¹

Como indicó su contemporáneo hermano de orden y de misión en el continente Acosta, la concurrencia de una corte infernal en el Nuevo Mundo fue el resultado de la victoria de la «buena nueva» en el Viejo Mundo. El auge del cristianismo disminuyó las sociedades bajo la autoridad o el peso infernal, empujando a su figura a restablecer sus esferas de influencia en las periferias de orbe conocido: «[...] acometió las gentes

771 Raminelli, *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, 115-116.

más remotas y bárbaras, procurando conservar entre ellas la falsa y mentida divinidad que el hijo de Dios le había quitado en su Iglesia, encerrándole como a fiera en jaula para que fuese para escarnio suyo y regocijo de sus siervos [...]». El deseo último de la presencia infernal fue el de ser sustituto de la fe verdadera en el seno de los hombres, aprovechándose de la ignorancia indígena, y que todavía aguardaba una evangelización.⁷⁷² Para Anchieta en este sentido ese era el objetivo del diablo en el Nuevo Mundo: «[...] queira o demónio tornar-se temidos destes [...] que ignoram a Deus, e exercer contra eles crudelíssima tirania».⁷⁷³ De manera que las sociedades indígenas se mostraban difíciles de transformar en el mejor caso o directamente reacias en el peor, «[...] como que há muito tempo que aprendem os costumes do demónio, estão já tão afeiçoados a este ruim preceptor, que muito pouco desejam aprender [...]».⁷⁷⁴

Aunque por más que las desaprobaciones fuertes por parte del de la Compañía como casi siempre extensibles al conjunto de los evangelizadores ignacianos más allá de él y Nóbrega, que parecía desestimar la tenencia de humanidad o de la aptitud para ser convertidos a la fe, ni en la práctica y teoría verdaderamente fue una proclamación en tal línea. Siendo más bien una expresión de una advertencia sobre unas costumbres insólitas, y una nada desdeñable exteriorización de la desilusión misional general e individual del cuerpo evangelizador jesuita. Una idea sobre las costumbres, hábitos o prácticas incómodos de los indios por así expresarlo que generaron la incógnita primordial sobre cómo evaluar o medir las aptitudes de racionalidad entre los misionados y sus misioneros. Y que se mantuvo durante la estancia del regular en Brasil a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI hasta su ocupación del cargo de provincial entre 1577-1587.

772 Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, 153-154.

773 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 31 de mayo de 1560. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 145.

774 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 30 de julio de 1561. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 175.

En Anchieta, o los de la Compañía indistintamente, la criticada realidad indígena correspondía en su ascendencia a unos constituyentes de entorno o medio. Y que al ser extrínsecos eliminaban la posibilidad de que emanasen de una esencia o supuesta sustancia silvícola irremediable. La suya era a tenor de la figura del diablo una historia de influencia casi en control de todo el continente indiano. Toda la actividad demoníaca en el Nuevo Mundo fue entendida por Anchieta o los de la Compañía como una maniobra de diversión para que los indígenas no fueran capaces de percatarse de su filiación de hombres concebidos por parte de Dios. Y de llevar la batuta de su existencia considerando los designios divinos, incluyendo sus costumbres. Dándose cuenta de la futilidad de abandonarse a los asuntos terrenales a la hora de dar con su contento o deleite verdadero.

En el de la Compañía, el conjunto de las censuras o el que parecía constantemente poner entredicho a los indios en sus referencias de actos extraviados nunca se pretendió denotar una realidad definitiva y estática, de los silvícolas o de sus hábitos en particular. En cierta medida, fue también un reclamo para los de la Compañía a galvanizarse para acometer una digna labor misional en el Nuevo Mundo. Si no existiese una cierta confianza o convencimiento a futuro de la evangelización, para los de la Orden todo su cometido sería innecesario y trivial. Todavía más, a pesar de sus circunstancias desfavorables en ningún momento se eclipsó la valía de de las sociedades indígenas en calidad de meta misional. Y que en un futuro si bien fuese cada vez más lejano su evangelización sería lograda. En el esquema jesuita la idea de los indígenas como ignorantes y ostentadores de potencial fue insistente y motivo suficiente para continuar las actividades apostólicas de la Compañía. Al final, todo conformaba todo un alegato complementario de legitimación en la presencia en las Indias americanas como el camino para salvar a las sociedades indígenas. Por supuesto, en este sentido no fue menos cierto que nunca hubo una conclusión en el horizonte o un plazo fijo para la evangelización, y el estado misional entre las sociedades indígenas fue permanente más allá de los éxitos o fracasos asumidos por

los evangelizadores, fuesen los indios posteriormente reducidos o no. Como afirmó Juan Carlos Estenssoro Fuchs, «[...] la Iglesia colonial jamás dará su labor por concluida. De haber considerado la evangelización como un hecho consumado, hubiese corrido el riesgo de tener que abolir el nombre de indio, debiéndolo reemplazar simplemente por el de cristiano, y, en consecuencia, poner punto final a la situación colonia».⁷⁷⁵

De manera similar para el regular, el arquetipo de indios perfectos, cercanos a la razón siguiendo la idea expresada desde Piratiniga, eran los indios que mostraban una faceta más política, y que cuya racionalidad cotizaba al alza entre los mismos. Como era esperable, las comunidades guaraníes como un caso extraordinario, y que a la observación del de la Orden: «São mansas, chegam-se mais perto da razão, estão todas sujeitas a um só chefe, vive cada um com a mulher e os filhos separadamente em sua casa, e de maneira nenhuma comem carne humana. Se a palavra de Deus lhes for anunciada, não há dúvida que se-há de aproveitar mais como eles [...]».⁷⁷⁶ La suya fue vista como una evangelización manejable y veloz. Una conclusión que después reiteraría, de la concomitancia de unas buenas costumbres con la evangelización, fácil con las comunidades de los silvícolas que eran de aptitud en tal aspecto, así «[...] que se avantajam a todos estes no uso da razão, na inteligência e mansidão dos costumes. Todos estes obedecem a um só senhor, têm horror a comer carne humana, contentam-se com uma só mulher [...], não creem em nenhuma idolatria ou feiticeiro [...]». Y así, «[...] muitíssimos outros nos bons costumes, de maneira que parecem muito próximos da lei da natureza». Entre los que asomaba en definitiva un cierta atención y cumplimiento de unos ordenamientos sociales. Un estado que los convertía en un caso de gentilismo inusual, para la evangelización halagüeño siempre. Si acaso su defecto

⁷⁷⁵ Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, 142.

⁷⁷⁶ Carta cuadrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 78.

exclusivo era la ausencia de una fe, y de arreglo fácil a causa de su predominante racionalidad.⁷⁷⁷

Como señala Agnolin, las costumbres y realidad de las sociedades indígenas evocaba a un dilación o una parálisis social de los indios, una aproximación negativa a los silvícolas por estar «[...] una etapa inferior (de la memoria aristotélica) de la humanidad, revelando un profundo desorden social y que, al mismo tiempo, entorpecía el proceso de civilización, fundamento indispensable para la (posterior) obra de cristianización».⁷⁷⁸

Valga decir que Anchieta también diferenció en este sentido en la América portuguesa entre los indios *tapuias* del interior y los tupí-guaraní de la costa en lo que se refería a su nivel de civilización para aceptar la evangelización de una forma más realizable en la óptica de los religiosos. De los primeros no dudó en calificarlos de, «[...] são como selvagens e não se lhes pôde entender sua língua e há pouco remédio para sua salvação, exceto alguns inocentes ou adultos que se batizam *in extremis* e se vão para o céu». Los *tapuias* fueron casi siempre sinónimo de confusión e ininteligibilidad. La cuestión de la *língua*, entenderla y dentro de la misma la existencia o no de una de un sistema de escritura, se encontraba relacionada en la práctica también a la presencia o no de una autoridad gubernamental o estructura de poder entre las comunidades indígenas. La capacidad de mando o poder que ponía a disposición los sistemas de escritura por más rudimentarios que fuesen era exponente de algún tipo progreso sencillo. Un progreso en tanto en cuanto que para los indios facilitaría la gestión de sus comunidades políticas, y la escritura era sinónimo tácito de existencia de leyes en las mismas.⁷⁷⁹ De nuevo, pese a la aparente futilidad de

777 Carta cuatrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 79.

778 Agnolin, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*, 276.

779 Informação da Província do Brasil para nosso padre, 1585. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 441.

misionar entre los *tapuias*, Anchieta en su aproximación compleja de la realidad indígena tampoco descartó o negó su potencial para la fe en consideración de sus hábitos:

«[...] têm alguma maneira de *aldeias* e roçarias de mantimentos, é contudo muito menos que os índios e o principal de sua vida é manterem-se de caça e por isso têm uma natureza tão inquieta que nunca podem estar muito tempo num lugar, que é o principal impedimento para sua conversão, porque *alioquim*, é gente bem inclinada e muitas nações deles não comem carne humana e mostram-se muito amigos dos portugueses».⁷⁸⁰

En todo momento se buscó dar con motivos para esperanzarse con el fin de que los indígenas accediesen a la evangelización y sus propósitos, y tanto Anchieta como Nóbrega estuvieron en tal expectativa. Por otra parte, a los indios tupí de costa Anchieta con los que estuvo lado a lado misionando, sí los consideró más aptos para ser evangelizados al ser en su criterio más «políticos». Aunque afirmase que los mismos eran una «[...] gente de mui pouca capacidade natural [...]» al mismo tiempo por lo que respectaba a su propia salvación disponían de entendimiento, así atemperando el jesuita su enfoque puesto que «[...] têm juízo bastante e não são boçais e rudes [...]».⁷⁸¹ A pesar de la *Imago Dei*, en el caso de Anchieta como anteriormente Nóbrega, las sociedades indígenas no estaba en pie de igualdad con los luso-brasileños, les hacía falta una educación óptima. Tal alusión a su categoría de no «bozales» y su no «rudeza» no excluía su muy poca aptitud, que homologaba a los indios, del tronco tupí o no en la práctica y en realidad, a la población pueril y a la población rústica metropolitana. Al final, las sociedades indígenas y sus actividades de agricultura simple, pesca, la superstición, etc. los aproximaban con el espacio cristiano igual de rústico, corrompido o viciado que el indígena. Como en ambos los indios disponían del uso de la razón si bien no idóneamente a la luz de las evidencias de los jesuitas. En este caso, debían de depender y someterse a la figura paternal como los

780 Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 339.

781 Informação da Província do Brasil para nosso padre, 1585. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 441.

niños y aleccionados como el espacio rústico del Viejo Mundo. Un punto igual o más importante que la fe que los misioneros de la Orden portaban, pues para acceder a la civilización se precisaba cultura según los jesuitas. Un estado correspondiente de esta forma a su condición miserable, puesto que eran «[...] pessoas miseráveis e que têm particular necessidade da proteção do braço eclesiástico». ⁷⁸² Un carácter miserable que los de la Orden acudieron a remediar: «O modo que os padres da Companhia tiveram sempre com este gentio foi ajudá-los assim no temporal como no espiritual». ⁷⁸³

Una visión general sobre las sociedades indígenas de este modo que fluctuó siempre también hacia el elogio de los indios con atributos más positivos, y que consecuentemente eran proclives a las labores misionales de la Orden. En 1555, el regular aludiendo a los indios carijós, más políticos o proclives a la razón a su entender, decía: «[...] conosco um principal dos índios dos chamados carijós, o qual é senhor de uma vasta terra, e veio com muitos dos seus servidores só à nossa procura, afim de que corramos às suas terras, para ensinar, dizendo que vivem com bestas feras, sem conhecer coisas de Nosso Senhor. [...] É um mui bom cristão, homem mui discreto e nem parece ter cousa alguma de índio». ⁷⁸⁴ Resulta evidente la mención a la necesidad de un poder político indígena consolidado en un espacio controlado completa o parcialmente por un ente indio único. Además, en este caso el ejemplo traído a colación por Anchieta va más allá de las expectativas puestas en los indios. Adicionalmente a su poder político los carijós con sus caciques en particular no estaban solamente evangelizados de manera insustancial, al contrario, se trataba de indios con la conducta espiritual y social propias que se esperaba con la evangelización, y que además la facilitaban, «[...] nação mui mais mansa e capaz das

⁷⁸² Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 318.

⁷⁸³ Informação dos primeiros aldeamentos da Baía. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 388.

⁷⁸⁴ Carta de São Vicente, 15 de marzo de 1555. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 89-90.

coisas de Deus [...]».⁷⁸⁵ La conclusión extraída fue que, «entre estes, por não se comer carne humana e por ser mais chegados à razão, esperamos em o Senhor que quando forem visitados se fará maior proveito e mais firme».⁷⁸⁶

Así que, en Anchieta desde la década de 1550, como con Nóbrega previamente, se incidió en la problemática atávica de los hábitos indígenas. Y admitió de entrada la compleja tarea que aguardaba a los misioneros para hacer que los indios cesasen en su superstición. Y pasar a incorporar los estrictos modelos de comportamiento social derivados de la fe verdadera. En Anchieta, Nóbrega o en los demás jesuitas, pese al choque generado consideró que en realidad no se debía uno sorprenderse que los hábitos se hubiesen acomodado por así decirlo entre los indios, en la medida que eran un legado intergeneracional de sus sociedades. El inicio también de unas críticas sobre el influjo, de consecuencias terribles al observar jesuita, de unas creencias carentes de una dirección moral, sin nada a esperar al respecto.

No hace falta decir que el que podría reducirse como los «asuntos religiosos» de los indios aludidos en las misivas no dejaban de ser una cuestión más bien general o popular, el tópico de una cultura de creencias que no habían logrado instruir moralmente en vista de las críticas y prácticas registradas por los religiosos. A las que una cultura sí calificable de religiosa y con una moral sumada apareció con los de la Orden para sustituirlas. Para los misioneros de la Orden en Brasil, el conjunto en general o Anchieta y Nóbrega en particular, una dificultad fundamental de los indígenas era su predilección hacia cuestiones tangibles en detrimento de objetos espirituales o inmateriales. En este sentido, precisamente una de las observaciones era la ausencia de unas palabras para dar a conocer ideas espirituales estrictamente.

Para Anchieta también, los actos o ejercicios de religiosidad de las sociedades indígenas no dejaban de ser supersticiones que, como consecuencia, habían perturbado

785 Carta aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratiniga, 1555. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 84.

786 Cartas aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratiniga, 1555. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 84.

a los indios y separado de las prácticas de la civilización en general. De acuerdo con Anchieta, como al mismo tiempo Nóbrega y los demás también evangelizadores, dichas supersticiones se habían arraigado hasta distorsionar la condición de los indígenas transformándose en una suerte de particularidad constitutiva tras ser inoculadas por los ancestros de los indios. Según el jesuita:

«Nenhuma criatura adoram por Deus, somente os trovões cuidam que são Deus, mas nem por isso lhes fazem honra alguma, nem comumente têm ídolos nem sortes, nem comunicação com o demônio, posto que têm medo dele, porque ás vezes os mata nos matos a pancadas, ou nos rios, e, porque lhes não faça mal, em alguns lugares medonhos e infamados disso, quando passam por eles, lhe deixam alguma flecha ou penas ou outra cousa como por oferta».⁷⁸⁷

A pesar de la aparente ausencia de creencias como tal, Anchieta abordó aquello que denominó hechicería y los *pajés* practicantes de la dicha hechicería, mediante las que influenciaban a las sociedades indígenas. Tanto antes como en el intervalo y después de la evangelización de los jesuitas, y que eran la causa de no ser un lienzo en blanco los indígenas. En todos los aspectos de la cotidianidad social de los indios. Así, en las disputas de los silvícolas participando como consejeros los *pajés*: «Na véspera de entrarem em combate, os que tinham vindo de outras parte, como é costume entre eles, construíram uma pequena cabana e começaram a oferecer sacrifício a seus feiticeiros (a que chamam pajés) perguntando-lhes que lhes iria suceder no combate». Como sanadores también sus figuras de las dolencias de carácter espiritual o físicas de los indios: «Aqueles feiticeiros. de que já falei. são tidos em grande estimação. De fato, chupam aos outros quando estes sofrem alguma dor, e afirmam que os livram da doença e que têm sob seu poder a vida e a morte».⁷⁸⁸

O los dichos hechiceros desempeñando importantes papeles en el ámbito social inmediato de los indígenas como custodios de la costumbre. Las creencias, o

787 Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 339.

788 Carta cuadrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 72-73.

supersticiones según Anchieta y los de la Compañía, eran una agravio directo o natural a unas buenas costumbres o buenos hábitos entre los indígenas. Unas creencias irradiadas por los *pajés* que precisamente eran las importantes a suprimir entre los indios para encauzar la evangelización:

«O que mais creem e de que lhes nasce muito mal é que em alguns tempos alguns de seus feiticeiros, que chamam *pajés*, inventam uns bailes e cantares novos, de que estes índios são mui amigos, e entram com eles por toda a terra, e fazem ocupar os índios em beber e bailar todo o dia e noite, sem cuidado de fazerem mantimentos, e com isto se tem destruído muita gente desta. Cada um destes feiticeiros (a que também chamam santidade) busca uma invenção com que lhe parece que ganhará mais, porque todo este é seu intento [...]».⁷⁸⁹

No fueron escasas las referencias sobre unos indios que se encontraban en la penumbra social por sus dañinas prácticas, unas falsedades en las que sus sociedades estaban fuertemente amarradas a causa de una tradición nada fácil de extirpar. En este sentido, además en las costumbres con un cierto significado espiritual Anchieta también destacó el alcohol y su consumo por los indígenas, tanto por los *pajés* como por los indios del común, por su especial freno a la labor misional de los de la Orden: «[...] quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana». En el ahínco de Anchieta por identificar costumbres negativas para los indios entendió la bebida, un hábito en sí misma, como fuente de mantenimiento de las prácticas de las sociedades indígenas, singularmente las que anhelaron a su extirpación entre los mismos.⁷⁹⁰

Desde el enfoque del de hábito negro y de sus hermanos de Orden las críticas al conjunto de las costumbres estaban enlazadas a la necesidad de control de uno mismo, concerniente a los indígenas aunque extensible a los luso-brasileños, a no ser

789 Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 339.

790 Carta cuadrimestre de septiembre a diciembre de 1554 y trimestral de enero a marzo de 1555, dirigida a Ignacio de Loyola, Roma. José de Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 92.

esclavizados por el exceso y la pasión. A observar en otras palabras la noción de la templanza del «Doctor Angélico». Que la bebida fuese percibida como principio de las problemáticas que quejaban las sociedades indígenas no era una casualidad. Como guía del ser humano hacia el propósito de la felicidad la razón era afectada por la bebida, de hecho perdiéndose la misma restado en un estado ínfimo al preferible, y quedando en un pecado mortal para Aquino.⁷⁹¹ Tan cardinal se distinguió el alcohol y su consumo indígena por el de hábito negro que afirmó en esa problemática la clave para las labores misional, pues el «[...] costume, ou por melhor dizer natureza, mui dificultosamente se lhes há de extirpar, o qual permanecendo, não se lhes poderá plantar a fé de Cristo».⁷⁹² Era perentorio disminuir el consumo para el religioso, por lo menos el consumir en exceso en vista de que sin la voracidad por la bebida no había riesgos de volver a la practicas desencadenadas por el hábito, «[...] assim moderado quase nunca se embebedam nem fazem outros desatinos». El hábito templado no incurría en la memoria de la tradición entre las sociedades indígenas.⁷⁹³

Hay que decir insistentemente que pese a las críticas jesuitas, de Anchieta, Nóbrega o el resto de misioneros sobre el empecinamiento indígenas en la superstición, los mismos entendieron la dificultad planteada no como un elemento inherente e irresoluble entre los indios estrictamente hablando, sino más bien era un inconveniente del ámbito de las circunstancias históricas, de azar más que de médula en otras palabras. Los atávicos hábitos indios dejando de lado la cuestión de la doctrina de la caída del hombre, se debían no en escasa medida por una carencia de buena crianza. Las sociedades indígenas se encontraban encaminadas a permanecer en la barbarie si no mediaba la intervención colonizadora y en el escenario de esta la jesuita, portando consigo en este aspecto la cultura y la fe verdadera. Al fin y al cabo,

⁷⁹¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 150, La embriaguez, Artículo 2: ¿Es la embriaguez pecado mortal?

⁷⁹² Carta do irmão José de Anchieta aos padres e irmãos de Portugal. São Paulo de Piratiniga, finales de abril de 1557. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 120-121.

⁷⁹³ Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 341.

una de las metas misionales entre las sociedades indígenas era introducir en las mismas una comprensión o una moralidad cristianas. Anchieta si bien alabó a los guaraníes como ejemplo de indígenas para fácilmente misionar, la parte tupí era igual de remediable también si se cambiaban sus costumbres exitosamente: «[...] dos que chamam carijós [...], nestes reluz mais fervor e prontidão às coisas divinas e são muito mais aparelhados para todas as coisas, que estes com que vivemos. Os quais não por ignorância. porque assaz capacidades de juízo há neles, senão por malícia e pelo longo costume que têm nos males [...]».⁷⁹⁴

Desde la llegada jesuita de 1549 pasando por Anchieta, las cuantiosas noticias acerca de los apegos indígenas por una vivencia estrictamente sensitiva mostraban cómo los evangelizadores de la Orden entendieron que con anterioridad a 1492, o indistintamente 1500, los indios estaban en desapego o desdén en relación con asuntos de índole culta, incluyendo el tema espiritual. Un hecho que les impidió a los indios alcanzar a saber sobre la fe, estando como estaban preocupados por su vida cotidiana: «[...] isto era muito novo pera eles por não terem nenhuma notícia das coisas de Deus, não tinham efeito os desejos e boa vontade dos padres [...]».⁷⁹⁵

En Brasil, los evangelizadores comprendieron y enfatizaron que al ser la supervivencia asunto principal para los indígenas, el corolario de dicho hecho era su estado de ignorancia. Los hombres que en este aspecto únicamente estaban ocupados en asegurar la subsistencia o la vida de ningún modo poseían las circunstancias necesarias para esmerarse en la búsqueda intelectual y el cultivo de la virtud. En consecuencia, los indios nunca tuvieron ocasión de trabajar una espiritualidad o una moralidad razonables.

Por un lado, era innegable que las costumbres o hábitos de la espiritualidad y moralidad indígenas en absoluto podían ser legítimos o producto de la racionalidad.

794 Carta do irmão José de Anchieta ao provincial de Portugal. Piratiniga, finales de diciembre de 1556. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 115.

795 Informação dos primeiros aldeamentos da Baía. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 357.

Por otro lado, las mismas prácticas al haberse establecido con creces en el conjunto de las sociedades y el tiempo y ser a todos los efectos observadas introducía la dimensión más social de la tradición. En otras palabras, procedían de unos fundamentos genuinos, únicamente los resultados eran equivocados.

En contraposición al Nóbrega de 1549, Anchieta también al llegar seguramente en un momento de tribulación de la evangelización entre los misioneros de la Orden, nada más empezar su apostolado se dio cuenta de la necesidad de recurrir a la sujeción de las sociedades indígenas para hacer posible la misma. No hubo que esperar en su caso a una deliberación o introspección tan concluyente y desarrollada como la del *Diálogo*. En 1554 sin estar entrado en años como el provincial, y desde la austral Piratiniga consideró que como efecto de las costumbres indígenas cabía nada más que su sometimiento:

«[...] todos comem carne humana, andam nus e habitam casas de madeira e barro, cobertas de palhas ou cascas de árvores. Não são sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm alguma estima aqueles fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso frequentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer; por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência».⁷⁹⁶

El de la Compañía, en la apuesta por un esfuerzo de presencia territorial consideró la atracción de metales preciosos una buena noticia, más allá de la codicia que despertarían y al mismo tiempo criticaría después. Y que desde una perspectiva positiva refluiría en más colonos e interés de la Corona por su colonia y su mantenimiento:

«[...] depois da tempestade vem a bonança e a grade paz. É especialmente agora que se encontrou grande abundância de oiro, prata, ferro e outros metais com que se enchem as próprios casas onde moram; o que levará aos

796 Carta cuadrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 75-76.

Sereníssimo Rei [...] a mandar para aqui uma força armada e numerosos exércitos, que deem cabo de todos os malvados que desistem à pregação [...] e os sujeitem ao jugo da servidão [...].⁷⁹⁷

El sometimiento y temor fue entendido como sinónimo de condición *sine qua non* para la evangelización, pues «não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virem para cá muitos cristãos, que [...] sujeitem os índios ao jugo da servidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo», entendiendo por yugo de servidumbre obviamente no al yugo de la esclavitud o la prestación de servicios, sino que más bien a la servidumbre política primero, de una sujeción a la ley de las sociedades indígenas. Y en una segunda instancia sí más su empleo como mano de obra, siendo nunca negada la posibilidad, si bien bajo las condiciones impuestas por los ignacianos claro está.⁷⁹⁸ En la misma Piratiniga Anchieta afirmó que en relación a la coacción que la misma era empleada, que si por una parte «ensinam-se todos os que vêm à igreja de sua vontade [...]», de igual manera por otra parte se procedía «[...] aos que nós outros trazemos por força [...]».⁷⁹⁹ Dentro del laboratorio de Piratiniga el elemento de una coacción externa graduada que incidiese en los indígenas actuaba positivamente de acuerdo al de la Compañía para la sujeción y el temor en beneficio de la evangelización, contando con la figura del alcaide incluso en el pueblo, y que con *aldeamento* pasó a ser la del *meirinho*. Aludiendo a un conflicto desencadenado en el lugar resolvió que:

«Esta guerra foi causa de muito bem para nossos antigos discípulos, que são agora forçados pela necessidade a deixar as habitações [...] em que se tinham espalhado, e recolherem-se todos a Piratiniga. A qual eles mesmos cercam agora de novo com os portugueses e está segura de toda investida. E desta maneira podem ser ensinados nas coisas da fé, como agora se faz,

797 Carta Cuadrimestre de septiembre a diciembre de 1554 y trimestral de enero a marzo de 1555, dirigida a Ignacio de Loyola, Roma. José de Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 94.

798 Carta Cuadrimestre de septiembre a diciembre de 1554 y trimestral de enero a marzo de 1555, dirigida a Ignacio de Loyola, Roma. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 103-104.

799 Carta do irmão José de Anchieta ao provincial de Portugal. Piratiniga, finales de diciembre de 1556. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 113-114.

havendo continua doutrina, [...] aonde concorrem quase todos, havendo um alcaide que os obriga a entrar na igreja».⁸⁰⁰

Unas circunstancias que conducían a un escenario cuando menos esperanzador o estimulante para el de la Orden: «[...] estando sempre juntos connosco, como agora estão, não podem deixar de tomar os costumes e vida cristã, ao menos pouco a pouco, como já se a principiou».⁸⁰¹ Anchieta en Piratiniga concluyó que la colaboración de la Corona y las autoridades coloniales representantes de la misma en Brasil era de suma importancia para someter a las sociedades indígenas y continuar la misión siguiendo el ejemplo de Lucas 14:23 afirmando que: «[...] para este género de gente, não há melhor pregação que espada e vara de ferro, na qual, mais do que em nenhuma outra, é necessário que se cumpra o *compelle eos intrare*. Vivemos agora nesta esperança [...]».⁸⁰² Así, a los indígenas se insistía desde la Orden acerca del apremio de afiliarlos primero a las leyes naturales. Para que después de alcanzar su condición humana realmente se transformasen en buenos creyentes. Su asociación o incorporación pasaba por su inscripción como dependientes o súbditos del Reino. Y desde el acceso forzoso o la adquisición completa de su carácter humano a la entrada religiosa subsiguiente existía un lapso temporal. En el que la evangelización ignaciana y la propia voluntad de los indígenas intercedían para alcanzar la conversión. Anchieta todavía como director de la misión en Brasil a finales de siglo siguió justificando la necesidad de la sujeción de los indios para facilitar su conversión que se había ido consolidando entre los jesuitas desde el *Diálogo* de Nóbrega:

«Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios, são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos há ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais, por ser como seu mantimento, e assim não lhos tiram os padres de todo,

800 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 16 de abril de 1563. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 196-197.

801 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 16 de abril de 1563. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 197.

802 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 16 de abril de 1563. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 197.

senão o excesso que neles há, porque assim moderado quase nunca se embebedam nem fazem outros desatinos. Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado e, sobretudo faltar-lhes temor e sujeição, porque, como em todos os homens, assim nestes muito mais *initium sapientiae timor Domini est*, o qual lhes há de entrar por temor da pena temporal». ⁸⁰³

Pese a que la fortuna no acompañase en las guerras siempre y la sujeción y temor no fuesen fáciles de lograr, puesto que «[...] houve muitas guerras com o gentio, em algumas das quais eles foram vencedores e mataram muitos portugueses [...]», el balance final era idóneo para los esfuerzos evangelizadores en la medida que el en cuadro general los indígenas acostumbraban a terminar derrotados: «[...] também se vieram a sujeitar e agora são pacíficos». ⁸⁰⁴

Como Nóbrega antes que él, para Anchieta emplear el temor en los indígenas para la conversión exactamente no representaba un acto coercitivo. Era un legítimo modo de convencimiento para el jesuita. Y el más oportuno para la colonia y las sociedades indígenas después de acumular un conocimiento de estas. Además, tampoco estaba del todo claro que hubiese una interpretación clara que desestimase el sometimiento y el temor como vía de la evangelización:

«Uma cousa desejamos [...], e é que esta terra toda seja mui povoada de cristãos que a tenham sujeita, porque a gente é tão indómita e está tão encarniçada em comer carne humana e isenta em não reconhecer superior, que será muito dificultoso ser firme o que se plantar [...], os padres e irmãos estão mui consolados por haver quase certeza que pela terra a dentro se descobrem muitos metais, porque com isto se habitará muito esta terra, e estes pobres índios, que tão tiranizados estão do demónio, se converterão [...]». ⁸⁰⁵

Anchieta, a pesar de ser cierto que censuró a los colonos luso-brasileños de la misma forma que Nóbrega su mentor, en ningún momento desestimó la necesidad de

803 Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 341.

804 Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 314.

805 Cartas aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratiniga, 1555. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 87.

una presencia luso-brasileña que colonizase y de este modo redundase en las labores de la Orden y la ansiada sujeción y temor al respecto: «[...] vindo para aqui muitos cristãos, sujeitarão os gentios ao jugo de Cristo, e assim estes serão obrigados a fazer, por força, aquilo a que não é possível levá-los por amor».⁸⁰⁶

La ausencia necesidad de sometimiento fue reiterado por el jesuita como causantes de fracasos misionales. Así, «tudo isso procede de que eles não estão sujeitos, e enquanto assim estiverem, difícil cousa será arrancá-los do jugo de Satanás, que tão senhoreados os tem».⁸⁰⁷ O que a diferencia de Bahía y su ejemplo en la evangelización, en los casos restantes «a conversão destes não cresceu tanto como a da Baía, porque nunca tiveram sujeição, que é a principal parte necessária para este negócio, como houve depois na Baía em tempo do governador Mem de Sá».⁸⁰⁸ Y el hecho era categóricamente probado para el religioso sosteniendo «[...] já temos sabido que por temor se hão de converter, mais que por amor».⁸⁰⁹ Anchieta consideró el *aldeamento* indígena la adecuada alternativa o respuesta a las dificultades de la evangelización, y «[...] neles se faria muito fruto, se estivessem juntos, onde se pudessem doutrinar, de que se tem experiência agora na Bahia, onde juntados em umas grandes *aldeias*, por ordem do governador, aprendem da melhor vontade a doutrina e rudimentos da fé, e dão muito fruto, que durará em quanto houver quem os faça viver naquela sujeição que temos».⁸¹⁰ Era una constante queja el carácter itinerante de las sociedades indígenas:

«[...] embora no princípio, quando estavam todos juntos, algum fruto se fazia neles [...], depois que se espalharam por várias partes (como consta das

806 Carta cuadrimestre de mayo a septiembre de 1554, de Piratiniga. José de Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 59.

807 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 30 de julio de 1561. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 175.

808 Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 324-325.

809 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 30 de julio de 1561. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 180.

810 Carta do irmão José de Anchieta Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 1 de junio de 1560. *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 159.

cartas anteriores) nem se lhes pode acudir com doutrina, nem, o que é pior, eles a querem [...], quando os visitamos por suas *aldeias* [...] recebem-nos como aos outros cristãos portugueses, que soem tratar e resgatar com eles, como amigos, sem ter nenhum respeito à salvação de suas almas [...], totalmente metidos em seus antigos e diabólicos costumes. Exceto o comer carne humana, que parece está um tanto desarraigado entre estes, que já ensinamos [...].⁸¹¹

El hecho importante fue que el sometimiento y el temor acabaron por ser vistos como la opción única y con óptimos resultados por el de la Orden. Recuperando una cierta exaltación vista su aplicación en Bahía por el gobierno general: «Todos estes impedimentos e costumes são mui fáceis de se tirar se houver temor e sujeição, como se viu por experiência desde do tempo do governador Mem de Sá [...], porque com o os obrigar a se juntar e terem igreja, bastou para receberem a doutrina [...] e perseverar nela até agora, e assim será sempre, durando esta sujeição [...].⁸¹² Anchieta aunque no estimase a los indígenas un lienzo en blanco inicialmente sí los consideró con tal potencial en un ambiente de control estricto como era el existente en los *aldeamentos* y en la reducción urbana:

«Depois de cristãos têm algumas coisas notáveis e a primeira é que são *tanquam tabula rasa* para imprimir-se-lhes todo o bem, nem há dificuldade em tirar-lhes rito nem adoração de ídolos porque não os têm e os costumes depravados de matar homens e comê-los, ter muitas mulheres e embriagar-se de ordinário com os vinhos e outros semelhantes, deixam-nos com facilidade e ficam mui sujeitos a nossos padres como se fossem religiosos e lhes têm amor e respeito e não movem pé nem mão sem eles; compreendem mui bem a doutrina cristã e os mistérios de nossa fé, o catecismo e aparelho para a confissão e comunhão e sabem estas coisas tão bem ou melhor que muitos portugueses».⁸¹³

También, junto a la transformación religiosa resultaba de encomio para el ignaciano el modelo de trabajo resultante de la reducción para los silvícolas, como la forma de un progreso social: «Os padres incitam sempre os índios, que façam sempre suas roças e mais mantimentos, pera que, se for necessário, ajudem com eles aos

811 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 30 de julio de 1561. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 175.

812 Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 341.

813 Informação da Província do Brasil para nosso padre, 1585. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 443.

portugueses por seu *resgate*, como é verdade, que muitos portugueses comem das aldeias, por onde se pode dizer, que os padres da Companhia são pais dos índios assim das almas como dos corpos».⁸¹⁴

Anchieta, como Nóbrega, además de las dificultades de cuño indígena propiamente, también terminó por introducir nada sorpresivamente las problemáticas producidas por los colonos luso-brasileños en las actividades evangelizadoras de la Orden en la colonia. Si los evangelizadores alguna vez atesoraron la perspectiva de que un clima modelo que brotase de los colonos resultaría ser óptimo para la extensión de la fe dicha posibilidad duró muy poco y se resquebrajó muy fácilmente con los hechos. O siempre que invocaba la expectativa volvía a desvanecerse tan pronto como había resurgido. Y más allá de la necesidad de una colonización demográfica que sí permaneció con aceptación. Según su primer biógrafo Caxa, Anchieta se destacó precisamente en dicho antagonismo y críticas a los luso-brasileños como su maestro:

«Não somente procurava [...] a salvação dos índios, [...] como bom filho e discípulo do Pe. Nóbrega, por todos os modos defendia sua liberdade. E em pregações e práticas, reprendia e estranhava os maus tratamentos que os portugueses lhes faziam. Querendo uns homens em São Vicente fazer uma entrada aos carijós [...]. Acudiu o Pe. José e publicamente na pregação repreendeu aquela ida pelas muitas injustiças que contra os pobres índios se haviam de cometer [...]».⁸¹⁵

Aludiendo a la correlación de intereses opuestos, los colonos en sus quehaceres perseguían el beneficio material únicamente, pues «eles vão buscar ouro [...]», mientras los de la Orden contrariamente en su tarea «[...] vai buscar o tesouro das almas, que naqueles lugares há muito copioso», Anchieta decía desde Piratiniga, en la misma línea que Nóbrega en sus informaciones desde 1549.⁸¹⁶ Ciertamente, no duró mucho tiempo antes de que en el caso de Anchieta una vez en Brasil igualmente se comenzase a arremeter contra los luso-brasileños por su influencia y ejemplo de

814 Informação dos primeiros aldeamentos da Baía. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 390.

815 Caxa, *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 23.

816 Carta do irmão José de Anchieta a Ignacio de Loyola. Piratiniga, julio de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 57.

carácter funestos para los indígenas, desde la propia Piratiniga en teoría alejada prudentemente de los mismos. Así, para el de hábito negro:

«O que não é tanto de admirar como a tremenda malícia dos próprios cristãos, nos quais encontram, não só exemplo de vida [...], também favor e auxílio para praticarem más ações. De fato, alguns cristãos nascidos de pai português e de mãe brasílica, que estão apartados de nós 9 milhas numa povoação de portugueses, não cessam nunca de esforçar-se juntamente com seu pai, por lançar à terra a obra que procuramos edificar com a ajuda de Deus, pois exortam repetida e crimosamente os catecúmenos a apartarem-se de nós e a crerem neles, que usam arco e flechas como os índios, e a não fiarem de nós que fomos mandados para aqui por causa da nossa maldade».⁸¹⁷

Las dificultades más importantes en la evangelización Anchieta las atribuyó al final a los colonos en realidad, y no a los indígenas pese a las críticas fuertes a los segundos y a la necesidad de la sujeción y temor para la Orden proseguir en sus tareas: «[...] os maiores impedimentos nascem dos portugueses, e o primeiro é não haver neles zelo da salvação dos índios [...]». Ni para los indígenas en general ni para los indios a los que debían mínimas obligaciones religiosas bajo su poder o propiedad en particular. Los luso-brasileños entendían que los indígenas eran bárbaros o bestias en su carácter esencial sin posibilidad de redención o salvación y un entendimiento imperceptible religiosamente. Y renunciando a tratar de cambiar a los indios en sus costumbres.

Se trataba de una acusación continua y tenaz por parte del ignaciano común siempre a los demás jesuitas desde 1549 y Nóbrega, en los cargos de la perversión de los colonos. Además de reivindicar religiosamente la labor misional de la Orden frente a las restricciones causadas por las actividades de los colonos y su daño a la finalidad última de la presencia del Reino en la colonia, se desplegaba una reprobación a la modalidad de presencia luso-brasileña. Basada en la agresividad y la explotación

817 Carta cuadrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 77.

indígena que desde el enfoque jesuita suponía un caos y negaba la condición humana o racional de los indios.

Las críticas al estado de los indígenas por parte de los luso-brasileños se mantuvieron durante toda la segunda mitad de siglo. Incluyendo con Anchieta al frente de la provincia buscando en la Corona filipina el apoyo necesario para continuar evangelizando la Orden a los indígenas presentándolos como la base material para el sustento de la colonia, excluyendo su simple exploración como mano de obra para los intereses de particulares:

«[...] a maior parte dos índios [...] está consumida, e alguns poucos, que se hão conservado com a diligência e trabalhos da Companhia, são tão oprimidos, que em pouco tempo se gastarão. Pelo que têm muita necessidade de particular favor de Vossa Majestade. Assim para que os já convertidos se conservem na fé, como para que os outros venham do sertão a recebê-la de novo. E juntamente haja quem ajude a defender a terra. Porque bem se deixa ver e os portugueses assim o confessam, que sem eles mal se poderá conservar este Estado do Brasil. E com tudo isso vai a coisa de maneira que, em caso de servir-se dos índios, cada um tem respeito a seu próprio interesse, mais do que ao bem comum da terra, nem à utilidade e conversão deles».⁸¹⁸

La situación era tal alcance para Anchieta que para todos era conocido que la Compañía era la única valedora de los indígenas por estar todos reducidos a servidumbre fuera de la órbita de la Orden, puesto «[...] que somente gente que está nas igrejas, onde os padres residem, tem liberdade, que toda a mais é cativa».⁸¹⁹ El control ejercido por los ignacianos en las reducciones era generador de malestar entre los colonos al privarse según su perspectiva de acceso fácil a la mano de obra indígena controlada estrictamente por los de la Orden. Una acusación rechazada por los mismos, y según Anchieta, «quando os portugueses vão ás aldeias buscar gente para seu serviço, os padres que nelas estão os ajudam no que podem, mandando chamar algum principal, que vá com os portugueses pelas casas [...], pera que vão os que

818 Carta do provincial padre José de Anchieta ao rei Filipe II. Bahia de Todos os Santos, 7 de agosto de 1583. *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 338.

819 Informação dos primeiros aldeamentos da Baía. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 386.

quiserem sem nisso haver nenhum impedimento, [...] porque ás vezes os índios não têm sua roça acabada, e é necessário [...]». Las indisposiciones de diversa índole eran artificiosas según los colonos que acusaban a los jesuitas de aversión para con los luso-brasileños, puesto que «estes tais dizem os portugueses, que os padres não querem, que os índios os vão ajudar, sendo estas as causas do tal impedimento, e não outras, como eles dizem».⁸²⁰ Mientras que los de la Orden según Anchieta eran además de reacios por tener que velar por el bienestar temporal de los indígenas por la explotación realizada por los colonos una vez los indios en su control:

«[...] se alvoroçou toda aquela gente [...] e andava tão revolta que parecia andar o demónio entre eles. Pregavam pelas ruas: Vamo-nos, vamo-nos antes que venham estes portugueses. Vendo o padre [...] tal alvoroço, fê-los ajuntar, falando com eles, dando-lhes a entender quão mal faziam em deixar a igreja por mentiras, que lhes diziam, e eles chorando respondiam: “Não fugimos da igreja nem de tua companhia, porque, se tu quiseses ir connosco, viveremos contigo no meio desses matos ou sertão, que bem vemos, que a lei de Deus é boa, mas estes portugueses não nos deixam estar quietos, e se tu vês que tão poucos que aqui andam entre nós tomam nossos irmãos, que podemos esperar, quando os mais vierem, senão que a nós, e as mulheres e filhos farão escravos?” mostrando alguns deles os pingos e açoites que em casa dos portugueses tinham recebido [...]».⁸²¹

También, podría señalarse en esta cuestión que en realidad si los jesuitas mostraron signos de incapacidad para convencer a los indígenas de inicio como los mismos reconocieron, dicha inhabilidad era altamente extensible a la sociedad luso-brasileña en su conjunto, y que cuya preocupación más prioritaria no era la de los religiosos. Por lo menos si la influencia era puesta en acción para cambiar para mejor a los indios según las expectativas y rumbos de los jesuitas. El influenciar en la línea de para servirse simplemente de las costumbres de los indios parecía más factible de realizar que los cambios planteados por los de la Orden. En cualquier caso, los luso-brasileños «esforçam-se quanto podem por corromper, com o veneno das palavras e o

820 Informação dos primeiros aldeamentos da Baía. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 389-390.

821 Informação dos primeiros aldeamentos da Baía. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 383.

exemplo de pior vida, [...] procurando por todos os meios afastá-los de nós». ⁸²² Su actuación no limitaba y torcía únicamente a las aspiraciones evangelizadoras de la Compañía, sino que «se pudessem até os próprios portugueses afastariam da fé cristã». ⁸²³ Y sentenciando que los mismos eran un importante obstáculo:

«[...] se vê que os maiores impedimentos nascem dos portugueses, e o primeiro é não haver neles zelo de salvação dos índios, *etiam* naqueles *quibus incumbit ex officio*, antes os têm por selvagens, e, ao que mostram, lhes pesa de ouvir dizer que sabem eles alguma coisa da lei de Deus, e trabalham de, persuadir que é assim; i com isto pouco se lhes dá aos senhores que têm escravos, que não ouçam missa, nem se confessem, e estejam amancebados. E, se o fazem, é pelos contínuos brados da Companhia [...].» ⁸²⁴

De hecho, sobre la influencia de los colonos el jesuita proclamó que, «[...] se não se extinguir completamente esta peste tão perniciosa, não só não poderá progredir a conversão dos infieis [...], terá de debilitar-se e diminuir cada vez mais». ⁸²⁵ De modo que para Anchieta y los jesuitas, para mayor desaliento de la Orden, siempre hubo entorpecimientos ajenos también a los propios indios y sus errores, y que estaban relacionados con la codicia generalizada de los luso-brasileños:

«O quem mais espanta aos índios e os faz fugir dos portugueses, e em consequência das igrejas, são as tiranias que com eles usam obrigando-os a servir toda a sua vida como escravos, apartando mulheres de maridos, pais de filhos, ferrando-os, vendendo-os, etc., e se algum, usando de sua liberdade, e vai para as igrejas de seus parentes que são cristãos, não o consentem lá estar, de onde muitas vezes os índios, por não tornarem ao seu poder, fogem pelos matos, e quando mais no podem, antes se vão dar a comer aos seus contrários [...].» ⁸²⁶

822 Carta cuadrimestre de septiembre a diciembre de 1554 y trimestral de enero a marzo de 1555, dirigida a Ignacio de Loyola, Roma. José de Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 93.

823 Carta cuadrimestre de septiembre a diciembre de 1554 y trimestral de enero a marzo de 1555, dirigida a Ignacio de Loyola, Roma. José de Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 94.

824 Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 342.

825 Carta cuadrimestre de mayo a septiembre de 1554 a Ignacio de Loyola, Roma. São Paulo de Piratiniga, 1 de septiembre de 1554. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 78.

Los colonos representaban una antítesis a la evangelización: «[...] onde quer que os padres forma a pregar a lei de Deus entre o gentio [...] nas capitanias onde ou houve, sempre tiveram contra si os portugueses [...]».⁸²⁷ Siendo el impedimento principal también la intensificación de la esclavitud sin límites por parte los luso-brasileños hacia las sociedades indígenas, con el consiguiente estado de guerra generalizado incluyendo a indios tan negativamente percibidos como los tamoios de Río de Janeiro: «[...] parece que a Divina Justiça tem atadas as mãos aos portugueses para que não se defendam, e permite que lhes venham [...] castigos [...] como máxime pelas muitas sem-razões que têm feito a esta nação, que dantes eram nossos amigos, salteando-os, cativando-os e matando-os, muitas vezes, com muitas mentiras e enganos».⁸²⁸ Anchieta en este sentido no dudó en expresar su consideraciones en las causas justas que tenían los indígenas para oponerse a los luso-brasileños, puesto que «[...] têm justiça contra os portugueses, pelas muitas sem-justiças e sem-razões, que deles hão sempre recebido, e por isso os ajuda sempre a justiça divina [...]».⁸²⁹

Las censuras y las conclusiones obtenidas de las mismas por los misioneros de la Orden que desembocaron en nuevos métodos siempre estuvieron condicionados por los elementos del ejemplo a seguir por los indios y su segregación respecto de los colonos para inculcar buenos hábitos. Ni Nóbrega inicialmente ni Anchieta posteriormente, junto a los demás jesuitas, dejaron de echar en cara de una forma inflexible el influjo considerado nefasto cuando menos. Sin olvidar los ataques injustificados de los miembros de las sociedad luso-brasileña europeos sobre los indios. Por lo que abogaron y acabaron solicitando la escisión física entre colonos e

826 Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 342.

827 Informação dos primeiros aldeamentos da Baía. Anchieta, *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 380.

828 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 8 de enero de 1565. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 210.

829 Carta do irmão José de Anchieta ao geral Diego Laínez, Roma. São Vicente, 16 de abril de 1563. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 203.

indios en las *aldeias*, para que los segundos fuesen capaces de instruirse en la fe siguiendo el ejemplo jesuita y la repetición de este.

6. LAS OBRAS

La obra de Anchieta se caracterizó por un amplio cuerpo textual en los distintos géneros y en su extensión. Y que por su magnitud resulta imposible abordar toda con el debido detalle, de ahí la necesidad de seleccionar las composiciones más representativas. Además de la distintas cartas cuyas ideas se han visto, hay que singularizar la obra poética del *De Gestis Mendi de Saa* en primer lugar. Debido a que su contenido trataba los hechos inmediatos al *Diálogo* de Nóbrega y la implantación del modelo nuevo de predicación entre las sociedades indígenas. Después, las demás obras que dentro de la misión fueron primordiales en el desarrollo de la actividad ignaciana como catecismos, obra pastoral y teatro. Un conjunto de obras importante también por su propio peso historiográfico.

6. 1. OBRA LÍRICA: EL *DE GESTIS MENDI DE SAA*

Como una breve e imperativa introducción a la lírica del misionero de la Orden hay que apuntar primeramente la importancia de Anchieta en calidad de precursor del establecimiento del género de la poesía y su desarrollo en el Brasil colonial. En este aspecto, el de la Compañía el pionero en realidad como casi con toda la elaboración de cuño literario en el Nuevo Mundo portugués. En este sentido, destacándose en el cultivo del género lírico en todas las lenguas que aprendió a lo largo de su vida, con unas composiciones en castellano, latín, portugués y tupí para el conjunto de sus destinatarios entre los colonos o sociedad luso-brasileña y silvícolas. Y de una lírica

singularizada por sus temas variados, aunque con la cuestión espiritual como el centro de gravitación y el trasfondo en el balance total de la misma.⁸³⁰

No obstante, de entre la dicha miríada de poemas anchietanos con una cierta notabilidad, concerniente de una forma más directa a la temática del desarrollo de hechos y la misión una de las obras más relevantes de Anchieta fue el poema épico en latín titulado como el *De Gestis Mendi de Saa*. O en su traducción portuguesa, los *Feitos de Mem de Sá*, publicados alrededor del año 1563 allende el Atlántico, en Coímbra, de las pocas obras de la mano del de la Orden en ver la luz de la publicación, y comenzado el *De Gestis* a elaborarse posiblemente a partir de 1560. Una composición poética, la de *De Gestis*, los *Feitos*, o las *Gestas* o *Hechos* si se prefiere, y si bien tal vez de las más importantes junto a la del también en latín *De Beata Virgine Dei Matre Maria* ni siquiera llevaba la rúbrica del jesuita. A diferencia de su confección epistolográfica con destino para Lisboa, o bien para Roma, que era casi la producción escrita exclusiva en la que aparecía el nombre de este. No obstante, el *De Gestis* dado el tipo de composición con fuertes influencias clásicas y en latín, atribuibles a un autor formado en un ambiente como el del Colegio de Coímbra y su condición humanista renacentista, no extraña que el de la Compañía fuese la pluma que preparó o redactó la composición después de su paso académico por la ciudad universitaria.⁸³¹

830 Para una recopilación de las composiciones más importantes del jesuitas véase en José de Anchieta, Armando Cardoso (ed.), *Poemas eucarísticos e outros = de Eucaristia et aliis: poemata varia*, Obras completas 2 (São Paulo: Loyola, 1975); José de Anchieta, Armando Cardoso (ed.), *Poema de Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus*, Obras completas 4 (São Paulo: Loyola, 1988); José de Anchieta, Armando Cardoso (ed.), *Lírica portuguesa e tupi*, Obras completas 5 (São Paulo: Loyola, 1984); y José de Anchieta, Armando Cardoso (ed.), *Lírica espanhola*, Obras completas 5 (São Paulo: Loyola, 1984).

831 José de Anchieta, Armando Cardoso ed., *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, Obras completas 1 (São Paulo: Edições Loyola, 1986), 7-12. Sobre la prueba de la autoría indudable del poema de Anchieta véase la introducción de Armando Cardoso. No resulta aventurado sostener que Nóbrega, aunque lejos de cultivar poesía, pudo haber estimulado a Anchieta para componer *De Gestis Mendi de Saa* como una muestra de gratitud al que estaba siendo un apreciable colaborador de los jesuitas. Sin embargo, al mismo tiempo hay que apuntar que el relato anchietano y sus versos distaba de ser basado en un conocimiento directo de los hechos de Mem de Sá, dependiendo del testimonio oral de los participantes o soldados de las guerras

Un poema épico de matriz histórica por excelencia de la segunda mitad de siglo XVI en Brasil, anterior incluso a composiciones comparables como *La Araucana* (1569) y *Os Lusíadas* (1572) en ese marco, sobre las hazañas del célebre tercer gobernador general designado para Brasil, Mem de Sá. El héroe civilizatorio y piadoso simultáneamente, el artífice de la voluntad divina, y de los *aldeamentos* de la Compañía, la política o el urbanamente vivir en otras palabras, que a ojos de los jesuitas debía ser imitado por todos los hombres instalados en Brasil. Tanto de una forma asequible en un nivel cotidiano para la sociedad luso-brasileña a la estela de su ejemplo como en un aspecto político en caso posible, tanto la Corona en la metrópoli como particularmente todos los funcionarios destinados por la misma a la colonia indiana. Una figura, la del gobernador, de modelo para una educación o guía moral, con su recorrido que reflejaba las consecuencias positivas de desempeñarse virtuosamente. Como también recogió más tarde la pluma de fray Vicente do Salvador la idea misma sobre su personalidad, Mem de Sá era una personalidad a seguir, un genuino *speculum principis* y que «[...] com razão pode ser espelho de governadores do Brasil», por distinguirse «[...] muito na guerra e justiça», y en el ejercicio de sus funciones gubernamentales brillando siempre «[...] em favor da religião cristã». ⁸³² En la propia Compañía igualmente se transmitió la misma perspectiva, de que «era o governador Mem de Sá homem do grande coração, zelo, e prudência, acompanhada de letras, e experiência em paz, e guerra». ⁸³³

Una obra *De Gestis Mendi de Saa* sustanciosa del siglo por ser compuesta desde Brasil con respecto a la colonia misma, por un autor como era Anchieta que disponía del conocimiento o estaba al tanto de las cuestiones expuestas y de su entorno inmediato, un caso similar como en el *Diálogo* de Nóbrega. Al tratarse de una del gobernador. Sobre las herencias de raíz clásica y paralelismos en el poema, como la Eneida, véase João Bortolanza, «Mitologia pagã em *De Gestis Mendi de Saa*», en Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, 629-637; João Manuel Nunes Torrão, «A tempestade no *De Gestis Mendi de Saa*», en Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, 639-652.

832 Fray Vicente do Salvador, *História do Brasil*, 190.

833 Vasconcelos, *Chronica da Companhia, Livro segundo da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, 138.

producción cercana en la cronología de Anchieta, él mismo integrante y testimonio del proceso de colonización en clave evangelizadora desde sus días en el experimento de la *aldeia* de Piratiniga hasta la aplicación de los *aldeamentos* en el Brasil por el tercer gobernador. Un Anchieta del que se puede mediante el *De Gestis* igualmente trazar su discurso planteado en el mismo, y el conjunto de los pensamientos o los valores a propagar mediante el poema y sus propósitos.

Unos «[...] feitos gloriosos [...]», que dice Anchieta «[...] começarei a cantar [...]. Empreenderei celebrar em verso tuas magnas empresas. Pois há pouco tua força descerrou uma aurora por entre as a escuridão das regiões brasileiras [...]», según la *Epístola Dedicatória*, desarrollada entre los versos 1-108.⁸³⁴ Y al mismo tiempo el *De Gestis Mendi de Saa* representaba una obra de legitimación también de las guerras protagonizadas por el gobernador contra los amerindios y frente a sus prácticas antropofágicas, como costumbre más apremiante e irreconciliable para extirpar en Brasil. También, podría añadirse a la baraja de conflictos que se adhieren con los de los indios las guerras justas contra los calvinistas herejes de la Francia Antártica y el fuerte Villegagnon, e igual de importantes para Anchieta y los demás integrantes de la misión de la Orden, para preservar tanto la exclusividad territorial del Reino de Portugal como de la fe verdadera en Brasil en la era de la ebullición religiosa. En definitiva, se trataba de una actuación política transformada por el jesuita en una acción memorable como la expresa voluntad de Dios, y que la final hacía el bien a las labores evangelizadoras de la Compañía en especial con los silvícolas. Estaba en cuestión la recuperación o no de los principios de la expansión portuguesa en general, y de la expedición colonizadora y evangelizadora del gobernador Tomé de Sousa en 1549, y la continuidad del camino misional de después del *Diálogo* y la reducción en particular. Y que no dejaba de ser igualmente una defensa de la presencia de Portugal en el Nuevo Mundo, entendida como fundamental para la aplicación efectiva de las

834 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 91. vv. 1-108.

nuevas políticas, de la autoridad secular y su sometimiento y temor de los indígenas para su completa cristianización.⁸³⁵

Al final, también no dejaba de ser todo el proceder de Mem de Sá precisamente el objetivo último de la Corona de que asegurase la conquista y la evangelización, según concluyese más oportuno de forma pacífica o punitiva, «[...] que procurasse o em sou governo por todos os meios possíveis trazer à fé de Cristo os índios do Brasil».⁸³⁶ Y la actuación mediante la guerra habría que insistir siempre no solamente nunca fue descartada ni por el gobierno general y la metrópoli, sino que a la postre se estimó la única vía para cumplir las metas señaladas. Nada nuevo con respecto a las instrucciones a los gobernadores previos a Mem de Sá.

Unos principios que el *De Gestis Mendi de Saa* hacía suyos, obviamente sumando la especificidad de la clave espiritual, en el sentido de que la lírica anchietana dados los riesgos que significaban los silvícolas para la misión de la Orden obligaba a un ambiente de control luso del espacio indiano, máxime si era como el desarrollado por individuos como el protagonista de la obra poética. Y unos principios que, pese a la centralidad en la figura Mem de Sá eran ensalzados en su correspondiente medida. También, tomando en consideración la publicación del *De Gestis Mendi de Saa* en la metrópoli, el alcance anchietano al respecto no parece haber sido desdeñable para los intereses tanto religiosos como seculares en clave propagandística.

No obstante, la exposición grandilocuente y poética de Anchieta destaque cómo el gobierno general de Mem de Sá conducía sus guerras y sus justificaciones, hay que atender al hecho la exacerbación indígena como respuesta también. El conjunto de comunidades indígenas no estaba sino dando su propia réplica a los ataques y esclavitud por parte de los luso-brasileños, una vez finalizado los tiempos de comercio de la madera tintórea. La actividad pujante del cultivo azucarero exigía una

835 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 91. vv. 1-108.

836 Vasconcelos, *Chronica da Companhia, Livro segundo da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, 138.

explotación de mano de obra y tierras para dicho fin. De ahí que la beligerancia silvícola era consecuencia directa de su empuje a ser fuerza laboral y de los espacios fértiles reservados para el azúcar. Por supuesto, galvanizados además por el *aldeamento* de los evangelizadores de la Orden, y la actuación de cambio de costumbres, en definitiva, en las bisagras de su cotidianidad y vida como sociedades.

Comenzando en la *Epístola Dedicatória* consignada en el poema al propio *chefe* Mem e Sá como proemio, Anchieta insistía a éste a observar como Dios había actuado a través de él para conseguir la paz en la colonia, cambiar hábitos de los indios, comenzar a evangelizarlos, etc. Y cómo su gobierno estaba procediendo a la extirpación del diablo, «[...] para que Cristo expulse o tirano infernal, das terras do Sul e nelas implante o seu reinado eterno», entreviendo el jesuita un éxito al gobernador en su cargo al frente de Brasil en dicha lucha contra el demonio en la colonia.⁸³⁷ Anchieta enunciaba precisamente a lo largo del *De Gestis* cómo los luso-brasileños de Mem de Sá disponían de la ayuda de Dios en su empresa en el Nuevo Mundo, y los mismos estaban encaminados señaladamente para la toma o victoria contra los indígenas, puesto que desempeñaban como representantes de la voluntad divina y su materialización en la colonia. Si los indios se encontraban orbitando el tal déspota del averno recogiendo la expresión anchietana, sus enemigos los próceres luso-brasileños de Mem de Sá guerreaban bajo un ambiente de rectitud e igualmente sacralizado.

Después de evocar Anchieta a Jesús para componer la obra y tras elogiar personalmente a Mem de Sá da comienzo el regular en el *livro I* entre los versos 109-809 a las proezas durante la administración del gobernador, persistiendo en el establecer una contraposición con los enemigos a la civilización y la fe. En este sentido, con las sociedades de los silvícolas bajo el yugo demoníaco y que con carácter bárbaro atacaban y consumían a los cristianos luso-brasileños: «envolta, há séculos, no horror da escuridão idolátrica, houve nas terras do Sul uma nação, que

837 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 89. vv. 107-108.

dobrara a cabeça ao jugo do tirano infernal, e levava uma vida vazia de luz divina». La oscuridad de la idolatría explicitada por Anchieta, pese a que los jesuitas consideraban a los indios carentes de una fe que fuese estimable como tal, se entendía como alusión directa a la antropofagia como un aspecto o una expresión de calidad idolátrica eso sí. Y no era que dicha luz divina, alma o intelecto si se prefiere, referida por Anchieta fuera inexistente entre los indios como a primera vista dejan entrever las palabras, solamente que dentro de los indios las capacidades racionales estaban eclipsadas por los bárbaros hábitos seculares de los mismos. El de la Compañía comprendió que la bestialidad o ferocidad indígenas se encontraba vinculada al estado de lucha permanente, junto con las pasiones repulsivas, de «[...] a louca paixão da guerra e o appetite da carne humana [...]».⁸³⁸

Unas ideas desde 1553 presentes en sus cartas sí, y reaprovechadas simplemente en el poema. El jesuita estimó que los indios eran cautivos de la figura del demonio y su ejemplo pecaminoso. Una circunstancia que conducía a su imitación sin posibilidad alguna de otro resultado que fuese realmente positivo. Por lo que era necesaria la injerencia o la intercesión justificada de las autoridades coloniales representadas por Mem de Sá para introducir el uso de la razón entre los mismos, y que para Anchieta habían sido enviados por Dios tras reparar en Brasil su vista. En este sentido, Anchieta se mostraba confiado u optimista de que los silvícolas consiguiesen un cambio en costumbres y fe. De partida, se percibe cómo el poema anchietano era fuertemente afín a los pareceres de los demás jesuitas en la misión, de que la sujeción y el miedo servil o la reducción sería la mejor forma de evangelización una vez finalizado la fase de espejismo inicial de 1549 y el *Diálogo*, o según su misma opinión empleando la fórmula del compeler y de la vara de hierro secular. Se trata de una visión abiertamente favorable como estrategia para portar la civilización y la fe en la obra del misionero de la Orden. Todos los hechos subsiguientes del protagonista Mem de Sá, por tanto, eran refrendados y resultaban en el buen gobierno que caracterizaban a su

838 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 95. v. 214.

figura tanto ineludibles como justos. De hecho, sencillamente Mem de Sá, así como los jesuitas, estaban realizando la tarea que se les había confiado por la Corona juanina al destinarlos al Nuevo Mundo.

En consecuencia, no resulta extraño que los amerindios en Anchieta fuesen encuadrados bajo la categoría de la barbarie o casi de bestialidad, en su comportamiento por supuesto, si bien el cuadro desfavorable fue siempre matizando por su también defensa frente a los abusos de los colonos. No faltan apelativos para describir a la sociedad indígena, que bajo la influencia del diablo practicaba la antropofagia. De este modo, con las sociedades indígenas viviendo bajo la «[...] mais triste miséria, soberba, desenfreada, cruel, atroz, sanguinária, mais feroz do que o tigre, mais voraz do que o lobo, mais assanhada que o lebréu, mais audaz que o leão, saciava o ávido ventre com carnes humanas». Un punto importante porque se fija rápidamente por parte de Anchieta el alegato de la justicia traída por Mem de Sá y toda su epopeya frente al carácter desfavorable de las sociedades indígenas. En prácticamente toda la obra la hostilidad hacia el indio indómito de Brasil se reitera.⁸³⁹

Un administrador gubernativo, Mem de Sá, que respondía a los modelos perfectos de un buen gobierno y de justicia ausentes en la colonia hasta la fecha, consecuencia de unos hábitos morales y políticos con el bien común en el final, y en el que estaba incluida la salvación de la sociedad brasileña. E igual de importante para el gobernador, era que «muito mais excelente é a alma: pois la poliram vasta ciência [...] e a arte da palavra bela. Arraigado no seio traz um amor de Deus, santo, filial, verdadeiro e a fé de Cristo [...]». Nada de las expectativas jesuita, fuese buen gobierno y salvación, civilización, fe, etc. sería posible en el estado social de conflicto y disensión.⁸⁴⁰

Mem de Sá encarnaba los valores opuestos a los que practicaban los indios de Brasil y sus vicios en vorágine que desencadenaban guerras, según el jesuita, «[...]

839 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 93. vv. 135-139.

840 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 93-95. vv. 171-175.

ferozes guerras e cruéis injustiças, causa de tantas dores [...]», que asediaban constantemente los asentamientos luso-brasileños «[...] talando as culturas em fruto e arrebatando os homens [...]». Y junto a la guerra como una práctica estrechamente vinculada Anchieta enfatiza la antropofagia, tanto perpetrada contra colonos como los demás nativos: «[...] nas veias a raiva a louca paixão da guerra e o apetite da carne humana, batem os corações em fúrias [...] no sangue dos justos». Por supuesto, para hacer frente a la situación Anchieta resalta el apoyo de Dios al gobernador.⁸⁴¹

A lo largo del *De Gestis* saltan a la vista las cualidades de un gobernador que oscurece el resto. Y el jesuita eleva la figura de Mem de Sá mediante la adscripción de virtud de la prudencia contenida en su buen ejemplo, en el sentido militar y del «Doctor Angélico», que tanto inspiraba a los de la Orden, de:

«El Filósofo, en efecto, escribe [...] que, igual que de quien razona bien sobre algún fin particular, por ejemplo, la victoria, no se dice que es prudente absolutamente sino en ese género, es decir, en temas bélicos, de quien razona rectamente sobre el bien moral se dice, sin más, que es prudente. Resulta, pues, evidente que la prudencia es sabiduría acerca de las cosas humanas; pero no sabiduría absoluta, ya que no versa sobre la causa altísima, sino sobre el bien humano, y el hombre no es lo mejor de todo lo que existe. Por eso se dice, con razón, que la prudencia es sabiduría en el hombre, pero no la sabiduría en absoluto».⁸⁴²

Una prudencia que era completa en Mem de Sá desde el inicio de las hostilidades con los indios hasta el triunfo en las mismas. Prosiguiendo en el relato del jesuita, ante la situación vivida en la colonia envía el gobernador a su hijo Fernão de Sá a guerrear a Espírito Santo, para terminar con las ofensas indias y conseguir paz, y «[...] buscar no trabalho as virtudes e a glória, não honras humanas [...]». Anchieta enunciaba que las dignidades materiales en absoluto saciaban el alma, puesto que eran fútiles y propias la soberbia, un estorbo para el bien común de la república, siguiendo la lógica tomista anteponían el beneficio individual al interés o provecho de la república. El

841 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 95-97. vv. 197-220.

842 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 47, La prudencia en sí misma, Artículo 2: ¿Pertenece la prudencia solamente al entendimiento práctico o también al especulativo?

gobernador en el *De Gestis* indicaba a su hijo que la genuina gloria era la que iba más allá de los éxitos profanos, a la que aspirar con el fin de que la labor a realizar fuese regulada con unos efectos o metas cabales, o caracterizadas por la prudencia. Anchieta insiste el carácter justo de la guerra de llevar por parte de Sá y sus hombres, como autoridad delegada que era para la Corona y en tanto eran en defensa de la sociedad luso-brasileña ante los ataques sin causa previa por parte de los indios, siendo «[...] gentes cruéis em hordas imensas preparam aos Cristãos batalhas ferozes. De morte humilhante ameaçam agora as cabeças dos pobres colonos, quais tigres cruéis em redor da preia lanhada sorvendo com fauces sedentas o sangue inocente. Que esperança ou que alívio resta ainda aos sitiados?». También, Anchieta luego abunda en la naturaleza bárbara y bestial de los indios a los que se va a combatir, y no faltaban descripciones de los adornos o armas indias y la arengas de los luso-brasileños.⁸⁴³

Una guerra justa contra un enemigo innumerable a la que se hace partícipe a todo el contingente luso-brasileño involucrado: «“eis aí, companheiros, [...] sobre o inimigo desumano descera justiceira. Vingando as ofensas sacrílegas, sua cólera santa dizimarà com a morte as alcateias ferozes”». ⁸⁴⁴ En la composición del misionero de la Orden a propósito de Mem de Sá y su hijo se expone igualmente la cuestión de la muerte en la batalla, con dos posibles resultados igual de triunfantes considerando la actuación correcta y prudente. Bien superando la guerra con los indios obteniendo «[...] el pendão da vitória [...]», o bien hipotéticamente perecer si bien deleitándose en gloria y honor perpetuos, diciendo el jesuita que «trocam-se assim pelo dia eterno efémeros dias», así garantizando la consecución o cumplimiento de las ideas como las del «Doctor Angélico» de la fortaleza y el martirio.⁸⁴⁵

De hecho, la fortaleza se manifestaba solamente en las batallas mediadas por el bien común como que se libraban en la colonia, y el ánimo de afrontar a la muerte en combate estaba supeditado a la justicia de la causa, y «[...] la conservación de la paz

843 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 97. vv. 243-248.

844 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 101-105. vv. 344-360.

845 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 97-99. vv. 263-274.

temporal de la república [...]», en palabras de Aquino era una causa justa. Añadía el «Doctor Angélico» que: «[...] la fortaleza confirma el ánimo del hombre contra los máximos peligros, que son los de la muerte. Pero, como la fortaleza es una virtud a la que compete tender siempre al bien, se sigue que el hombre no debe rehuir los peligros de muerte si está en juego la consecución de un bien». Una idea que Anchieta adscribía más clara o implícitamente en su composición.⁸⁴⁶ Como cabría esperar, con los enemigos indios ocurre lo opuesto, en vista de que además de que en su comportamiento no mediaba fortaleza su conducta bélica estaba corrompida por las pasiones, a tenor de su batallar contra las fuerzas luso-brasileñas cayendo bien en la audacia o osadía en el desarrollo de las distintas acciones bélicas, o bien en el miedo en las batallas sucesivas, casi como un inevitable resultado ante un desarrollo desfavorable de los acontecimientos.

Después de examinar sus conciencias, una confesión de humildad entre los protagonistas, los luso-brasileños parten a la guerra relata Anchieta, «[...] e justa ira lhes ferve nas veias», una cólera diferente de la que caracterizaba a los indios en sus hábitos al tratarse de una ira razonable, de defensa de los demás luso-brasileños y sancionada divinamente. La ira mostrada por los luso-brasileños y de Mem de Sá era más que válida, pues según Aquino resultaba «[...] propio de la ira revolverse contra lo que causa tristeza», en otras palabras, el ataque u ofensa contra los mismos. Una ira que, siguiendo el consejo ubicuo del «Doctor Angélico», estuvo mesurada o templada en la medida que era un efecto de la razón. La ira del gobernador y sus luso-brasileños no era sinónimo de desenfreno por así expresarlo, al contrario, robustecía simplemente la actuación punitiva que partía de un debido dictamen previo de acuerdo con la composición de Anchieta.⁸⁴⁷ En cualquier caso, continuando el *De Gestis* también no

846 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 123, La fortaleza, Artículo 5: ¿La fortaleza tiene como objeto propio los peligros de muerte que aparecen en las guerras?

847 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 123, La fortaleza, Artículo 10: ¿El fuerte se sirve de la ira en su acto?

parecía que haya reconciliación entre los dos bandos, en la medida que para Anchieta solamente el bando luso-brasileño se alineaba con Dios y la justicia.⁸⁴⁸

El contraste en la subsiguiente guerra tampoco podía ser más discordante entre indios y luso-brasileños. En los indios, «[...] a chusma dos bárbaros», incluso así «[...] não se esgota a fúria selvagem». Anchieta, no obstante, muestra pena por los indios que mueren sin haber conocido la verdadera fe, estando «[...] o Tártaro triste dessas vidas sem rumo», un caso contrario de los luso-brasileños, que sí estaban salvados.⁸⁴⁹ Aunque, por una parte, era importante el punir con cierta ira a los indígenas y todos sus desmanes que acentuaba tanto el poema, la actuación del gobierno general en absoluto buscaba en exclusiva el lastimar a los indios a causa de sus transgresiones. Unos silvícolas que igualmente eran merecedores de un amparo compasivo o misericordioso, efecto de la «[...] tristeza del mal ajeno, en cuanto se estima como propio», como seres humanos que eran.⁸⁵⁰

El jesuita ensalzaba el servicio de los combatientes luso-brasileños, no únicamente para acabar con la antropofagia, de por sí motivo suficiente para inmiscuirse en los asuntos indios, sino por la protección de la colonia y la paz frente a la embestida silvícola: «[...] acabar com as hordas bárbaras ou deixar no combate a vida, comprando com o sangue a vitória da pátria».⁸⁵¹ Precisamente ese sería el final del propio Fernão de Sá, primer héroe de la gesta, que frente a la desventura batallaría en la batalla de Cricaré contra los indios hasta el final:

«“Para onde corremos, colegas? Já não nos resta esperança alguma! O inimigo nos cerca de tôda a parte, de tôda a parte o oceano! A terra nos falta! Buscaremos a armada, cortando com o peito as ondas? Para onde dirigir-nos no apêrto presente? Pois, rompamos à ponta da espada essas hordas! Paira sôbre

848 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 105. vv. 355-370.

849 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 105-111. vv. 393-501.

850 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte I-IIae-Cuestión 35, Del dolor o tristeza en sí, Artículo 8: ¿Son sólo cuatro las especies de tristeza?

851 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 111-113. vv. 534-536.

nós a morte? – que paire! Oh! que belo deixar por Deus as vidas caras na arena sangrenta e comprar com esse sangue a vida de muitos!”».⁸⁵²

La muerte de Fernão de Sá representa la culminación del primer libro del *De Gestis Mendi de Saa*, como héroe que se sacrifica en guerra por la paz de la colonia, así como un elogio subsidiario a su padre el gobernador. Al mismo tiempo, su muerte resulta ser justificación para continuar en guerra contra los indios desde la perspectiva jesuita, hasta reducirlos a la civilización y el cristianismo y resarcir el daño realizado: «Nós, esquecidos de tanto sacrifício? Tanto nos acobarda o amor desta luz transitória e a paixão egoísta de viver, que não nos deixa vingar tua morte em merecida desforra? Ah! Vingar-nos-emos!». De modo que los luso-brasileños acordaron proseguir, «[...] arrojam-se à guerra, jurando vingar a morte cruel de Fernão, o valente, e aniquilar as hordas selvagens [...]», antes de volver a Bahía.⁸⁵³ Pese al todavía no acto de presencia de Mem de Sá, la guerra se hacía bajo su autoridad, primer menester para considerar justa una lucha, así como una causa justa, el segundo requisito, y la intención recta como tercera exigencia.

Finalizado el primer libro del poema en el siguiente, el *livro II* entre los versos 810-1731, Anchieta daba comienzo a las hazañas del propio Mem de Sá como tal, contra los bárbaros que con «[...] sua ira quebrantava as leis santas da mãe natureza e os divinos preceitos do Pai onipotente [...], essa raça selvagem, sem a menor lei [...]», y que «perpetrava crimes horrendos contra os mandados divinos [...]», recuperando así las atrocidades de las sociedades indígenas. Y renovando el argumento de que la guerra era en última instancia contra la influencia del diablo entre los indios a causa de su incumplimiento de la leyes divinas y de la naturaleza: «[...] com arrogância o índio sanhudo olhava para os cristãos, e estes, entrincheirados detrás de seus muros, tremiam de pavor vergonhoso: como quando lobos vorazes, que a fome impiedosa açula e avassala, rangendo os dentes, cobiçam, à ronda do aprisco, espotejar os tenros cordeiros e extinguir a sêde ardente no sangue que sugam [...]».

852 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 115-117. vv. 619-627.

853 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 121-123. vv. 719-763.

Así que Mem de Sá procede a enmendar sus prácticas mediante la imposición del miedo, ordenando apresar al indio Cururupeba que amenazaba con improperios e instigando contra los luso-brasileños. Y que pese a la severidad de las respuestas del gobernador contra los indios siempre fue justo en las mismas recurriendo, a diferencia de los indios y sus pasiones en la guerra, al raciocinio. En verdad, la lógica de Anchieta en su composición épica siempre obedece a una misma dirección, primero de cólera excesiva o inmoderada de los indígenas y después el acto heroico de Mem de Sá y sus hombres. Con sus correspondientes actos justos y punitivos contra los siempre agresores indios.⁸⁵⁴

Sin duda, la finalidad de configurar la figura de los amerindios mediante una aproximación a la de bárbaros crueles determinados por su voracidad exclusivamente, simbolizaba un acondicionamiento de la escena para razonar a Mem de Sá y sus actos. Y que no dejaban de ser sujetar al indio a los mandamientos divinos y naturales encarnados por los luso-brasileños, singularmente los jesuitas. Así, para que no se «[...] violem os santos direitos de mãe natureza e as leis do Criador», Mem de Sá había decidido «[...] impor leis aos índios que vivem quais feras e refrear seus bárbaros costumes».⁸⁵⁵ Hay que resaltar que la antropofagia y su concurrencia constante en el *De Gestis* en particular, servía como recurso para resumir y simbolizar a las comunidades silvícolas como un ámbito de agresividad o aspereza social, así como espacio de una degradación y desorden. Había que, desde el enfoque del hábito negro, hacer valer en tales circunstancias el extender el cambio espiritual y temporal entre los silvícolas, máxime después observar transgresiones de la antropofagia a la ley de la naturaleza contra indígenas o luso-brasileños por igual. Y que desestimaba a los antropófagos indígenas cualquier consideración o defensa. Aquino indicaba que «[...] los cristianos promueven con frecuencia la guerra contra el infiel. No pretenden, en realidad, forzarles a creer (ya que, si les vencen y les hacen prisioneros, deben dejarles en libertad de creer o no creer), sino forzarles a no poner

854 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 127. vv. 821-834.

855 Anchieta, *De Gestis Mendi de de Saa poema épico*, 131. vv. 906-911.

obstáculos a la fe de Cristo».⁸⁵⁶ Aunque en el caso de los indígenas del *De Gestis*, los de la América portuguesa, en definitiva, desde luego que de ningún modo se había de emplear exclusivamente la persuasión para que cesasen en las prácticas. Sin rodeos, había que desgajar a los indios de las costumbres en cuestión, por medio naturalmente de su sometimiento y temor desde el punto de vista secular.

Anchieta informaba que los luso-brasileños pusieron en duda la actuación de Mem de Sá de cambiar los hábitos indios, puesto que dudaban de la existencia de una capacidad real de cambio entre los indígenas y sus prácticas. Y recelaban por las consecuencias que podría tener en su vida cotidiana, con los indios enfocando su atención en los colonos para seguir llevando sus hábitos antropofágicos de los que el jesuita se sirve para subrayar su repulsión. Y la contundencia con la que Mem de Sá acomete su decisión de extirparla de las sociedades indígenas. Anchieta tiene tiempo para criticar igualmente a los luso-brasileños, el «[...] ignóbil vulgacho a quem movia ora ambição mal inspirada ora terror, pôs-se a espalhar estes rumores: “que novo governador é êste? Com que direito posterga as leis antigas e tenta impor novas costumes, novas normas de vida a indômitas gentes? [...] deixará a raça brasílica de comer carne humana [...] Pois se o prazer dêstes bárbaros, justamente nisso consiste [...]»». Unos colonos a los que en verdad les iba perfectamente mantener el estado de las cosas en el Nuevo Mundo portugués, de guerra endémica entre las sociedades indígenas, incluida la práctica de la antropofagia. Así, la fragmentación buscada de los indios seguiría facilitando la obtención de mano de obra esclava consecuencia de las guerras. La «raça brasílica» era a ojos de los colonos salvaje sin posibilidad de transformación y aceptar nuevos hábitos y leyes.⁸⁵⁷

Los colonos trataron de convencer a Mem de Sá de manera oficial de que desistiese de aplicar las nuevas costumbres a las sociedades indígenas y les permitiese continuar en su «[...] direito racial [...]», arguyendo que la Corona de todas manera le

856 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 10, La infidelidad en general, Artículo 8: ¿Se debe forzar a los infieles a abrazar la fe?

857 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 131. vv. 911-921.

había designado gobernador para Brasil con el objetivo de tener en cuenta sus menesteres, «“[...] nosso bem, para que em boa paz a todos dirijas e olhes pelo bem estar de todos os súbditos [...]”», e insistiendo en la bestialidad natural de los indios a los que se refieren como seres que viven sin expectativa alguna de cambio «[...] à maneira de cães [...]», «[...] brutos [...]», «[...] sedentos de sangue [...]», etc. Afirmando que el el nuevo modelo reductor para con los indios sería ruinoso para la colonia y haciendo a Mem de Sá responsable último.⁸⁵⁸ De hecho, los colonos lusobrasileños basándose en los hechos argumentaban que era inconcebible la condición humana misma de los indígenas ante el gobernador y sus medidas: «de que maneira julgas possível realizar teus desejos? Que deixe de comer carne humana o bárbaro que dela gosta? Podem os tigres viver sem a preia e os leões ferozes deixar de espedaçar os novilhos e os lobos perdoar às mansas ovelhas? [...]».⁸⁵⁹

No obstante, señala el jesuita que el gobernador se mantuvo resolutivo en la consecución de su programa para que los indios cambiasen, «[...] sua ferocidade por modos mais humanos e a conhecer o no me do Eterno!». Y que encajaba en la lucha contra la actividad del diablo en Brasil desde el punto de vista de Anchieta. Bajo Mem de Sá destaca el regular que Brasil había comenzado a librarse «[...] dos ombros o tirânico jugo do inferno. Arrancada [...] do escuro e lúgubre abismo, vai receber a luz divina do Sol sem ocaço, aprender as leis santas do Senhor Jesus Cristo, abraçar-lhe a fé e salutareas doutrinas».⁸⁶⁰ Era prerrogativa del gobernador como representante de la Corona afianzar la fe y salvación, defender la colonia de antagonistas foráneos, garantizar una conducta justa, y buscar la paz.

Con todo, pese a la actitud de los colonos, el gobernador justo no dudó en llevar a cabo sus medidas previstas para Brasil y los amerindios, a introducir «[...] leis e a ordem [...] entre povos tão feros [...]».⁸⁶¹ A través del establecimiento de *aldeamentos*

858 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 133. vv. 938-976.

859 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 133. vv. 959-963.

860 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 135. vv. 1007-1018.

861 Anchieta, *DeDe Gestis Mendi Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 135. vv. 1024-1025.

administradas por los jesuitas para sedenterizar a los indios y comenzar a desgajarles de sus antiguos hábitos y controlar sus cuerpos y pasiones, con vistas a cristianizarlos política y religiosamente. Gracias al miedo necesario utilizado por Mem de Sá todos los indios se sometían al nuevo orden según Anchieta, procediéndose a retomar la evangelización y la inculcación de un modelo de vida acorde a la ley natural, en los *aldeamentos* precursores de São Paulo, São João Evangelista, Sancti Spiritus, y los demás venideros. En palabras del misionero de la Orden, «[...] para poder jungir esses rudes sevagens ao jugo da lei e moldá-los pela doutrina [...] a um mesmo local e aí construa novas casas, ergam novas *aldeias* e comecem a deixar os antigos costumes de feras: não vagueiem daqui e dali [...]».⁸⁶² No pudo Anchieta dejar de resaltar cómo se alcanzaba de esta forma los cambios en las costumbres indígenas, diciendo que «Assim se expulsou a paixão de comer carne humana, a sede de sangue abandonou as fauces sedentas; e a raiz primeira e causa de todos os males, a obsessão de matar inimigos e tomar-lhes os nomes, para glória e triunfo do vencedor, foi desterrada».⁸⁶³

Además de cambios en los indios en la línea de «[...] ser mansos [...]», la aceptación del matrimonio, pues «[...] agora escolhem uma, companheira fiel e eterna, vinculada pelo laço do matrimônio sagrado», la problemática de la bebida, etc.⁸⁶⁴ Una corrección de las costumbres que perseguía por medio de la vigilancia de la conducta exterior, transformar la naturaleza o el interior moral de los individuos en cuestión, como forma también de formas control o disciplina social. Unos cambios que también el jesuita interpretaba como una disminución de la influencia del diablo en la colonia, siendo un triunfo militar que redundaba en la victoria de la fe. También, Anchieta acentúa en su apología de Mem de Sá cómo fructificaban los vínculos entre el brazo secular de la Corona y el espiritual, no solamente a través de la extensión de la evangelización, sino también de paz para la sociedad luso-brasileña: «[...] nenhum temor inquietante os oprimia: nem boatos de guerra futura vinham sequer turbar a bela

862 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 137. vv. 1027-1033.

863 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 139. vv. 1096-1100.

864 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 139. vv. 1107-1108.

paz renascente. Depois que deixaram a terra os ímpios bandos do inferno». ⁸⁶⁵ El de la Orden exponía cómo un estado de ley entre los indígenas contribuyó a apartarles de la degradación de consumir carne humana. El carácter mismo de los silvícolas estaba mutando óptimamente.

Los beneficios recogidos por el gobernador y los luso-brasileños eran siempre la expiración del acto injusto o excesos de los indígenas. En general simbolizados por las agresiones contra asentamientos y las ceremonias antropofágicas. La práctica de conflictos librados excluyendo la guerra para hacer frente a la presencia francesa en el sur de Brasil con una dinámica ligeramente distinta, finalizan en con la derrota de las sociedades indígenas que no les quedaba más salida que pedir la paz. Y aceptar consiguientemente la legislación establecida desde las instancias de Mem de Sá, convirtiéndose en vasallos de la Corona. Ahora bien, un punto y seguido para Anchieta, pues había que establecer una permanente vigilancia, un «[...] trabalho assíduo e o cuidado incessante [...]» para con los indígenas. ⁸⁶⁶ Con todo, el de hábito negro no reducía la trascendencia de que las sociedades indígenas al abandonar su cotidianidad de antropofagia y costumbres degradadas en contra de las leyes divina y natural estaban accediendo a una vida digna de su condición de seres humanos, efectivamente política o social. Todo al fin y al cabo constituía los fundamentos para un urbanamente vivir.

La pacificación de los indios no significaba el final de guerras justas o más hazañas por parte de Mem de Sá en el relato anchietano. Unas guerras del gobernador que explicitaban la finalidad de sometimiento de los indios y progresión de la conquista e evangelización de Brasil. Una conquista que por ser justa o mesurada con Mem de Sá no esparcía unas violencias carentes de sentido o estaba motivada por el interés privado y que entonces sería criticable, sino que era una guerra de sujeción bajo el paraguas de la Corona. Si bien las guerras entabladas por el gobernador nunca

865 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 137-151. vv. 1350-1353.

866 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 147. v. 1277.

estuvieron desligadas de las expectativas de beneficio que pudiesen acabar generando. A pesar de la casuística necesaria para las guerras justas, en un escenario como el de Brasil a efectos de ser válidas en la práctica tenían que evidentemente favorecer a los diferentes actores participantes, en forma de evangelización para los jesuitas o mano de obra para los luso-brasileños. En cualquier caso, pese al miedo, sociedades indígenas siguieron atacando injusta y nuevamente en la geografía brasileña a los colonos, concretamente en Ilhéus según Anchieta, con los que mantenían amistad y comercio: «[...] agora os índios tudo abateram em súbito ataque, rompendo as doce cadeias da antiga amizade. Começaram a encher-se de altivez e fereza, a arrasar os campos ricos e pingues searas, incendiar com fachos cruéis as casas vizinhas, a trespassar os próprios homens com setas [...]».⁸⁶⁷

Mem de Sá parte nuevamente a la guerra a retribuir a los indios sublevados, de los que promete a los colonos que «“Terão sua paga!”». No obstante, otra vez hallaba la oposición de los colonos a combatir directamente: «“não é seguro deixar nossos lares, ilustre chefe, e abandonar os índios há pouco sujeitos: se daqui te afastares, todos êles de um salto criarão novos brios e [...] atacam com fúria deshumana [...]”». Además, con Mem de Sá en el gobierno general y sus continuas guerras contra los indios se enfatizaba la idea de que las relaciones con los mismos eran atribución de la Corona y sus representantes. Y que en definitiva demostraba el poder de la Corona y el gobierno general en un escenario indiano. Haciendo caso omiso a las advertencias de los colonos el gobernador ataca rápidamente a los indios con la seguridad puesta en Dios, e incluso con el auxilio de los indios ya comenzados a evangelizar, venciendo al final tras una serie de enfrentamientos, que se extienden más allá de Ilhéus hasta Porto Seguro antes de regresar a Salvador. El miedo generado entre los indios los conduce a aceptar la sumisión a las autoridades y a solicitar la alianza y amistad con las mismas. Dada la justicia del gobernador Mem de Sá, Anchieta afirma que en consecuencia la primera autoridad de Brasil resuelve: «dá-lhes a paz e mais leis. Em seguida lhes

867 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 153. vv. 1372-1377.

manda que se abstenham das festas sangrentas, onde dantes soíam vecar-se em carne humana, como feras vorazes. Reúnam-se em *aldeias*, onde possam aprender a lei santa e os mandamentos divinos de Pai celestial» Y que para el jesuita era la estrategia oportuna para asegurar el control y evangelización del territorio.⁸⁶⁸

Anchieta todavía expresó que todo era obviamente resultado de la voluntad divina, el que el Reino domeñase a los silvícolas para su cambio religioso y secular: «Por isso o Pai omnipotente, rei do imenso universo, tornou temido de todos o nome de nosso monarca: depois da Europa, Ásia e África [...] deu-lhe agora o domínio desses povos brasis, peitos ferozes, gente indomável que no sangue dos homens dessedenta as fauces sequiosas. Ele os curvou ao Império e os fez treme diante das lusas quinas gloriosas».⁸⁶⁹

Anchieta afirma que: «Também ordena por fim que, pacificados e mansos, paguem tributo anual ao grande Rei lusitano, cuio maior anseio é espalhar entre os povos selvagens a doutrina [...]». Nuevamente, el jesuita mostraba cómo a través de la evangelización se servía a los intereses de desarrollo de Brasil para la Corona. En todo momento el regular integraba a las sociedades indígenas bajo la autoridad de la Corona y la Iglesia teniendo en cuenta las posibilidades económicas de la colonia para la metrópoli. Aunque, en el trasfondo del poema subyace una ponderación entre motivos económicos y religiosos en la expansión, en la que ciertamente el jesuita acepta la superioridad de la empresa evangelizador sobre los beneficios económicos: Não foram as pedrarias Do Oriente e as riquezas do Ganges, nem as especiarias perfumosas que a Índia derrama do seio fecundo [...]: foi, sim, o zêlo abrasado de levar teu nome, ó Cristo, a todas as gêntes».⁸⁷⁰

En el *De Gestis* las guerras emprendidas por Mem de Sá contribuyeron también a la salvación de los amerindios con su vasallaje, expulsando de Brasil el diablo y su influencia. Además, en este aspecto, a pesar de que las represalias llevadas cabo desde

868 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 153-167. vv. 1685-1689.

869 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 167. vv. 1710-1716.

870 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 167. vv. 1701-1705.

la sociedad luso-brasileña eran gravosas en el relato anchietano sobre las vidas de las sociedades indígenas, por otra parte, las mismas facilitaron la salvación de los indios que así lograron una ocasión para evangelizarse aceptando la autoridad luso-brasileña. Y, de hecho, los indios domeñados mediante de tal proceso en cuestión llegaron a ser combatientes excelentes en las demás guerras del gobernador para mantener la expansión de la colonia económica y religiosamente.

Con todo, Anchieta continuaba en el último *livro III*, desarrollado entre los versos 1732-3058, su relato sosteniendo que todavía quedaban sociedades indígenas que someter y guerras justas que librar en Brasil. A causa esta vez de la llamada guerra de Paraguaçu. Nuevamente por ofensas de las sociedades indígenas indómitas y su muerte en este caso de pescadores luso-brasileños. Mem de Sá ante la nueva crisis abierta concluye que: «“Creio chegado o grande dia em que a bárbara tribo receberá em morte cruel o castigo que pedem tantos crimes cometidos, tanto sangue inocente vertido”». A pesar de todo, el gobernador de acuerdo con Anchieta trató de buscar una alternativa diplomática con los indios en cuestión, enviando emisarios conminado a los mismos para que entregasen a los perpetradores de la ofensa y que fuese el destino suyo el de ser ejecutados como medida proporcional de represalia para el gobernador según el jesuita. Como apuntaba el «Doctor Angélico» con antelación al cerco de una localidad enemiga los individuos de esta tendrían que disponer de la posibilidad de parlamentar por la paz y rendir cuentas, y frente a la oposición por los mismos a aceptar una solución en dicha línea razonaría también la guerra de los afrentados; «[...] se manda [...] que, acercándose a una ciudad para atacarla, ante todo le ofrezcan la paz. Luego, que prosiga varonilmente la guerra comenzada, puesta en Dios la confianza».⁸⁷¹ Los indígenas por su parte decidieron a pesar del miedo suscitado por Mem de Sá no acceder a sus demandas alentados por otros nativos, porque según

871 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 167. vv. 1758-1760. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte I-IIae-Cuestión 105, Razón de los preceptos judiciales, Artículo 3: ¿Están bien redactados los preceptos judiciales en lo que toca a las relaciones con los extranjeros?

Anchieta «[...] houve loucos, a quem a desenfreada sêde de sangue atiçava mais ativa em labaredas de raiva os peitos ferozes. Tinham chegado altivos [...], de suas terras natais, onde há tempo já tinham sofrido cruel matança das hostes cristãs, comandadas pelo ilustre Chefe».⁸⁷²

El jesuita informa que Mem de Sá de nuevo acudió a la guerra con auxiliares indígenas a «[...] domar essas hordas com o braço carregado de vingança», y siguiendo en el antagonismo también simbólico entre los dos bandos, particularmente la bestialidad de los indios con los del gobernador que comete a la lucha. En la guerra de Paraguaçu tras la primera victoria luso-brasileña también se vuelve a traer a colación la cuestión de la antropofagia a raíz del consumo de un brazo de unos de los caídos por unos de los indígenas aliados tras la primera victoria. Episodio que Anchieta utiliza para destacar el gusto de los indios por su consumo y su fácil vuelta a su práctica. Incluso entre indios ya sujetos a un control político y religioso del gobierno general y los jesuitas. Una situación a la que el gobernador: «Mal chegou o rumor [...] manda apregoar em alta voz por todos os bandos a ameaça de morte para quem se manchou de tal crime, se não restituir êsse braço e o não ajuntar quanto antes ao corpo do qual o cortara às escondidas de todos». Una situación que se resuelve favorablemente al os deseos de Mem de Sá que insiste Anchieta ambicionaba terminar con la práctica de la antropofagia entre los indígenas.⁸⁷³

Avanza Anchieta con la guerra narrando el desarrollo de la justa retribución que los indios tenían que ser objeto, «decididos a exterminar o inimigo e devastar-lhe com a vingança do fogo [...]» hasta satisfacer la ofensa indígena. En las vicisitudes de la guerra el jesuita más allá de los actos heroicos de Mem de Sá sigue presentando la crueldad indígena en contraste con la mesura de los colonos-brasileña, extendida incluso entre los contingentes aliados, con los luso-brasileños realizando «[...] preces e mais preces ao Deus das batalhas, para que refreiasse a cólera e o furor dos

872 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 169-171. vv. 1785-1790.

873 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 175. vv. 1878-1882.

selvagens [...]».⁸⁷⁴ Al fin y al cabo bajo la lógica tomista que permeaba a los del hábito negro, la continencia o el refrenarse tenía que reflejarse en el triunfo.

La guerra de Paraguaçu finalmente se resuelve como cabría esperar con derrota de los indios atacantes en primera instancia y la entrega por parte de estos de los culpables del estallido bélico. Y la solicitud de la paz y la aceptación de su sujeción a la autoridad de gobernador y regulares: «[...] “vencidos, pedimos paz: já não recusamos ombros a pêso da sujeição. Dá-nos a paz, nos to pedimos, ó Chefe! Impõe-nos as leis que quiseres, que nós as cumprimos”». Mem de Sá en la línea de la obra se muestra magnánimo y receptivo, y recuerda a los indios la causa justa de haber iniciado hostilidades. En palabras de gobernador a los indios, «“[...] levou-me a isso vossa audácia sòmente. Já agora, esquecidos os ódios, vos concedemos contentes a aliança e a paz que quereis e sentimos vossa desgraça”». Mem de Sá entonces procede a exigir a los indios el mismo elenco de exigencias reiteradas en la gesta anchietana, «que refreiem suas rixas contínuas, que expulsem do peito a crueldade e o hábito horrendo de saciarem o ventre, à maneira de feras raivosas, com carnes humanas». También, en este sentido se procedió a su reducción: «lhes ordena que guardem os mandamentos do Pai celeste e a lei natural e ergam igrejas [...], aí serão instruídos na lei divina e de vontade abraçarão com os filhos a fé de Cristo, porta única do caminho do céu». Y a restituir los daños producidos: «Além disso, tudo quanto roubaram dos Cristãos às ocultas ou por assalto, em tantos anos, os próprios escravos mortos ou devorados, tudo pagarão e mais os tributos».⁸⁷⁵ En definitiva, renunciar a su estado de guerras indefinidas, la antropofagia, obedecer los principios de la ley natural, aceptar la evangelización y la autoridad de la Corona o en este caso sus representantes en Brasil.

Tras la guerra de Paraguaçu, Mem de Sá planeó resolver una de las ofensas indígenas más importantes a las que los lusos-brasileños tenían que poner justicia, el

874 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 175-181. vv. 2018-2019.

875 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 183-185. vv. 2062-2083.

célebre episodio de la muerte del obispo Sardinha a manos de los caetés: «prepara-se para ir às praias, onde bárbara gente espostejava a muitos cristãos juntamente com o Obispo, conspurcando as mãos ferozes em sangue inocente». Aunque, por el momento razones de fuerza mayor obligaron al gobernador a demorar su actuación contra los caetés. Anchieta mencionaba a «maiores trabalhos pela honra de Cristo e pela conquista da verdadeira glória o esperam», para señalar la lucha contra el enemigo francés en la bahía de Guanabara y la necesidad de expulsarles de la colonia allí fundada.⁸⁷⁶

Precisamente, el cuarto libro del *Gestis Mendi de Saa* se ocupa de las problemáticas con los indios tamoios y la Francia Antártica en el sur de Brasil. Los indios, explica Anchieta que eran causantes de guerras frecuentes con los luso-brasileños contiguos a sus aldeas, de tal forma que «aprisionam os homens traiçoeiramente, saqueiam as propriedades sem guarda, lançam o incêndio nos campos e cometem mil assassínios em freqüentes sortidas». El estado de guerra con los colonos contrastaba con las relaciones amistosas mantenidas con los franceses que comerciaban, comportándose de manera avariciosa solamente con los luso-brasileños. Y en el caso francés Anchieta criticaba la introducción de la influencia hereje entre los indios. La presencia francesa era igual de dañina para el jesuita más allá de la competencia política por Brasil especialmente desde un punto de vista espiritual: «com o coração infeccionado pela heresia, e com a mente opressa pelas trevas do êrro, não só todos se afastam do reto caminho da crença, mas procuram perverter [...] com falsas doutrinas os míseros povos índios, de todo ignorantes».⁸⁷⁷

En el caso de la Francia Antártica la relación entre franceses e indios bajo el influjo del diablo resultaba en que la actuación del gobierno general era más acuciante, sino Brasil corría riesgo real de perderse, al menos comparativamente la eventualidad era más alta que las guerras como respuesta a los ataques de los indios

876 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 185-193. vv. 2114-2300.

877 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 195. vv. 2311-2313.

únicamente. Un gran mal y peligro para Brasil que también por supuesto era una causa justa para los luso-brasileños a la hora de combatir la heterodoxia.

De la misma manera que en la guerra precedente contra los indios trató de buscar una solución diplomática o negociada y evitar la guerra con el general enemigo Boisle-Comte, sobrino de Villegaignon, el fundador del asentamiento: «[...] “Não creio pois que te hás de lançar a empresa tão árdua para defender uma causa injusta, contra todo o direito divino e humano, com a morte de tantos soldados. Essa terra que habitas é nosso domínio intangível: pois que a conquistou o trabalho esforçado dos lusos”». Anchieta enfatiza la idea de cómo Mem de Sá buscó evitar el estallido de la guerra defendiendo el interés siempre de Portugal: «Se te aprouver abandonar nossos reinos, de grado, como ordena o nosso e vosso rei, será suprimida toda a ocasião de manchar nossas destras com sangue, e nada sofrerá por isso a tua honra de chefe».⁸⁷⁸ Anchieta así vuelva a resaltar la justicia que encarna el gobernador y su inteligencia de perseguir una solución alternativa a la guerra, un contraste con las guerras injustificadas de los indios a lo largo de toda la obra o la ahora apropiación de los derechos de Portugal. No dudando el gobernador en renunciar al uso de la fuerza: «“Doutro modo, decididos estamos a atacar sem piedade a fortaleza e a travar horrendo e cerrado combate, manchar as mãos de sangue e a tingir de vermelho as naus, os rochedos e as praias brancas de areia. Fá-lo-ei contra a vontade, testemunha me seja Deus aqui presente: tu só darás conta tremenda do que suceder, no tribunal do Senhor”».⁸⁷⁹ Solamente una figura como la del protagonista del *De Gestis*, Mem de Sá, en su prudencia evidenciaba la actitud de llevar a cabo en su totalidad la actuación digna o estimable iniciada.

A pesar de la conminación de Mem de Sá a los franceses los luso-brasileños no les queda más remedio que combatir. El bando enemigo desestimó el ofrecimiento de la paz por parte de los portugueses, con Anchieta enfatizando la arrogancia expresada

878 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 199. vv. 2394-2402.

879 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 199. vv. 2403-2409.

por los de la Francia Antártica. De nuevo, Mem de Sá también tuvo que hacer frente a las dudas o indecisión dentro del bando luso-brasileño: «O Governador prepara-se para o ataque do forte: reúne o conselho dos chefes, ainda que saiba a relutância de todos. Diziam eles que não era possível com armas algumas escalar o forte, cercado por rochas enormes, defendido por construções numerosas».⁸⁸⁰ Valga decir, un Mem de Sá que en el relato de Anchieta disponía de su fortaleza de manera perfecta o total, con los elementos necesarios supeditados a la misma que garantizaban la ejecución de dicha fortaleza contra sus enemigos, el atacar y resistir de Aquino. El gobernador batallador se arrojaba al ataque en el momento que se hallaba dispuesto en su fuero para tal, después de tener la certeza en las aptitudes o facultades suyas, o las de su contingente luso-brasileño para derrotar a sus rivales, en palabras del «Doctor Angélico», una confianza en uno «[...] aunque con la ayuda de Dios».⁸⁸¹ Por otra parte, Mem de Sá era encomiado por mostrar su resistir, comenzando por el dolor propio, no el externo, sino el acontecido internamente que era más intenso, después de enterarse de la muerte en combate de su hijo Fernão de Sá.⁸⁸² Y que según Anchieta «[...] lhe estremecia no peito e lhe rasgava a alma com golpe profundo [...]». No obstante, «[...] A virtude invencível dominou o sofrimento [...]» y le llevó a superarlo.⁸⁸³ A fin de cuentas, en el gobernador estaban presentes siguiendo la línea tomista las virtudes necesarias para dicho objetivo, particularmente en el *De Gestis* su perseverancia en su proceder: «[...] proseguir hasta el término de la obra virtuosa, como [...] que el soldado persevere hasta el final del combate [...]».⁸⁸⁴

De vuelta a la composición, a pesar de las dudas expresadas por sus oficiales, Mem de Sá no solamente confronts las manifestaciones de titubeo «[...] e não sofre

880 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 201-203. vv. 2474-2478.

881 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 128, Las partes de la fortaleza, Artículo 1: ¿Está bien la enumeración que se hace de las partes de la fortaleza?

882 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 35, Del dolor o tristeza en sí, Artículo 7: ¿Es el dolor exterior mayor que el interior?

883 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 123-127. vv. 803-806.

884 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 137, La perseverancia, Artículo 1: ¿La perseverancia es virtud?

que o dobrem discursos alguns», sino que el liderazgo de este y persuasión modificó la actitud de los que hesitaron en su oposición al ataque propuesto. Así quedando impulsados todos gracias a la de certidumbre de su causa justa y en la convicción en la esfera divina. Siempre evitando caer en la osadía propia y el menospreciar al enemigo de la Francia Antártica.⁸⁸⁵ Con un Mem de Sá que se presenta en el *De Gestis* como hábil en el ejercicio de los actos bélicos, haciendo caer al enemigo en la trampa de abandonar su posición favorable en las alturas: «o chefe inspirado pelo alto manda volver à esquerda [...]. voltar velas às outras naus e tomar de corrida a praia para onde forte arroio corre de altas florestas e se mistura ao mar. Era para que o incauto inimigo cresse nos apertava grande falta de água e enganado por essa idéia abandonasse a colina».⁸⁸⁶ A pesar de que engañar los oponentes era del todo inaceptable, el empleo del subterfugio en batalla era perfectamente válido para lograr la victoria. El «[...] no dar a conocer nuestro propósito o nuestra intención» según Aquino, y que se expresaba en que:

«[...] con mayor razón deben quedar ocultos al enemigo los planes preparados para combatirlo. De ahí que, entre las instrucciones militares, ocupa el primer lugar ocultar los planes, a efectos de impedir que lleguen al enemigo [...]. Este tipo de ocultación pertenece a la categoría de estratagemas que es lícito practicar en guerra justa, y que, hablando con propiedad, no se oponen a la justicia ni a la voluntad ordenada».⁸⁸⁷

En las circunstancias de combate contra el enemigo de la Francia Antártica en el poema los franceses acaban recibiendo las mismas críticas que los indios por lo que respectaba a sus motivos para librar guerras, carentes incluso de racionalidad en su forma de luchar, mostrando dosis elevadas de audacia y considerándose a sí mismos superiores a sus enemigos luso-brasileños, después de la argucia diestra de Mem de Sá:

885 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 203. vv. 2481-2482.

886 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 207. vv. 2586-2593.

887 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae-Cuestión 40, La guerra, Artículo 3: ¿Es lícito usar de estratagemas en las guerras?

«precipita-se da colina em desordem e sobe às canoas ligeiras e deslizando no dorso das vagas ocupa o litoral sinuoso e em vertiginosa carreira se atira às torrentes marulhantes afim de poderem afastar das águas límpidas ou trucidar nossos guerreiros. Loucos! deveriam ter ficado no sítio marcado para afastar do acesso à colina os soldados intrusos, único posto que permitia o ataque do forte. Mas aguilhoada pela paixão infrene do sangue, a instável multidão em vão se arroja e furiosa e tresloucada vence o grande espaço de areia».⁸⁸⁸

Prácticamente hay una confusión entre franceses y sus aliados los indios tamoios, a los que ambos les movía «[...] la paixão infrene do sangue [...]», y siendo una multitud «[...] furiosa e tresloucada [...]». El jesuita continúa relatando la evolución de los combates contra los franceses hasta que los luso-brasileños salen victoriosos.⁸⁸⁹ Pese a la ejemplaridad del contingente del gobernador, no fue todo un combate fácil para los luso-brasileños y Mem de Sá, al tener que hacer frente a las dificultades del agotamiento físico y de pertrechos:

«Na guerra de mar e de terra, gastara-se a pólvora tôda, esse pó, que a mão do destro operário fabrica de vivo enxofre, de negro carvão e de nitro em grande fornalha, pó que alimenta a chama furiosa e aumenta de muito o poder desse elemento. Que farão dora em diante? Com que fôrças o forte será atacado, se o fogo mortal com golpe incessante deixar de derrocar as posições inimigas? Contínuos cuidados vários começam a angustiar soldados e chefes. Com que estratagemas se acolherão aos navios eles e os canhões, de tal sorte que não o sinta o inimigo? A dúvida e o medo de um grande desastre os oprime. Referve o anseio cruel no fundo de todos os peitos e a imagem do perigo já paira em todos os olhos».⁸⁹⁰

A pesar de estar el gobernador y los luso-brasileños en el desarrollo de los hechos en un estado intrincado, si bien Mem de Sá confió o dejó en Dios su esperanza y victoria frente «[...] o auxílio que as forças humanas não lhe queriam dar», y que no dejaba de ser un elogio igualmente. En palabras de Mem de Sá en el poema:

«“Ai! porque nos entregas, supremo Criador do universo, sem recurso nenhum, aos últimos riscos da vida? [...] nossas forças, rendidas por imenso trabalho, já não podem subsistir. [...] Porque zombarão de teu nome esses

888 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 207. vv. 2596-2606.

889 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 207. vv. 2604-2606.

890 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 215. vv. 2766-2779.

bárbaros? Porque há de o francês conspurcado pelo crime feio da heresia, insultar teus soldados cristãos e fiéis? A coragem nos abandonou por completo, não resta outra força; compadece-te tu, senão perecemos! Olha [...] para os que carecem de todo o recurso. Estende a mão bondosa e sinta teu furor justiceiro a raça inimiga [...]. Enfim arranca dos perigos presentes o exército cristão que te ama e respeitoso te adora e por tua glória se atira às mais duras pelejas”». ⁸⁹¹

En el *De Gestis* y su cercanía paulatina a su término, el jesuita dejó a la figura de Dios la aportación decisiva y que establecía el éxito último en las hostilidades, en realidad hubiese o no pertrechos y voluntad en el contingente luso-brasileño. Seguidamente a la petición a la figura divina por parte del gobernador para acudir a auxiliarles aconteció la intervención de «[...] um ministro do exército alado [...], un ángel que:

«[...] afugente os inimigos do posto altaneiro, insuflando-lhes o terror pelas trevas da noite. Cumprem-se as ordens: voa êle veloz pelas nuvens e segue-o de aspecto horrendo e impassível, esqualido e lívido, o terror: envolve-o um manto de sombras e ruflam as asas negras pelos céus nevoentos. Apresenta duras feições, a morte sangrenta, cruéis grilhões com ranger de correntes e ferros, suplícios vingadores prenhes de ruína e de sangue. ⁸⁹²

Tras capturar la plaza enemiga, el fuerte Coligny, Anchieta subraya cómo la corrupción religiosa estaba presente entre los franceses al encontrar los luso-brasileños compendios doctrinales heterodoxos a ojos de Anchieta, para quien «Martim Lutero os compôs com mente perversa [...]. Enraivado, muitas blasfêmias arrojou contra o papa, sumo pontífice e contra a Igreja, esposa de Cristo. Muita outras vomitou de seus lábios impuros [...]». Además de la influencia de Lutero se sumaba una igual de nefasta: «[...] aí estava a fera que os abismos do inferno há pouco arrotaram de suas vasas imundas, dragão inchado de todo o veneno que o mundo preparou em seus monstros. É Calvino, a serpente de coleio variado e horrendo, que abraça no rôlo de suas espirais o forte, vibra olhares de fogo e agita língua trífida em ruidos de morte». Y de idéntica forma a los indios con sus costumbres resultan los reformadores ser objeto de una influencia del diablo en sus doctrinas que pretendían instalar en el Nuevo Mundo con

891 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 215-217. vv. 2785-2804.

892 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 217. vv. 2814-2824.

el peligro que suponía para los indígenas desde la óptica de Anchieta.⁸⁹³ Al final, no obstante, finaliza la gesta de Mem de Sá con una visión de futuro optimista en la que los amerindios del Brasil quedarían evangelizados y bajo la Corona.⁸⁹⁴

6. 2. OBRA EN PROSA: LOS CATECISMOS Y OBRAS PASTORALES

En lo que a la actividad en prosa de Anchieta tocaba, como en su extensa lírica la característica de sus escritos fue exactamente su gran extensión y heterogeneidad. En esa escritura profusa que acompañaba parecía casi de forma consustancial al esfuerzo de la evangelización como un adicional apoyo. Para ahondar primero en el análisis del escenario indígena por los jesuitas y después hallar respuestas entre una orilla atlántica y la otra para implementar en el albor misional. Con el amplio corpus epistolar desde el 1553 en adelante hacia las autoridades en Lisboa o Roma, o las distintas informações, las relaciones, etc. O bien la escritura como una herramienta que en sí misma contribuyese de forma más inmediata y tangiblemente al empeño misional de la Orden en el día a día, con ya unas conclusiones acerca de la experiencia inicial, y que extraídas fuesen completas o no sobre el escenario. Una meta como bien la hacían igualmente la lírica y el teatro como prácticas simultáneamente, todas complementarias unas con las otras constituyendo una unidad de acción en clave evangelizadora.

No obstante, de la multitud de obras en prosa contando las epistolares o narrativas que se podrían referir en sí mismas cabría distinguir, teniendo en consideración la actividad evangelizadora del jesuita como su norte, las producciones sobrevivientes vinculadas a la pastoral en portugués o tupí, las conformadas fundamentalmente por los catecismos o doctrinas, los confesionarios, las gramáticas, y los sermones. Unas obras pensadas para tanto el contingente de ignacianos como guías o manuales, así como a los indígenas en particular como el principal público. O

893 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 221. vv. 2884-2897.

894 Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa: poema épico*, 227-229. vv. 3010-3054.

asimismo a los colonos luso-brasileños que nunca dejaron de ser desde el enfoque evangelizador jesuita parte de la masa misional o del rebaño al que custodiar y el predicar por parte de estos. En esa búsqueda jesuita constante en aras del perfeccionamiento moral en la colonia y al mismo tiempo vigilancia social para conformar unos cristianos ejemplares, colonos o indígenas sin distinción. La construcción de una sociedad intachable u óptima incumbía a todos, en definitiva. Como afirmó Sabeh «la doctrina católica se presentó como un programa moral de conducta que fue fuertemente reforzado en el movimiento contrarreformista». Y como derivación del espíritu reformista «los sacramentos de la Iglesia se presentaron [...] como herramientas de orden social: sus doctrinas conducían al hombre a la salvación y moldeaban sus formas de pensamiento y acción en la sociedad».⁸⁹⁵

En este sentido, en primer lugar, alusivos los catecismos a las cuestiones doctrinales para impulsar la instrucción de las sociedades indígenas en las disposiciones o normas de la fe portada por los religiosos. Como escrito, además de distinguirse «[...] por su carácter pastoral [...]» perseguía en su seno el «[...] aclarar tanto la metodología de enseñanza como los aspectos generales o específicos de la doctrina cristiana: básicamente, una obra que responde a la pregunta “¿cómo hacer catequesis?”».⁸⁹⁶

E igualmente importantes como obras en los contextos de la reforma religiosa y las transformaciones de la centuria, en especial a lo largo de la segunda mitad de siglo en la que se iba sucediendo la evangelización y concluía el concilio de Trento. O bien como una consecuencia directa de los concilios de Lima y México en el caso hispánico y además indiano. De hecho, su manifestación respondió tanto a los acontecimientos de la vieja orilla como de las circunstancias indianas para instruir en un ambiente apercebido de ignorancia del indígena. Siguiendo las disposiciones de

895 Sabeh, *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*, 376.

896 Agnolin, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*, 250-251.

Trento, y en este sentido también como aparato contra las corrientes de fe heterodoxas potenciales. Unas circunstancias que harían de los catecismos un éxito de imprenta en el clima de disputas religiosas del siglo de las reformas. Siendo ejemplo la elaboración rápida del Catecismo romano resultante del concilio tridentino, y que finalmente vio en 1566 la luz. O el *Compêndio da doutrina cristã* de fray Luis de Granada incluso antes aún en fecha de 1559 en el Reino. Y de los de hábito negro Marcos Jorge e Inácio Martins como unos artífices importantes también del catecismo publicado en 1566 y con alcance importante en los frentes ignacianos de misión. En tal popularidad de los catecismos como instrumentos de misión, devenido en la fuente importante de inspiración para estandarizar la actividad catequista en los escenarios de la misión por el orbe bajo la influencia directa o indirecta de Portugal. Y los *aldeamentos* de la colonia no dejaban de ser espacios más idóneos para la evangelización incluyendo la instrucción y administración de sacramentos.⁸⁹⁷

La difusión de la *doutrina* de Marcos Jorge a los espacios misionales en concreto fue relevante, en la medida que «[...] trajo consigo opciones jesuíticas en relación a la forma de evangelizar. Este catecismo trajo consigo decisiones sobre qué parte de la sociedad catequizar; qué rituales se deben realizar durante la instrucción de la doctrina y finalmente qué tipos de actos de habla se deben utilizar en esta situación

897 Maria Cândida Drumond Mendes Barros, «Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI-XVII)», *Iberoromania: Revista dedicada a las lenguas y literaturas iberorrománicas de Europa y América*, n.º 57 (2003): 27-63. Adone Agnolin, «Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII», *Revista de História*, n.º 154 (2006): 71-118. Agnolin, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*, 58. Célia Maia Borges, «A circulação e leitura das obras de fray Luís de Granada nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica», *Itinerantes: Revista de História y Religión*, n.º 1 (2011): 77-90. Francisco António Lourenço Vaz, «Os Jesuítas e o Ensino do Catecismo – A Doutrina Cristã do P. Marcos Jorge e de Mestre Inácio», *Teoria e Prática da Educação* 20, n.º 1 (2017): 23-34. Gustavo César Machado Cabral, «Jesuit Pragmatic Literature and Ecclesiastical Normativity in Portuguese America (16th–18th Centuries)», en *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, ed. Thomas Duve y Otto Danwerth, (Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2020), 151-186.

evangelizadora».⁸⁹⁸ En la colonia fue João de Azpilicueta el primero en abocar al tupí oraciones. A lo que se sumó la influencia del Manual de confesores y penitentes del maestro de Nóbrega y su tío el «Doctor Navarro».⁸⁹⁹ Desde Brasil también, a pesar de las distancias los de la Compañía se encontraban enterados de las obras en circulación, elaboración o publicadas, y de las que consideraban podían servirse. A tenor del auge y difusión editorial, consecuentemente la demanda de escritos y el interés por los catecismos o doctrinas desde la colonia fue relevante también en las labores de los de la Orden. El hermano Correia en 1555 rogaba a la metrópoli la remesa de catecismos para que actuasen de ejemplo a seguir para los jesuitas: «[...] fáltame libros en lenguaje para estudiar, porque no soy latino y no me puedo ayudar de los de latín. Mándame V. R. algunos. Y en Sevilla hizo, uno que se llama el Doctor Constantino, unos 5 libros [...]». Si hubiere estos libros en Lisboa mándamelos V. R. todos, y si no los hay mándamelos traer de Sevilla [...]».⁹⁰⁰ La doutrina de Marcos Jorge misma fue ya presumiblemente solicitada previo a ser publicada:

«V. R. por caridad nos haga mandar la doctrina que allá ahora se enseña por preguntas y respuestas, porque [...] entre los muchos gustos que de ese Reino este año recibimos, se mezcló el desabrimiento de no nos hacer participantes de cosa tan buena y provechosa. Bien creo que no mirarían en ello, [...] viendo lo mucho que con ella se tiene fructificado, pedimos a Vuestra R. nos la haga mandar en la primera embarcación, porque no faltará aquí quien [...] la traslade y mude para provecho de los indios y utilidad de los cristianos».⁹⁰¹

898 Barros, «Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI-XVII)», 27-28.

899 Cabral, «Jesuit Pragmatic Literature and Ecclesiastical Normativity in Portuguese America (16th–18th Centuries)», 158-159. Manuela Bragagnolo, «Managing Legal Knowledge in Early Modern Times: Martín de Azpilicueta’s Manual for Confessors and the Phenomenon of Epitomisation», en *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, ed. Thomas Duve y Otto Danwerth, (Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2020), 195-196.

900 Carta do Ir. Perô Correia ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. São Vicente, 10 de marzo de 1555. *Monumenta Brasiliae* I, 440-442.

901 Carta do P. António Blázquez ao P. Diego Mirón, Lisboa. Bahía, 31 de mayo de 1564. *Monumenta Brasiliae* IV, 68-69.

Una petición por lo visto insistentemente reiterada: «por la caridad, que V. R. haga que venga la doctrina, que allá se enseña, en la primera embarcación, para que no carezcan de tan grande bien los que por aquí residen».⁹⁰² Ciertamente, por más que el desarrollo de la evangelización progresase en los términos deseados por los de la Orden incluyendo la ansiada fórmula de la reducción, no disminuyó la idea de los indios como unos hombres ignorantes y necesitados, pese a que era bienvenido y un progreso el ambiente cada vez más cristiano en el que se desarrollaba la labor misional entre los mismos. Y no era exclusivamente una inquietud hacia los indios en *aldeamento* o reducidos con los que los jesuitas convivían diariamente y disponían de una influencia mayor, pues era extensible el frente de la necesidad de los de la Orden al conjunto de indios, asimismo a los caídos en esclavitud en manos de los luso-brasileños:

«Nos batizados que se faziam, como não levavam nenhum aparelho nem conhecimento das coisas da fé, nem arrependimento de pecados, não somente não recebiam graça, [...] nem caráter pela grande ignorância deles que não sabiam o que recebiam e dos que lho davam sem lho dar a entender, e desta maneira viviam e vivem ainda agora muitos em perpétuas trevas sem terem mais que nomes de cristãos, de maneira que assim se haviam com eles e ainda agora se hão, como que não fossem suas ovelhas; nem os bispos fazem muito caso disso, pois com os índios livres visto está que se não faz diligência nenhuma no que toca a sua salvação, quase como de gente que não tem alma racional nem foi criada e redimida [...]».⁹⁰³

Un estado al que según Anchieta se trató de dar solución desde la Compañía al considerarlo un aspecto fundamental de la misión: «[...] reunidos em um mesmo sítio índios ou africanos, ensinar-lhes, com explicações, a doutrina cristã, batizá-los, ouvi-los em confissão, tirá-los do concubinato para atá-los com as leis do matrimónio; que é trabalho nesta província diário [...] indispensável».⁹⁰⁴

902 Carta do P. António Blázquez ao P. Diego Mirón, Lisboa. Bahía, 13 de septiembre de 1564. *Monumenta Brasiliae* IV, 88.

903 Informação do Brasil e de suas capitánias 1584. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, 330.

904 Carta anua de 1584, ou breve narração das coisas atinentes aos colégios e residências, existentes nesta província de Brasil. Anchieta, *Cartas: correspondência ativa e passiva*, 373.

Dichas obras en cualquier caso consecuencia de la necesidad fueron importantes también en un momento en el que se estaba consolidando la evangelización y su organización para abundar los ignacianos en el conocimiento entre los indígenas de la doctrina y de los sacramentos. De hecho, el catecismo como aparato escrito fue de los más importantes en la labor misional, o por lo menos sirvió como base pedagógica en un contexto de lengua tupí como canal de difusión de la evangelización. Especialmente frente a la imposibilidad inmersa de recurrir al grueso de las Sagradas Escrituras o la literatura más docta, mucho menos su completo vertimiento a la lengua nativa, para la actividad evangelizadora. El catecismo como instrumento alentaba una celeridad de la evangelización o ayudaba a conferirle cierta rapidez cuando menos, por una parte, y alimentaba a la asimilación y entendimiento dentro de la laboriosa misión de nudos de doctrina o de los dogmas por parte de las sociedades indígenas, por otra. En el proceso facilitando a los evangelizadores sus trabajos, en particular a los misioneros con unos conocimientos más limitados de la lengua nativa, para los que las obras representaban unas guías perfectamente útiles, especialmente para exponer ante la audiencia los sacramentos y poder proceder a su administración. Y en un mismo tiempo a la instrucción más religiosa siguiendo la tradición agustiniana de «“*quae sunt credenda de Christo*”», el catecismo como instrumento desempeñó un cometido más allá del conocimiento espiritual estrictamente, «“*ad vitam moresque pertinet*”» al derivarse de los mismos en igual de importancia el instruir y metamorfosear las comunidades en los que se emplearon en esa búsqueda de cambio religioso y secular asumida con su reducción urbana.⁹⁰⁵

905 Agnolin, *Jesuitas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupí (séculos XVI-XVII)*, 250-251. A Agustín de Hipona le correspondió la elaboración precisamente en el 395 del primer catecismo, el denominado *De catechizandis rudibus*. Por otro lado, Agnolin apunta que comenzando desde la Baja Edad Media se desarrolló la elaboración de escritos para afianzar la instrucción. Así, con arquetipos como la *Disputatio puerorum*, y que a partir del siglo XI era enunciada, como catecismo, a través de una conversación en la que el discípulo intervenía manifestando dudas o interrogantes con la correspondiente respuesta por parte del maestro. Siguiendo una organización en diez epígrafes que abordaban distintas cuestiones desde la Creación, Dios, los Ángeles, el Hombre, el Antiguo y Nuevo Testamento, la Iglesia, los Sacramentos, los Símbolos y el padre

A la pluma anchietana se adjudican dos escritos que se podrían considerar como catecismos, comenzados a elaborar ya en la década de 1550, en concreto desde 1555 en el profundo sur, en tupí. Si como se acostumbra a apuntar la autoría de los textos no fue del de la Compañía en su integridad, al ser probablemente una actuación colectiva entre el conjunto de los ignacianos, una importante proporción y desde luego la traducción al tupí del escrito final sí le correspondió enteramente. De acuerdo con Caxa en este aspecto, «[...] aprendeu a língua da terra [...]. E compor nela e trasladar as coisas necessárias para a doutrina e catecismos [...]».⁹⁰⁶ Elemento que Rodrigues insistió también: «trasladou mais o irmão José o Catecismo, deu princípio ao Vocabulário, fez a Doutrina e *Diálogo* das coisas da fé, e a Instrução das perguntas para confessar [...]».⁹⁰⁷ Dichas obras, atendiendo al siempre azaroso trasiego documental en su conservación y a la colección de documentos que las integraron o fueron igualmente separándose, fueron el denominado *Diálogo da fé* y la llamada *Doutrina cristã*. Y que en su turno la englobaban dos elementos, que sea como fuere en sus orígenes así la reconstrucción de Cardoso y los rumbos editoriales los condujeron. El *Catecismo brasílico*, por una parte, y la *Doutrina autógrafa e confessionário*. Por otra parte, el *Confessionário* era una obra independiente en realidad también. Ambas obras, tanto el *Diálogo da fé* como la *Doutrina cristã* con sus dos divisiones no fueron publicadas hasta pasar el siglo, y bien entrado el siglo XVII.⁹⁰⁸

Nuestro. Importante porque el *diálogo* entre el discípulo y el maestro resultó ser la fórmula predilecta en las obras producidas. Agnolin, *Jesuitas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*, 43-45.

906 Caxa, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 18.

907 Rodrigues, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 64.

908 José de Anchieta, Armando Cardoso (ed.), *Diálogo da fé*, Obras completas 8 (São Paulo: Edições Loyola, 1988). José de Anchieta, Armando Cardoso (ed.), *Doutrina Cristã: Catecismo brasílico*, Obras completas 10, t. 1 (São Paulo: Edições Loyola, 1992). José de Anchieta, Armando Cardoso (ed.), *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, Obras completas 10, t. 2 (São Paulo: Edições Loyola, 1992). Andréa Daher, «Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI», *Revista Brasileira de Educação*, n.º 08 (agosto de 1998): 31-43. Acerca de los de los manuscritos raíz del *Catecismo brasílico* véase la exposición hecha por Cardoso en Anchieta, *Doutrina*

De esta forma, ninguna de las obras fue objeto de publicación en vida de Anchieta, aunque sí fueron empleadas extensamente en todas las labores misionales de la segunda mitad del siglo XVI. Después de su muerte se podría decir que al menos la *Doutrina cristã* acabó por ser publicada, si bien indirectamente, en el *Catecismo na língua brasílica* del también ignaciano António de Araújo en 1618. Y que no dejaba ser también una composición de esfuerzo conjunto de los de hábito negro. En este sentido, Araújo reconoció en los prolegómenos de su obra que la misma era deudora del conocimiento y experiencias de jesuitas instruidos y versados en la *língua* indígena que le habían precedido, de los que Anchieta fue el más renombrado sin duda.⁹⁰⁹

El *Diálogo da fé* como cabría esperar en forma de conversación un discípulo con laconismo y ligereza va dando respuestas a las cuestiones planteadas sucesivamente por el maestro. Si bien al mismo tiempo pese a la brevedad siendo escrupulosas o meticulosas las respuestas para exponer la nómina de los temas tratados. El *Diálogo da fé* con todos sus elementos empleaba un lenguaje simple, una muestra obvia de un público apto para recibir asuntos doctrinales al mismo tiempo que juzgado de ignorante o con unas capacidades limitadas. Persiguiendo simultáneamente como propósito el alcanzar a un máximo número de silvícolas, y una difusión más amplia de la obra tanto espacial como temporalmente de la misma.⁹¹⁰

Comenzaba el *Diálogo da fé* con unos preámbulos, con el «Do Nome do Cristão», «Do Sinal-da-Cruz», y «Do Nome de Jesus e Invocação dos Santos». A continuación, se presentaban los sacramentos, con el «Batismo», «Confirmação ou Crisma», «Eucaristia ou Comunhão», «Penitência ou Confissão», «Unção dos Enfermos ou Extrema-Unção», «Ordem Sacerdotal», «Matrimonio», «Proclamas

Cristã: Catecismo brasílico, 19-24. También, sobre los entresijos y peripecias de los distintos manuscritos que acaban conformando la sección de la *Doutrina autógrafa e confessionário* véase la presentación realizada por Armando Cardoso en Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 19-23.

909 António de Araújo et al., *Catecismo. Na lingoa brasílica, no qual se contem a summa da doutrina christã* (Em Lisboa: por Pedro Crasbeeck, 1618).

910 Sobre los azares documentales que conformaron el *Diálogo da fé* véase Anchieta, *Diálogo da fé*, 19-30.

(Pregões)», y «Fórmula do Casamento». La explicación de la pasión, con «Horto», «Anás», «Caifás», «Pilatos-Herodes», «Coluna», «Coroa», y «Cruz». Los «Mandamentos» en orden. Y el «Pai Nosso».⁹¹¹ Un repertorio de temas desarrollados de ningún modo insólitos para los parámetros vigentes. Como afirma Gustavo César Machado Cabral era frecuente en los catecismos la similaridad de los puntos a tratar:

«Compartían una estructura común y trataban determinados temas: el confesionario, los diálogos de conversión, una introducción a la fe cristiana (con explicación sobre Dios, Jesús, María, la Santísima Trinidad, etc.), los Diez Mandamientos, los mandamientos de la Iglesia, los siete pecados capitales, etc. Claramente influenciados por el método escolástico, todos utilizaron una estructura basada en preguntas y respuestas, intentando facilitar el trabajo de los misioneros».⁹¹²

Más allá de la adquisición de conocimiento doctrinal, la obra pastoral del *Diálogo da fé* también buscaba la integración de los silvícolas al colectivo cristiano y hacerles observarse como pertenecientes mientras se iba conformando su identidad nueva en las preguntas y respuestas del *Diálogo da fé* de Anchieta. Comenzando por la propia definición de cristiano fiel y los aparejados aspectos determinantes. La importancia de la adoración por la cruz como distintivo tanto en su ámbito corpóreo o escultórico como en su condición gestual en la boca, cabeza y pecho con sus connotaciones correspondientes. Y que, a pesar de ser un constituyente exterior o más superficial a primera vista, era un aspecto que manifestaba la metamorfosis del gentil indígena al cristiano nativo en su día a día. Representaba desde la perspectiva de los silvícolas presentarse como cristianos y redundaba en asegurar su propia salvación igualmente. También, en el *Diálogo da fé* la conformación de cristiano pasaba también por los sacramentos. Empezando por el bautismo ciertamente entendido como el inicio del recorrido religioso para conseguir el horizonte de la salvación. En el *Diálogo da fé* en la conversación entre discípulo y maestro en la que el segundo pretendía alumbrar al primero el bautismo era expuesto además de un ser adicional sacramento clave en sí

911 Anchieta, *Diálogo da fé*, 119-234.

912 Cabral, «Jesuit Pragmatic Literature and Ecclesiastical Normativity in Portuguese America (16th–18th Centuries)», 163.

mismo como fundamental en la medida que representaba un nacimiento nuevo. Y un factor de adhesión añadido en el colectivo como la «Do Sinal-da-Cruz» si bien en contraste tratándose en una esfera más interior el sacramento. Con todo, igualmente integrados en el día a día indígena, con el bautismo como un distintivo precursor externamente siempre afirmado con la señal de la cruz.⁹¹³

Por su parte, la *Doutrina Cristã*, en su división de *Catecismo brasílico*, constaba de diversos puntos sucesivos. Comenzaba con una «Instrução in Extermis e de Catecúmenos» con las ordenes por así expresarlo para proceder en tales circunstancias. De esta forma, exponiendo los aspectos generales que los indígenas debían de saber como paso previo al bautismo y el acto de fe mediante el binomio de pregunta y respuesta en el que se solicitaba al individuo agonizante en cuestión para efectuar el sacramento también. Y en el caso de los indígenas con buenos deseos o una disposición a recibir el bautismo. Y pasaba a asuntos doctrinales, con unos ítems similares entre las obras de Anchieta, una miscelánea con unas «Orações e Enunciados breves», un «Diálogo da Doutrina Cristã», unos «Preâmbulos», una «Breve Instrução das coisas da fé» sin diálogos, y unos «Diálogos dos Sacramentos» relativos a la confesión y comunión.⁹¹⁴ Unos «Diálogos dos Sacramentos», no obstante, seguramente el componente más importante del *Catecismo brasílico*, en el que Anchieta y por extensión los demás ignacianos buscaron insistir en el gran alivio que para las almas de los indígenas significaba el acto de la confesión o penitencia después del bautismo entendido como remisión del pecado original.⁹¹⁵ De esta manera, persiguiendo el apetecido cambio de hábitos entre los indios empleando intensivamente los sacramentos como una rutina.⁹¹⁶

En la *Doutrina Cristã* de Anchieta igualmente, en concreto la división tocante a la *Doutrina autógrafa*, el jesuita escindió su prosa en doce capítulos que actuaban

913 Anchieta, *Diálogo da fé*, 119-234.

914 Anchieta, *Doutrina Cristã: Catecismo brasílico*, 19-24.

915 Anchieta, *Doutrina Cristã: Catecismo brasílico*, 199-202.

916 Anchieta, *Doutrina Cristã: Catecismo brasílico*, 209-212.

como una suerte de breviario de aspectos considerados fundamentales del cristianismo. Aprovechando la fórmula del *diálogo* ente maestro y discípulo también, con el primero llevando a cabo las preguntas y el segundo dando la correspondiente respuesta. En orden sucesivo, los epígrafes trataban los asuntos de «Deus e Santíssima Trindade», la «Criação do mundo», la «Criação do homem», la «Queda de Adão», la «Encarnação», la «Paixão e descida ao limbo», la «Ressurreição», el «Juízo Universal», el «Limbo e Purgatório», «De Santa Madre Igreja», «Da Confissão», y finalmente «Da Comunhão».⁹¹⁷

Después de la *Doutrina autógrafa*, en la misma compilación de la *Doutrina Cristã* en el *Confessionário* también se buscaba igualmente el moldear a los indígenas mediante el acto de compunción de los penitentes silvícolas. En este sentido, según Cardoso, el asunto de la confesión fue bien conocido por el ignaciano en la medida que en 1551 en la decimocuarta sesión de Trento abordó la cuestión penitencial precisamente, tiempos en los que todavía el jesuita se hallaba en Coímbra. Tuviese noticias o no realmente al respecto su obra reflejó la perspectiva tridentina y la preocupación por la penitencia.⁹¹⁸ Una ocupación en la que Anchieta en Brasil destacó resultado «[...] das muitas confissões que fez, sendo intérprete [...]» desde los días de Piratiniga.⁹¹⁹ El *Confessionário* constaba en este sentido de primero de un «Acolhimento e instrução inicial» que abría el encuentro entre el confesor y el penitente para facilitar el proceso. Para posteriormente proceder a la admonición en de «Dos mandamentos da Santa Madre Igreja». Y por último en la «Repreensão breve e mui proveitosa».⁹²⁰ El *Confessionário* abordaba todas las inquietudes de los jesuitas para con los indígenas y sus prácticas a arrancar de raíz a través de los mandamientos, con el confesor inquiriendo en el «primeiro mandamento» al silvícola

917 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 27-55.

918 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 65.

919 Caja, Viotti (ed.), *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 18.

920 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 77-111.

sobre su creencia un único Dios, tratando de averiguar si mantenía tratos con los *pajés*:

- «1. Adora um só Deus.
2. P. Crês em um só Deus, nosso criador?
3. Lanças palavras contra a lei de Deus?
4. Amaldiçoas a Deus?
5. Honras bastante a lei de Deus?
6. Procuras que chupe alguém (levando-o) ao pajé?
7. Procuras que te chupe o pajé de mau espírito?
8. Tu muito te fizeste pajé outrora?
9. Tu concordaste com o pajé, crendo nele, tendo medo dele?
10. Procuraste dar filtros a alguém para que te amasse?
11. Creste no pajé [...]?».⁹²¹

Así se comenzaba en el *Confessionário* ahondando con los que los jesuitas siempre vieron como unas meras supersticiones por parte de los indígenas. Aún conservadas después de reducidos en los nuevos pueblos. E igual de percibidas como las expresiones de gentilidad o supersticiones supervivientes todavía en el Reino. En el «segundo mandamento» se abordaba por el confesor las posibles afrentas del indígena penitente a Dios o sus representantes tomadas entendieron los jesuitas como costumbres de los colonos.⁹²² El «terceiro mandamento» se controlaba el cumplimiento de los indígenas o no del calendario y división de los tiempos cristianos:

- «[...].
2. Foste à roça no domingo
ou em algum dia de festa?
3. Puseste alguém no dia de festa,
fazendo-o trabalhar em algo?
4. Tu mesmo trabalhaste no dia de

921 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 82-83.

922 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 84.

festa?

5. Entraste em dia de festa
na igreja para ouvir missa?

6. Fizeste entrar teus filhos etc.
na igreja sempre que era festa?

7. Interrompeste, faltaste
a algum dia de festa,
não entrando na igreja?

8. Trabalhaste em grupo em dia de festa?
[...]».⁹²³

En el «quarto mandamento» el confesor monitorizaba la importancia de la estima y obediencia a las figuras paterna y materna, incluido el padre de la Compañía.⁹²⁴ En el «quinto mandamento» se controlaba al indígena y sus costumbres de guerra:

«1. Não mates gente.

[...].

3. Flechaste algum homem?

4. Feriste alguém também?

[...].

9. Consentiste com teu
para matar alguém?

10. Comeste terra ou coisa alguma
ruim? Desejando morrer?

11. Assassinaste gente, depois de
acabada a guerra, matando, sem
mais, os que foram presos.

12. Odiaste teu próximo, dando-lhe muitos, muitos nomes?».⁹²⁵

En el «sexto mandamento» las cuestiones se ampliaban extraordinariamente al interrogar el confesor al indígena sobre al acatamiento de matrimonio entre los

923 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 85.

924 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 86.

925 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 87-88.

mismos.⁹²⁶ En el «sétimo mandamento» las preguntas del confesor iban en la senda de controlar la práctica del robo entre los indios, que en el *aldeamento* pasaron de una vida en común con bienes o patrimonio inexistentes o mínimos a un compartimento habitacional y con propiedades revelándose el interés por el lucro.⁹²⁷ En el «oitavo mandamento» brevemente interrogaba al indígena si había observado el «não digas por aí falso contra alguém».⁹²⁸ En el «nono mandamento» en su brevedad insistía de nuevo en las ideas del sexto mandamiento entre los silvícolas.⁹²⁹ En el «décimo mandamento» también se insistía «não cobices cosas alheias».⁹³⁰ Finalizaba así en el *Confessionário* el abanico de cuestiones bajo los mandamientos, con un adicional elenco de preguntas añadidos con el tiempo, no obstante, en la misma línea de controlar el cuerpo y mente silvícola:

- «5. Desejas ser o bêbado de outrora,
querendo perder o juízo,
enchendo-te de vinho?
6. “Que eu me embebede, perdendo
o juízo, perdendo o entendimento,
e que me maltrate mesmo [...]?
7. Vomitaste o vinho,
quando já o tinhas de sobra?
8. Fizeste maldades quando bêbado?
[...]».⁹³¹

La gama de preguntas estaba en sintonía con la cantidad de pecados posibles del público. Todos los que naturalmente se buscaba eliminar. Un reflejo mismo del empeño importante para dominar las conductas de los individuos y sociedades. Esta insistencia ilustraba ese desvelo para conformar buenos cristianos. A través de las

926 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 89-98.

927 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 98-99.

928 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 99-101.

929 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 101.

930 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 101-102.

931 Anchieta, *Doutrina Cristã: Doutrina autógrafa e confessionário*, 103-104.

consignas que atañían a los imperativos cristianos, desde Dios, la esfera pública, hasta el ámbito individual.

En otro orden de ideas, aunque de una forma parecida que la pastoral en tupí generada desde catecismos, confesionarios o gramáticas para las sociedades indígenas, los sermones fueron aparejos esenciales en la actividad evangelizadora de la Orden en la América portuguesa, y un ámbito literario de hábito negro también. Aunque los de hábito negro fueron al Nuevo Mundo a por las sociedades indígenas como el objetivo principal, también desempeñaron desde su óptica el papel de párrocos de la sociedad luso-brasileña, efectuando en su seno ampliamente las funciones pastorales. En este sentido, buscando en su entendimiento el rehabilitar a los colonos, a través de la administración de sacramentos o prédicas.⁹³²

La crítica ignaciana a los luso-brasileños no parece que quedó en meras palabras de una práctica retórica, sino de un frente igual que precisaba de la intervención de los regulares. Como resulta bien sabido, los sermones representaban unos artículos de carácter discursivo para alcanzar a la sociedad sirviéndose del acto del habla y de la oratoria dentro de un ambiente de congregación religioso. Y que expresaban un esfuerzo para la intervención en el cuerpo social, en este caso el elemento luso-brasileño en particular, arrancando desde la misión de la Orden para moralizar a la sociedad. Aprovechando la carga del cúmulo de despliegue alegórico y retórico desde de los púlpitos y la solemnidad que los singularizaban, en clave de una arenga convincente y práctica. El sermonario se servía de la alegoría y la retórica como herramienta para afirmar creencias y convenir misivas verbales a vigorizar la piedad y religión en el receptor de estas. En este sentido, abanderando las creencias doctrinales, los modelos de vida considerados oportunos, la penitencia, etc. Y que actuaba simultáneamente de aparato para domar las conciencias y el conjunto de la sociedad, en el beneficio de un determinado interés.

932 Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil (Séc. XVI - A Obra)*, 233. Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada española de los siglos XVI y XVII*, Monografías 65 (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996).

Desde luego que, en el momento de sumarse a los rangos de la Compañía, en los antiguos días ya en Coímbra, Anchieta comprendió que la acción desde los púlpitos representaba un modo y recurso potentes para la labor misional. Y en la que insistía las propias estipulaciones jesuitas a efectos de llevar a término su consigna de moldear a los individuos para que fueran creyentes ejemplares. Cualquiera que fuese el paraje en el que echasen raíces los cristianos el sermón era un medio razonable, así tanto «[...] en el esplendor de las cortes europeas, entonces impregnadas de los ideales generosos de la cultura renacentista que el humanismo había proclamado y difundido, o en la dureza de la selva, donde las almas brutas vivían en su inocencia primitiva», o que simplemente se habían corrompido los hombres de la sociedad luso-brasileña. Y de hecho Anchieta no solamente no rehusó el sermón, sino que hizo extensivo uso según atestiguaron los contemporáneos después del fallecimiento del ignaciano y la inauguración de actos informativos sobre su figura.⁹³³ De acuerdo con Caxa: «O Pe. José não teve mais estudo do que teve antes de entrar na Companhia. [...] contudo teve suficiente doutrina, não somente para entender, [...] também para resolver qualquer questão das ordinárias da teologia, assim especulativa como moral, e para poder pregar, sem perigo de dizer alguma dissonância».⁹³⁴

Al parecer el primer sermón predicado por Anchieta ocurrió en la localidad sureña de Santos el 27 de marzo de 1562, actuando Anchieta como el relevo de un Nóbrega caído enfermo, y que después de darse cuenta del deleite del público alentó a su hermano de orden a no dejar posteriormente de predicar. De las alusiones coetáneas a las prédicas del religioso se deduce que Anchieta sermoneó en diversas ocasiones. El 8 de diciembre de 1567 en Itanhaém en el espacio paulista, entre 1569-1573 en la capitania sanvicentina, en Santos nuevamente en 1574 contra el cautiverio de indígenas y un segundo en 1576 con motivo del triunfo sobre los tamoios, en Vitória en 1582, y uno sin fecha en Río de Janeiro. Sin embargo, de los discursos varios

933 Aníbal Pinto de Castro, «O discurso parenético de Anchieta», en Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, 96.

934 Caxa, *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 26.

pronunciados por el de la Compañía con una noticia o no sobre los mismos sobrevivieron solamente dos sermones. La prédica realizada en el 5 de octubre de 1567, y el sermón del 25 de enero de 1598 en Piratiniga con motivo de la conversión de São Paulo y la fundación del paraje.⁹³⁵ En el caso de los dos sermones de Anchieta seguían una estructura muy directa y sencilla para el público. No tan colmados o elaborados en relación con los altos estilos normativos aprendidos en Coímbra o en la misma Orden, en su *inventio*, *dispositio* y *elocutio*, tal como acaeció en sus composiciones líricas de *De Beata* y el *De Gestis*, como ejemplos de aprendizaje conimbricense. Sin embargo, no insólito por su carácter práctico de formar buenos fieles entre la sociedad luso-brasileña:

«Era como si, así como se había despojado de las galas del siglo, cambiándose a sí mismo por los escasos bienes que le daba la tierra, hubiera reducido las riquezas de su saber profano a lo que [...] se le había hecho necesario para convertir a los indios y convencer a los reinos de la urgencia que tenían de redimirse de los muchos y graves pecados que allí cometían».⁹³⁶

En otras palabras, no era acuciante concebir, caligrafiar y predicar los sermones cumpliendo la normativa del arte retórico, memorizada previo al viaje de 1533 a la colonia. Era imperioso hacer discursos que aunque originados desde la conciencia y la retórica del religioso, dispusiesen de camino franqueado hacía el alma del público para que alcanzasen su fuero interno y guiasen al mismo por las sendas de la transformación en términos espirituales deseadas y expresadas tantas veces por los de la Orden.⁹³⁷ Además, en una sociedad como la luso-brasileña ni era absolutamente necesario ni oportuno la estricta fidelidad hacia los cánones de los maestros y procedimientos inculcados en Coímbra. A todas luces, la afluencia a las homilias por parte de los colonos no parecía demasiado profusa, sobre todo dado el escaso número

935 Aníbal Pinto de Castro, «O discurso parenético de Anchieta», en Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, 97. José de Anchieta, Hélio Abranches Viotti (ed.), *Sermões*, Obras completas 7 (São Paulo: Edições Loyola, 1987).

936 Aníbal Pinto de Castro, «O discurso parenético de Anchieta», en Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, 98.

937 Aníbal Pinto de Castro, «O discurso parenético de Anchieta», en Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, 98-99.

de colonos luso-brasileños en toda la colonia en realidad a lo largo del siglo, como para precisarlos. A excepción seguramente de los eventos más significativos del calendario religioso que sí debían reunir un mayor número de público. Tampoco resultaba ser requerido plasmar el aprendizaje conimbricense en verdad, a tenor del grado de saber limitado poseído por los mismos luso-brasileños en sus asentamientos. Perceptible precisamente por su estatus social de haber ido al Nuevo Mundo en busca de nuevas posibilidades.

El primero de los sermones de Anchieta conservados como se ha referido se trata del denominado *Sermão da 20ª domingo depois de Pentecostes* ante el público de São Vicente y fechado en 1567. En este sentido, los sermones de Anchieta mostraban un exordio inicial, seguido de un relato en el que el misionero a partir de ejemplos y las enseñanzas del acervo cristiano ofrecía el modelo a seguir, la conducta que su audiencia luso-brasileña había de observar para adquirir una vida conforme a los oportunos preceptos. Y finalmente una peroración que sintetizaba las líneas maestras del sermón y le daba término. Anchieta en el sermón de 1567 iniciaba su sermón con un exordio en el que se metafóricamente se relataba cómo Dios, en la figura de un padre acaudalado y acreditado, a la vista de la arrogancia de su heredero hijo absorto en la buena vida y la riqueza determinaba aplicarle como castigo las privaciones y probaciones:

«Não soube esse filho aproveitar-se de tanto mimo e riquezas que tinha naquele estado; antes deitou-se a perder, ensoberbecendo-se com elas. Que remédio? Manda-o Deus a terras estranhas, lança-o fora daqueles mimos, que tinha no paraíso terreal, para que *in sudore vultus sui* comesse seu pão, e a terra *spinas et tribulos germinaret*, e começasse a sentir fome e sede, frio, calma e outras necessidades. Para que, já que naquele primeiro estado, com a muita fartura, não soube conhecer a grande liberalidade e bondade de seu pai, agora, com as muitas necessidades e trabalhos, conheça a míngua que lhe faz, e sinta de verdade que, sem ele, não pode viver, e trabalhe por se pegar ele em tudo».⁹³⁸

938 Anchieta, *Sermões*, 40-41.

Anchieta una vez concretado el exordio pasaba a presentar el sermón que estaba partido en nueve partes. En el primero, el ignaciano insistía en que los padecimientos terrenales aplicados por parte de Dios no dejaban de ser un acuse de amor por el mismo. «sabeis, irmãos meus, para que vos fere Nosso Senhor? Para vos sarar. Fere-vos com perdas temporais da fazenda, para que trabalheis por não perder os bens eternos, de que vos quer fazer herdeiros no céu». Así, en consecuencia, era determinante cesar y corregir los luso-brasileños los pecados, «[...] cuideis nas chagas, que tem feito o pecado em vossa alma e comeceis a gritar com dores de contrição e arrependimento deles [...]».⁹³⁹

Después de considerar la enseñanza divina a espaldas del sufrimiento, en la parte segunda el jesuita desarrollaba su sermón exponiendo el caso de un potentado que habiendo tenido ya noticias de Jesús y sus distintos milagros terminó por acudir a él únicamente en el momento de su necesidad personal: «[...] como se viu ferido, vendo seus filhos à morte, logo correu a Cristo pelo remédio». Y que según Anchieta era un estado parecido con el de los cristianos en su gran parte. Todos los cristianos, en definitiva los luso-brasileños, según el religioso «[...] desde a sua meninice beberam a fé com o leite que mamaram, bem sabem que Ele Deus verdadeiro feito homem por seu amor, bem sabem que morreu na cruz [...] por os salvar, bem sabem que há paraíso para os bons e inferno para os maus [...]». Y, con todo, Anchieta lamentaba anteponían los cristianos una vida en el obscurantismo y el pecado respecto de las leyes, «[...] até que lhes dá Nosso Senhor um açoite [...]». En tal caso solamente buscan el camino, y «então se chegam e vêm correndo a Cristo Nosso Senhor a pedir-lhe remédio para seus males e perdão de seus pecados».⁹⁴⁰

En la tercera parte Anchieta expresaba cómo la misericordia de Dios de forma velada intervenía siempre para alejar al hombre del pecado y encauzarlo por el buen camino para el bienestar del alma también, y también procediendo a ejemplificar en su

939 Anchieta, *Sermões*, 42.

940 Anchieta, *Sermões*, 43-44.

exposición. En la tercera parte retomaba el ejemplo del potentado comparándolo con el caso de esclavo del centurión. Con el primero Jesús rehusó acompañarlo para curar a su hijo *in situ* dado su fe limitada en él, si bien «[...] de cá lho sara, dizendo-lhe: *Vade, filius tuus vivit*». En cambio, con el centurión, aunque su figura menos relevante socialmente, dada su fe y humildad «[...] escreve são Mateus, que vindo pedir remédio um seu criado, que estava doente, logo se lhe ofereceu Nosso Senhor: *Ego veniam et curabo eum*. [...] Usou Nosso Senhor com cada um destes segundo a fé que tinha». Un episodio que sirve a Anchieta para destacar la necesidad de ser modelos, y «[...] ensinar a ser humildes e que não desprezemos os baixos».⁹⁴¹ Una lección aplicable a Brasil para Anchieta y su público en el sermón:

«Para condenar a negligência dos homens do Brasil, que tão pouco caso fazem dos seus escravos, que os deixam estar amancebados e morrer às vezes sem batismo e sem confissão. E para que saibamos estimar as coisas segundo seu valor, não olhando o escravo que é escravo boçal e bestial e que me custou meu dinheiro, senão vendo nele representada a imagem de Cristo Nosso Senhor, que se fez escravo para salvar este escravo e me serviu com escravo trinta e três anos, por me salvar a mim, que era escravo do diabo, para que eu também me faça agora seu escravo, trabalhando por seu serviço, em salvar-me a mim e a alma de meu escravo».⁹⁴²

En la quinta parte del sermón Anchieta comparaba la figura del potentado y su hijo con Adán y el género humano, con un Adán que había sido elevado por Dios «[...] como rei e senhor de todas as coisas corporais, e cheio da todas as graças espirituais». Un Adán que era la causa de la enfermedad del género humano en la metáfora de Anchieta en la que Adán figuraba como un caballo y la humanidad su jinete: «esse cavalo é nosso pai Adão, o qual como é um cavalo poderoso e gordo, cheio se de todos os dons e virtudes foi posto por Deus no paraíso terreal. O cavaleiro, que andava em riba dele, era todo o gênero humano [...]». Un corcel al que después de la mordedura de la serpiente según Anchieta se desvió del camino y arrojó a su

941 Anchieta, *Sermões*, 43-48.

942 Anchieta, *Sermões*, 48.

jinete al suelo perdiendo en proceso la gracia quedando únicamente Jesús como salvación.⁹⁴³

El sermón proseguía en su parte sexta con más alusiones veterotestamentarias que profundizaban la temática. En este caso describiendo el episodio del profeta Eliseo y la resurrección del hijo de la sunamita, y que servía de nuevo metafóricamente a Anchieta. El hijo representaba al género humano, que «[...] sem culpa própria estava morto e privado da graça divina [...]» para Anchieta. A su vez, el profeta Eliseo, actuaba como «Filho de Deus» que descendía para salvar a la humanidad, y la sunamita como María.⁹⁴⁴

En la parte séptima Anchieta advertía aquellos que interpretando la Pasión de Jesús no hacían otra cosa que pecar «[...] dizendo: pelos pecadores morreu Cristo, sempre está com os braços abertos [...]. Bom escudo tenho sobre a minhas costas para me defender dos golpes da ira de Deus». Para Anchieta en su discurso tal lectura estaba en la línea de los hombres con alma «[...] cheia de peçonha». Anchieta buscaba arrancar la noción de su público, afirmando que «[...] quanto mais tempo te espera à penitencia, tanto mais gravemente te há de castigar». Además, el escudo no era imperecedero y en el final de los tiempos «terão a cabeça descoberta, porque não os há então de cobrir a paixão de Cristo Nosso Senhor, nem lhes há de valer».⁹⁴⁵

En la octava parte Anchieta aconsejaba a su público precisamente aprovechar la Pasión y emplearla pertinentemente en vida, diciendo a su público que «desce de tua soberba, humilhando-te aos mandamentos de Deus, desce de teus pecados, em que andas levantado [...], desacatando a Deus e às suas leis». Un aterrizaje por así decirlo de ese estado posible según Anchieta mediante la confesión: «Queres, irmão, escapar de todos esses males? [...] Confessa-te muitas vezes, por que não morra tua alma, que a virtude da confissão muito mais se mostra em guardar nossas almas que não pequem

943 Anchieta, *Sermões*, 48-49.

944 Anchieta, *Sermões*, 49-51.

945 Anchieta, *Sermões*, 52-53.

mortalmente, que em livrá-las depois de haverem pecado».⁹⁴⁶ En la novena parte igualmente insistía en la misma idea, en recordar y tener en alta consideración el ejemplo de Jesús, para Anchieta cuya muerte fue por los pecados del hombre. Un sacrificio que al tenerlo en consideración ayudaría evitar el pecado según el religioso.⁹⁴⁷ En la peroración finalmente Anchieta sintetizaba los imperativos de abandonar el pecado y confesarse, así como afrontar los obstáculos y observar las prescripciones.⁹⁴⁸

6. 3. ANCHIETA Y EL TEATRO JESUITA AL SERVICIO DE LA EVANGELIZACIÓN

Anchieta como destacado polígrafo fue pionero igualmente en el empleo del género del teatro para facilitar la actividad evangelizadora en la segunda mitad del siglo XVI en Brasil, vistas las dificultades identificadas entre los indios en el transcurso de la misión. Una experiencia entre las sociedades indígenas que permitió la recopilación de información para primero deliberar como Nóbrega y proceder el jesuita posteriormente en su teatro. Deviniendo en un proceso similar al del *Diálogo*, siendo el teatro un complemento o una parte natural del sistema de *aldeamento* y el indio reducido concebido por Nóbrega, para el difundir hábitos moralmente correctos.

El teatro anchietano de la segunda mitad de siglo XVI y de posteriores siglos en América portuguesa persiguió balizar los derroteros de la virtud para su audiencia. Y al mismo tiempo poner bajo el adjetivo de diabólico las sendas erradas que los jesuitas pretendían apartar de los indios. Aunque, en realidad, podría argumentarse que el autor regular empezó su relación con el arte teatral no tanto de una manera directa en el Brasil con su teatro misional en los trópicos entre los colonos luso-brasileños y junto

946 Anchieta, *Sermões*, 53-54.

947 Anchieta, *Sermões*, 54-55.

948 Anchieta, *Sermões*, 56.

las sociedades indígenas, sino ya en su estancia conimbricense, si bien Coímbra fuese como vínculo más bien una toma de contacto inicial.

Un tiempo en la ciudad del Mondego, o en el conjunto de Portugal dicho mejor que, al menos desde la vertiente de la dramaturgia, fue contemporáneo también a un punto álgido del teatro portugués entre el lapso de aproximadamente las postrimerías del siglo XV a la encrucijada del siglo siguiente. Y culminante gracias a la popularización teatral consecuencia de las representaciones de un gran nombre del género escénico en el Reino, a saber, el del reputado «maestro» Gil Vicente (1465-1536).

Del «maestro» Gil Vicente y su amplio repertorio de obras, en la propia Coímbra previo a Anchieta en la fecha de 1527 se representaron de forma inédita, en presencia incluso de la Corona juanina a la sazón en corte itinerante, la *Farsa dos Almocreves*, la *Comédia Sobre a Divisa da Cidade de Coimbra*, y la *Tragicomédia Pastoril da Serra da Estrela*. Aún más, la Coímbra de la primera mitad de siglo XVI no inusualmente como el conjunto de ciudades portuguesas era una urbe en la que las obras vicentinas eran asiduamente reproducidas, y no solo las aludidas anteriormente, y que habían sido efectuadas expresamente para la ciudad del Mondego. Un teatro vicentino que era espejo la época tardomedieval y moderna temprana con su crítica incisiva al conjunto de la sociedad del Reino. Y en especial el carácter popular y la concurrencia del Diablo y sus némesis los ángeles como personajes ubicuos en las piezas teatrales, un elemento, el de la figura e idea del Diablo, tal vez la reminiscencia más visible en el teatro de Anchieta y el vicentino. Aunque, ciertamente los autos vicentinos no se agruparon y publicaron de manera total hasta más tarde en la denominada *Compilação* de 1561-1562, diversas obras individualmente vieron la luz con gran repercusión a lo largo de la primera mitad de siglo, de tal modo que estuvieron a disposición de Anchieta de primera mano para su contemplación e imitación o inspiración. Tanto las del «maestro» Gil en un primer orden propiamente como las de autores seguidores de

la línea vicentina, primero en la metrópoli misma y luego ya en Brasil con las obras de talentos vicentinos que en su turno hicieron el viaje entre una orilla y la otra.⁹⁴⁹

Anchieta, como el «maestro» Gil, en su búsqueda del deslumbramiento y la instrucción a través del teatro siguió un estilo de naturaleza popular, deviniendo como condensó Américo da Costa Ramalho, «[...] uma espécie de Gil Vicente simplificado [...]». Y con la divergencia más evidente respecto del «maestro» centrada en el carácter políglota castellano, portugués y tupí del jesuita, no obstante, se podría argumentar que a su vez el «maestro» con frecuencia se servía de variantes dialectales para sus personajes.⁹⁵⁰

Añade Armando Cardoso que el teatro del regular: «[...] tanto de aldeas indígenas como de villas de colonos [...] se conservó siendo muy popular, como lo creó Anchieta». Un teatro el del «maestro» Gil y posteriormente el del jesuita que diseccionaba la coetánea sociedad metropolitana y de la colonia correspondientemente, disputando los hábitos existentes de su público con el propósito de corregirlos, de cosechar éxitos para la Compañía y por qué no decirlo para el propio Anchieta en la evangelización mediante el teatro.⁹⁵¹

Si bien era cierto que los autos del jesuita estaban orientado a las sociedades indígenas que no dejaban de ser los receptores últimos, igualmente hay que tomar en consideración a los luso-brasileños como audiencia. En tanto que el teatro en el Nuevo Mundo portugués ha de entenderse como método didáctico abierto socialmente, con la intención de afirmar las creencias y principios de la fe, de modo que conjuntamente a contribuir a la evangelización de los indios, la dramaturgia detentaría el propósito de

949 José de Anchieta, Armando Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, Obras completas 3 (São Paulo: Edições Loyola, 1977), 14. Armando Cardoso, por un lado, con la ayuda de la tupinóloga Maria de Lourdes de Paula Martins, por otro, fue el que confeccionó la primera y más importante edición de 1977, a través de manuscritos del jesuita conservados en los archivos de la Compañía en Roma, glosando, organizando y traduciendo las esparcidas y fragmentadas obras de Anchieta.

950 Américo da Costa Ramalho, «José de Anchieta em Coimbra», *Humanitas*, n.º 49 (1997): 222.

951 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 57.

corregir, reformar o guiar las costumbres, de todo el conjunto social. El género teatral no era entendible sin su estrecho vínculo con los comportamientos sociales en el punto de mira de sus autores.

A este respecto, el teatro sirvió como artilugio de control para subrayar límites y vetos a imponer a los indios, y luso-brasileños, y lidiar con sus prácticas tradicionales. En las piezas se encontraban presentes fuese ya explícita o tácitamente las actividades indias bajo repulsa. En este aspecto, el jesuita observaba siempre las tres finalidades básicas de la retórica ciceroniana, o sea, aleccionar, maravillar y mover al público convenciéndolo. Un teatro que no aguardó a que las audiencias se personasen ante las representaciones, y que más bien fue en búsqueda del público en los asentamientos de colonos e indígenas, arraigando de forma natural el espacio público de colonos e indios.

Evidentemente, no era la semejanza única entre el estilo teatral del jesuita y el teatro metropolitano. Acerca de eso, señala Cardoso:

«En las obras de teatro de Anchieta hay varios bailes al estilo de Portugal [...]. Él mismo observa la facilidad de los niños indios, que solían ser sus actores, para aprender estos diferentes pasos: “hacen sus bailes a la portuguesa, con panderetas y violas, con mucha gracia, como si fueran niños portugueses”. Cita también las primeras palabras de varias cantigas portuguesas para indicar la toada por o sobre la que se debían cantar, tocar o ejecutar las partes indígenas del canto, música o danza [...]».⁹⁵²

Hay que tener en alta consideración para el teatro indiano misional sus raíces medievales continentales y en definitiva las peninsulares, concordantes en línea general con las europeas, una importancia más de la que a primera vista cabría esperar. Entre el siglo XIII hasta el XV la práctica totalidad de las comunidades políticas del continente desarrollaron las artes escénicas con finalidades de dispersión de las creencias religiosas. De acuerdo con Beatriz Aracil Varón:

«El teatro medieval no tiene finalidad en sí mismo [...], en él no rige “una finalidad artística, sino fundamentalmente una función social, cívica y

952 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 57.

religiosa”; las representaciones medievales no se dan de manera autónoma, sino que se insertan en el contexto más amplio de la celebración festiva, bien sea ésta ceremonia litúrgica, fasto cortesano o fiesta cívica, [...] implica una necesaria interrelación entre la fiesta, el rito y la manifestación teatral [...]; en este sistema regido por la fiesta y por una determinada función social, el público se convierte en [...] “espectador cautivo”, que participa de ese rol ritual y acepta sin divergencias el mensaje que se le propone [...].⁹⁵³

En suma, el teatro se alineaba de manera simbiótica con las enseñanzas de la Iglesia y en la mayoría de los casos las alumbraba o contribuía en tal sentido, y «[...] de manera que “podía resultar un medio mejor para conocer los caminos de la salvación que la misma exposición doctrinal [...]”». ⁹⁵⁴ Además, partiendo de que los asistentes a los autos no dejaban de ser los individuos en proceso de evangelización o ya evangelizados o luso-brasileños, las obras conducían al público a una fe más intensa.

En otro orden de ideas, situados en la América portuguesa el teatro fue anterior a la Compañía de Jesús, pues las representaciones teatrales, al menos las de cuño laico, fueron llevadas realmente por los nuevos pobladores de Brasil en el goteo lento de naves que surcaban el Atlántico desde 1500. Unos autos de devoción escasa cuando menos previo 1549, según la idea transmitida por jesuitas obviamente, eran objeto de puesta de escena en las iglesias, siendo o bien producidos en la colonia *in situ*, sin embargo, generalmente en la mayoría de los casos importados simplemente de Portugal. Así que en Brasil los colonos interpretaban obras antes de que los misioneros de la Compañía inaugurasen el teatro jesuita en sentido estricto pasada la primera mitad de siglo XVI. Si bien resulta también innegable que, con la Orden, a través de Anchieta específicamente se produjeron las obras más destacadas en la colonia y brindando al teatro su despegue y evolución desde que Nóbrega señaló la importancia del arte de la elocuencia para misionar entre las sociedades indígenas. Un arte de la

953 Beatriz Aracil Varón, *El Teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Studi di letteratura ispano americana (Roma: Bulzoni, 1999), 128-129.

954 Aracil Varón, *El Teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, 129.

oratoria que Anchieta rápida e igualmente señaló, pese a que en la práctica el teatro fue también un canal de evangelización integral, no solamente de los indios, sino igualmente de los colonos, sustituyendo así en el proceso a los autos laicos. Aunque desde Roma se trató de limitar el empleo del género teatral como espectáculo, el peso del entorno sobrepasaba el de las disposiciones o recomendaciones acordadas lejos en Roma.⁹⁵⁵ Según Leite, el teatro era un procedimiento tanto educativo como de entretenimiento en la colonia:

«Los jesuitas, por preocupación de la escolarización [...] hicieron meritorios esfuerzos para establecer y mantener el teatro, con el doble fin de cultivar el gusto literario en la Colonia y emplear, en la difusión del Evangelio, el talento y la evidente predisposición de los indios al movimiento de la oratoria y la música. Este esfuerzo facilitó la inclusión del teatro en las actividades educativas de los jesuitas».⁹⁵⁶

Si el teatro en absoluto era una innovación o una primicia en Brasil, ciertamente tampoco para la Compañía fue un fenómeno nuevo. Con el arrancar el Compañía, pese a que desde luego sus miembros «[...] no inventaron el drama colegial [...]» después de inaugurar el Colegio de Mesina la flamante Orden hizo un uso intensivo del arte de la dramaturgia particularmente en sus colegios, convirtiéndose en un elemento natural de la identidad de los jesuitas desde la perspectiva cultural.⁹⁵⁷ Un teatro jesuita, como era habitual en la Compañía de Jesús, un elemento práctico en sus quehaceres, con «[...] una triple finalidad: didáctica, moralizante y propagandística».⁹⁵⁸

Apunta O'Malley que una de las obras primeras registradas de teatro jesuita fue *Jefté sacrificando a su hija*, cuya composición se atribuye al también evangelizador indiano José de Acosta y que fue interpretada en 1555 en Medina del Campo. Después, Acosta mismo escribió todavía un segundo auto denominado *José vendido*

955 Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil (Séc. XVI - A Obra)*, 599-603.

956 Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil (Séc. XVI - A Obra)*, 612.

957 O'Malley, *The First Jesuits*, 223.

958 Guillermo Serés Guillén, «El mundo literario de la Compañía», en *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, ed. José Luis Betrán (Madrid: Silex, 2010), 122.

en Egipto. Comenzando desde el jesuita castellano, el teatro fue paulatinamente incorporado en los diversos colegios continentales, más con una funcionalidad pedagógica que del esparcimiento bajo que había desempeñado el teatro. A este respecto, O'Malley señala cómo «en 1556 se produjo en el colegio de Siracusa una “comedia” titulada *Sobre la buena moral*. [...] Algunos ciudadanos destacados de una cercana villa le pidieron al rector que dejara que los estudiantes lo presentaran allí. El rector denegó la solicitud alegando que en los colegios se producían obras de teatro “para fomentar el amor por la literatura en los alumnos, no como espectáculos para el público”». ⁹⁵⁹

Un parecer que a pesar de todo no fue ni el destinado a ser guardado en la Compañía, y siquiera se puede sostener que fue duradero en el tiempo. A comienzos de la siguiente década, la de 1560, los autos empezaron a lentamente rebasar los muros de los colegios de la Orden alcanzando audiencias nuevas:

«[...] tales producciones se daban en lengua vernácula para acomodar a una audiencia más amplia, y ocasionalmente se representaban obras enteras en lengua vernácula. En Munich, en 1561, dos años después de la fundación del colegio, la obra se representó por primera vez para el público en general y luego para el duque y su corte. Dos años más tarde en Innsbruck la primera actuación fue en el Rathaus, la segunda en la corte imperial ante el emperador y la emperatriz». ⁹⁶⁰

Pese al nuevo rumbo, dicho método didáctico novedoso baste decir que no fue positivamente recibido de forma general. Dando comienzo a unas controversias enardecidas con respecto a la al carácter práctico o no de los autos compuestos. Por citar un caso, el padre Roberto Claysson, apreció que las obras con una meta formativa eran prácticas, y que contenían una cota equivalente de aptitud o fuerza que el sermón tradicional. Mientras, los que no compartieron el optimismo reprocharon que, como elemento instructivo, el teatro era absorbente en el tiempo que requería de

959 O'Malley, *The First Jesuits*, 223-224.

960 O'Malley, *The First Jesuits*, 224.

los discentes en especial para la elaboración de las obras, o las problemáticas relacionadas con los costes o escándalos que podían suscitar.⁹⁶¹

En cualquier caso, Serafim Leite afirmó que con respecto a la utilización del teatro en la colonia unos de los atributos más llamativos fue la variabilidad: «los motivos de estas exhibiciones declamatorias o escénicas fueron diversos, según las circunstancias: recibir figuras oficiales de la Orden o ajenas a ella, Prelados y Gobernadores; cierre del curso escolar y reparto de premios, fiestas patronales o patronales; recepción de reliquias distinguidas o imágenes valiosas, etc.». Una casuística a la que la miscelánea teatral de Anchieta se ajustaba en cada una de sus obras según la ocasión, cobrando especial importancia en el caso anchietano los autos con motivo de recepción de las autoridades jesuitas.⁹⁶² De hecho, en este sentido Anchieta asumió completamente la etiqueta o rituales de las sociedades indígenas que conllevaban una artificiosidad teatral: «Para la elaboración de su Auto, Anchieta se inspiró en las costumbres indígenas al recibir a un personaje ilustre, con un saludo en la reunión lejos del pueblo, desfile por un camino nuevo y engalanado, *diálogo* en la taba, consejos de los caciques, su prédica sobre el visitante y fiesta de despedida con baile, música y cantos».⁹⁶³

De este modo, trazando los autos de Anchieta, se puede observar una estructura parecida en todas las piezas en lo que se refería a aprovechamiento o asimilación del ceremonial de recibimiento de las sociedades indígenas, para captar mejor la atención de la audiencia indígena. Hay que observar solamente que parte de los autos de Anchieta era directamente recibimientos. La formalidad india constaba de primero del encuentro en las afueras de la correspondiente aldea, que comprendía una comitiva o

961 O'Malley, *The First Jesuits*, 224. Como con todo, el teatro jesuita distó de ser el único. Véase Lola Josa, «Servicio, que no dominio, o el gobierno en aquella edad de oro: la fuente filosófica de la tragedia "El Dueño de las estrellas" de Juan Ruiz de Alarcón», *Conceptos: revista de Investigación graciana*, n.º 4 (2007): 43-52. Juan Ruiz de Alarcón y Mendoza, Lola Josa (ed.), *La verdad sospechosa* (Würzburg; Madrid: More Than Books, 2020).

962 Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil (Séc. XVI - A Obra)*, 599-603.

963 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 16.

cortejo de carácter festivo, siguiendo un camino inaugurado para la ocasión o adornado para ensalzar o prestigiar al visitante. Apunta Cardoso que el jesuita Leonardo Nunes, el primero en acceder al altiplano paulista, «cuando [...] quiso visitar las aldeas de Piratiniga, encontró a los indios a gran distancia, preparando un camino nuevo en su honor, para conducirlo festivamente a sus tabas».⁹⁶⁴

Después de los preliminares en las afueras de la aldea, en segundo lugar, tenía lugar el encuentro entre la figura invitada con los líderes indígenas o el gran saludo, al que le seguía la acogida en las moradas de los indios que incluía su vez una suerte de conversación sobre las andanzas del visitante, un cargado *diálogo* de fantasías y formalidades sobre los contratiempos o percances del huésped hasta alcanzar la aldea «[...] con gran sentimiento de todos [...]».⁹⁶⁵

Luego, una vez entablado el *diálogo* entre anfitriones y huésped se producía una discusión ficcionada entre los propios indios de la aldea podría decirse, entre los líderes políticos concretamente. Una disputa sobre si ejecutar al visitante o permitirle proceder en paz en la aldea. Posteriormente al anterior ritual continúan los hechos ahora en celebraciones varias, con cantos, bailes, músicas, etc. en la diversión. Si era bueno el huésped para la aldea, al día siguiente inmediatamente se realizaba un tipo de discurso explicando las proezas del visitante para poder alcanzar la aldea. A través de la liturgia teatral de los indios el jesuita incorporó en los autos las sendas ornamentadas, las expresiones de los saludos hacia el distinguido huésped, si el visitante representaba el bien o el mal para la aldea, etc.⁹⁶⁶ Afirma Cardoso que:

«Se nota en sus obras que antes del *diálogo* hay casi siempre un saludo o representación del tema, recitativo o cantado por uno o más actores. Tiene lugar en el puerto o a cierta distancia del pueblo. A continuación, comienza el desfile o procesión festiva por el camino engalanado [...], hasta el atrio de la iglesia. Es el primer acto en el que prima el espectáculo simple sobre la representación escénica».⁹⁶⁷

964 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 51-52.

965 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 52.

966 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 52.

967 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 52.

La iglesia era el marco del acto segundo y concernía al acceso a la taba por parte del invitado:

«El *diálogo* entre él y quienes lo saludan y entre los caciques inspiró la parte central del auto a Anchieta, la conspiración de los demonios contra el visitante, misionero o santo, que con la ayuda del ángel viene a proteger y reformar espiritualmente a la aldea [...]. La alegría de la victoria de este último sobre el demonio se manifiesta con bailes, cantos o música antes de la despedida. Es el tercer acto de las obras [...]».⁹⁶⁸

El discurso de la mañana siguiente por parte de las autoridades indias defendiendo la aceptación del visitante a la aldea era el cuarto acto que acercaba la conclusión del auto de Anchieta, y que «[...] era la conclusión moral del temor y del amor de Dios, que se manifiestan en los autos más grandes [...]», hasta finalizar con el quinto y último acto de agradecimiento por parte de los indios por haber sido salvados.⁹⁶⁹ Anchieta, o por igual en el Brasil la Compañía en general, al contemplar la cotidianidad indígena de forma rápida repararon en el carácter recreativo de sus prácticas, las aborrecibles o las transigidas. Así que no resulta aventurado considerar que partiendo de tal estimación iniciasen un proceso de generación de diligencias teatrales incorporando los bailes, etiquetas, músicas, etc. de los que rebosaban tanto los indios. Absorbiendo así los elementos silvícolas a la fe verdadera a extender entre los mismos, evangelizando por así expresarlo los fundamentos simbólicos colmados de unos componentes nuevos.

Se pueden contabilizar hasta doce el número de obras principales de Anchieta conservadas en su integridad o parcialmente. A grandes rasgos atendiendo a su público generalmente indio Anchieta en sus piezas utilizó el idioma tupí, lengua exclusiva en no escasas de sus piezas, si bien acompañada en otras representaciones del castellano, así como del portugués, con especial importancia el tupí para una mejor persuasión mediante las obras representadas. En este sentido, Cleonice Berardinelli indica que del total de doce obras la mitad resultan ser monolingües, tres en tupí, dos en español y

968 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 52-53.

969 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 53.

uno en portugués, mientras que cuatro piezas son bilingües y dos trilingües. La lengua tupí hacía acto de presencia en ocho de las obras, mientras el portugués y el español se encontraban presentes en siete y cinco obras respectivamente.⁹⁷⁰

También, hay que tener en cuenta además del factor lingüístico el hecho de que las obras de Anchieta no siempre se difundieron fielmente a la obra original, experimentando ajustes y modificaciones al ser puestas en escena en la amplia geografía brasileña. Y como en el caso de las composiciones líricas los autos del jesuita no era infrecuente que careciesen de la rúbrica de su autor. Para la puesta en marcha del teatro de Anchieta hubo que, según Armando Cardoso aguardar hasta la composición del *Auto da Pregação Universal* en 1561, si no se toma en consideración al *Diálogo* de Nóbrega, que no dejaba de ser un auto teatral en su esencia. Una composición la de la *Pregação Universal* a instancias de Nóbrega, para la celebración de la Natividad en São Paulo de Piratininga, y contando un público heterogéneo de colonos e indios, de hecho, el auto fue escrito en tupí así como castellano y portugués y fue objeto de representación en años sucesivos por Brasil. Sin duda, sobre la fecha de 1561 como inicio del teatro por parte de la Orden en Brasil fue a causa de que por fin se había desembrollado la problemática de la comunicación en la lengua tupí gracias al propio Anchieta.⁹⁷¹

Además de la aparente dilación en iniciar la preparación de autos por parte de Anchieta, también en verdad el Anchieta dramaturgo tuvo su mayor cota de producción de manera tardía. En este sentido, la etapa de mayor producción teatral del jesuita se desarrolló tras dejar las responsabilidades institucionales aparejadas al cargo de provincial. En otras palabras, durante sus últimos diez años de vida en el período 1587-1597, unos años en los que el regular permaneció en la capitanía de Espíritu Santo, y en la que de los doce autos de Anchieta ocho fueron compuestos en la

970 Cleonice Berardinelli, «Brasil e a função catequista do seu teatro», en Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, 352.

971 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 15.

capitanía del sudeste, a pesar de experimentar en el curso de 1587-1597 más recrudescimiento en su enfermedad.⁹⁷²

Adicionalmente a la primera obra, el *Auto da Pregação Universal* de 1561, escrito en castellano, portugués y tupí, de Anchieta hay que señalar los siguientes autos: el de *Na festa de São Lourenço* compuesto en 1583, siendo una pieza también trilingüe; el *Auto de São Sebastião* elaborado en 1584 y en tupí; el *Diálogo do P. Pero Dias Mártir* de 1574-1575 escrito en castellano; el *Na aldeia de Guaraparim* de 1585 y en lengua tupí; el *Recebimento do P. Marçal Beliarte* de 1589 y en portugués y tupí; el *Dia da Assunção em Reritiba* de 1590 y en tupí; el *Recebimento do P. Bartolomeu Simões Pereira* de 1591-1592 y en portugués y tupí; el *Recebimento do P. Marcos da Costa* de 1596 y en portugués y tupí; el *Auto de Santa Úrsula* de 1585-1595 y en portugués; el *Na Vila de Vitória ou de San Maurício* de 1595 y en castellano y portugués; el *Na visitação de Santa Isabel* de 1597 y en castellano. Los doce autos desempeñaron en su diversidad la función de gestar paradigmas cristianos de vida y brindarlos al público brasileño, y en todas las piezas estaban presentes la excelencia moral que Anchieta consideró necesario abogar y fomentar junto a los desvíos o males, y que había que aborrecer consecuentemente.⁹⁷³

Los misioneros de la Orden necesitaron hacer del teatro un entretenimiento ameno y útil, ardua tarea casi constante teniendo presente las existentes creencias de los indios, sin embargo, los regulares utilizaron la compleja y honda devoción existente de los indios a su favor. Y que junto a la expresividad e impresión que dejaba el teatro facilitó el reemplazo que buscaba la evangelización jesuita.

972 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 19.

973 La cifra exacta de obras teatrales del jesuita resulta ser indeterminada realmente, puesto que habría que tener presente además de extravíos las piezas con aprovechamiento de sus personajes o tramas no en una composición en exclusiva. Podría decirse recicladas como el *Auto da Pregação Universal* y el *Na festa de São Lourenço*, elaborado como *Auto da Pregação Universal* y re-elaborado como *Na festa de São Lourenço* de acuerdo con el momento y la necesidad de Anchieta.

El *leitmotiv* principal de las piezas teatrales de Anchieta focaliza en general el combate entre el bien, por un lado, y el mal, por otro. En el que el espíritu celestial, un ángel, dicho de otro modo, o una figura martirial según la alternancia de obras, consigue derrotar al mal personificado por figuras diabólicas. Así, haciendo fútil las tentativas de los segundos en conquistar una determinada sociedad indígena o extender su influencia.⁹⁷⁴

Configurando una dicotomía de índole moralizante entre cielo e infierno, para de esta manera distinguir las virtudes de los vicios. Anchieta en este sentido solicita a su audiencia india que se contemple reflejada a sí misma en la obra teatral. Valga decir que la misión pedagógica de las obras no equivalía a de forma inevitable transformar al público en cuestión en unos destinatarios apáticos y simples de la instrucción que se ansiaba impartir por la pieza. Más que simplificar al público, considerándolo en consecuencia el lienzo en blanco de 1549 que se colmaba de la cultura, enseñanzas y prácticas, los autos de Anchieta en realidad buscaron el espolear entre la audiencia germinar su propio juicio o sabiduría y hacerlos ostensibles. A, en otras palabras, ser un público dinámico y predispuesto a ojos del jesuita.

Además, el público que presenció el espectáculo anchietano pudo haber logrado una conciencia exclusiva de participación particular en las obras del jesuita, hecho que consolidaba y mejoraba su fe. También, desde el punto de vista del jesuita las contiendas morales del bien contra el mal mostradas por los autos no estaban limitadas al indio presente en la representación de la pieza y su fuero interno. Se trataba igualmente de disputas extensibles o extrapolables contra el mal de las sociedades indígenas todavía por evangelizar o la corrupción luso-brasileña en Brasil. Sea como fuere, la victoria contra la figura del diablo era también victoria contra la gentilidad o idolatría de las sociedades indígena. Al fin y al cabo, el mal de las piezas representaba

974 La figura del diablo aparecía en siete de los doce autos de Anchieta: *La Pregação Universal*; en *Na Festa de São Lourenço*; en *Na Aldeia de Guaraparim*; *Recebimento do P. Marçal Beliarte*; *Dia da Assunção em Reritiba*; *Auto de Santa Úrsula*; y *Na Vila de Vitória ou de San Maurício*.

a las guerras encarnizadas, la poligamia, las sustancias alcohólicas, etc. tan endémicas entre las sociedades indígenas.

Comenzando con el *Auto da Pregação Universal*, la primera pieza teatral de Anchieta se extendía, según la propuesta de reconstrucción por parte Cardoso, en cinco actos, y abordaba en su temática la cuestión del pecado original valiéndose de la alegoría para tal efecto.⁹⁷⁵

Una metáfora consistente en un molinero, figurando a Adán, al que se le había extraviado la vestimenta dominical, el llamado *pelote domingueiro* en este caso representación de la gracia de Dios, y en realidad arrebatada por un ladrón, como cabría esperar, el diablo. Un molinero desventurado hasta no serle restablecida por su nieto, Jesús, siguiendo la línea metafórica. El elenco de la obra constaba del molinero, el diablo Guaixará, su esbirro Aimbiré, el ángel, doce hombres blancos como pecadores, y doce crianzas indias adornados y danzando. Tanto Guaixará como Aimbiré, por otra parte, no eran adversarios conceptuales del mal solamente. Eran enemigos próximos, pues ambos eran también los dos nombres de dos líderes indios enemigos históricos de Portugal y sus aliados indios, pertenecientes a los siempre indómitos tamoios y coligados con los franceses en la lucha contra Estácio de Sá, contexto en el que Anchieta los conoció. En definitiva, de jefes tamoios a caudillos demoníacos para seguir batallando a los evangelizadores de la Orden y los indígenas ya misionados. Hay que decir que el pecado se trataba de un concepto inédito para las sociedades indígenas, no obstante, el jesuita enlazaba los hábitos perversos, apreciados como tal por él y los regulares, como las prácticas que complacían a Guaixará y Aimbiré, por tanto, siendo las mismas el pecado a resarcir.⁹⁷⁶

975 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 115-140.

976 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 115-140. Sobre la importancia creciente de la música en el género teatral véase a Lola Josa, «Música y logos: dos dramas en un acto en el teatro español del siglo XVII con algunos ejemplos de las principales obras del repertorio clásico», *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 11, n.º 1 (2023): 295-303.

De forma idéntica a la hora de transmitir la idea de pecado, la conceptualización de la figura del ángel mediante el recurso del guacamayo constituyó el procedimiento hallado por el jesuita a la hora de introducir una noción religiosa nueva, gracias a la noción de los indios en este caso relativa a la elegancia, gracia, hermosura, etc.

A propósito de las figuras de los caciques diablos Guaixará y Aimbiré, o de elementos y personajes diabólicos equivalentes, en el teatro anchietano era importante el empleo del miedo en las distintas obras, en la medida que actuaba como elemento para que las sociedades indígenas de las *aldeias* o en evangelización pendulasen hacia la fe verdadera y la vida que los misioneros pretendían para los indios. Y como recursos en labor de persuadir con el añadido de su verosimilitud. Las piezas encajaban perfectamente en la realidad y enlazaban incluso con la fibra sensible de los indios. Así, los indígenas veían en la representación tanto a la figura del diablo como tal que Anchieta o desde la Compañía se deseaba transmitir, como los Guaixará y Aimbiré con la connotación indígena que tenían.

Anchieta no solamente buscaba moralizar mediante sus autos teatrales y eludir las prácticas más aborrecibles de los indios, porque englobaban igualmente extractos de la historia bíblica. Y que eran representados en las obras al mismo tiempo, con unas piezas anchietanas gravitando en asuntos bíblicos por lo común. De modo que, si bien la dramaturgia del jesuita ciertamente se ocupaba de instruir moralmente al indio de las *aldeias* o en proceso de evangelización, en paralelo fue casi siempre fundamentándose en ideas de raíz bíblica.

El ámbito espiritual y secular de la evangelización estaban en armonía por así decirlo. Por un parte, estaba el elemento de las buenas costumbres o un comportamiento que fuese concorde a la moralidad. Los distintos medios utilizados por Anchieta en este sentido fueron una expresión de utilitarismo para instruir a los indígenas. Por otra parte, en el teatro de Anchieta no se descuidaban los conceptos o nociones propias de la fe verdadera y sus raíces. La representación teatral evocaba una lucha en la dimensión simbólica y la tangible, y los del hábito negro aspiraron a

evidenciar ante su público la pugna entre los abanderados divinos de la fe y la figura del diablo, en la que en su núcleo se encontraban precisamente las sociedades indígenas pendulando como victoria. Si los primeros tenían como pretensión sacudir el dominio diabólico entre los silvícolas, los segundos siguieron tensando con el objetivo de mantenerlos en una situación control o vasallaje para triunfar. Y que hablando terrenalmente tenían su exteriorización en según las costumbres buenas o malas cultivadas por los indígenas.

En el primer acto aparece interpretado el asunto principal del Auto da Pregação, el molinero al que el diablo ladrón se apodera de su atavío dominical:

«Ato I:

Já furtaram ao moleiro

o pelote domingueiro.

[...].

Era homem muito honrado,

quando logo lhe vestiram.

Mas depois que lho despiram, ficou vil e desprezado.

Ó que seda e que brocado perdeste, pobre moleiro,

em perder o teu domingueiro!

Se quiseras moer trigo

do divino mandamento,

dentro de teu entendimento,

não passaras tal perigo.

Pois quisestes se amigo

de ladrão tão sorrateiro,

andarás se domingueiro».⁹⁷⁷

⁹⁷⁷ Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 118.

Vaya por delante que, de la caída de Adán, el molinero, y su pérdida de la vestimenta se culpabilizaba directamente en la obra a su mujer Eva. Su ejemplo errado según el auto hizo al hombre caer en la desnudez y la ausencia de gracia:

«A mulher que lhe foi dada,
[...].
Ela nua e esbulhada,
fez furtar ao moleiro
o seu rico domingueiro.

Toda bêbeda do vinho
da soberba, que tomou,
o moleiro derrubou
no limiar do moinho.
Acudiu o seu vizinho
Satanás, muito matreiro
e rapou-lhe o domingueiro.
[...]
Com o pelote faltar,
cessarão todas as festas.
Foi contando com as bestas
para sempre trabalhar. [...]».⁹⁷⁸

Anchieta alude en el auto un asunto fundamental y causa de disputas, la característica desnudez de los indios, presente ya en sus misivas y que aparentemente permanecía entre los mismos a pesar la labor de la Orden. En el combate por los cuerpos se disputaban dos contraposiciones, los pecados del cuerpo de los diablos y el bien, disputa en la que el evangelizador de la Orden era el comisionado para abolir el elemento diabólico, cambiando un cuerpo origen de malas costumbres por uno en el que estuviese presente de forma más patente la gracia.

⁹⁷⁸ Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 119-120.

El primer acto exhortaba a los indios al pensamiento respecto de la propia bienaventuranza y desnudez, y persiguiendo persuadirles acerca del valor de vestirse. Y se equiparaba incluso con la gracia, el favor más valioso a haber en el ser humano. La desnudez hacía de los hombres seres desencaminados o errantes. El jesuita incluso asociaba directamente en la obra el extravío de la indumentaria, el «*cessarão todas as festas*», con el fin del esparcimiento que tan importancia le otorgaban las sociedades indígenas.

Después, en la escena segunda acaece una conversación en la lengua tupí mantenida por los diablos Guaixará y Aimbiré. Y que giraba sobre el mal que habían realizado en Brasil, ambos vanagloriándose de su transgresión. Un mal que perseguían extender a la aldea india mediante pecados y corrompidas prácticas. No obstante, el ángel de la guarda figurado como ave que actuaba como baluarte del pueblo consigue expulsarlos y previene a sus habitantes para seguir una vida cristiana, coloca los Reyes Magos en un belén y su encuentro con Jesús...

El diablo Guaixará empezaba anunciando su propia figura y expresando el disgusto por el aparente proceso de transformación que experimentaban los indios bajo su esfera de influencia, así cargando contra las actividades de la Orden. Guaixará en el acto hacía relación de las actuaciones que eran según su visión atractivas y virtuosas, desde el saciarse de la bebida alcohólica *cauim*, danzar, fumar, practicar el curanderismo, encolerizarse, guerrear y deleitarse en la carne de los cautivos, el amancebamiento, etc. El consumo de alcohol y la ebriedad de los indios estaba asociada con la idea de excesos, un desmán que se inmiscuía negativamente en la fortaleza de los cuerpos de sus consumidores, y como fuente de inspiración última para los hábitos inmorales, o directamente consumido en las ceremonias relacionadas con la antropofagia. Por si fuera poco, había la problemática de podría decirse la embriaguez supersticiosa, comprometiendo el alma en el proceso de los rituales de las sociedades indígenas que conllevaban la ingesta de alcohol. La bebida potencialmente conducía al diablo o facilitaba su influencia al afectar directamente a la voluntad del

hombre. Por otra parte, Guaixará incluso señalaba que había echado raíces con los indios para ser el numen de dichas conductas, afirmando que los jesuitas por su parte habían llegado para ahuyentar su presencia y cristianizar mediante la ley divina:

«Ato II:

Guaixará [...]: Agradável é meu modo:

não quero o índio vencido,

não o quero destruído.

Remexer o povo todo

é somente o que eu envido.

É cosa boa beber,

até vomitar, *cauim*.

É isto o maior prazer,

isto sim, vamos dizer,

isto é glória, isto sim!

[...]

É bom dançar, enfeitar-se

e tingir-se de vermelho;

de negro as pernas pintar-se

fumar e tudo emplumar-se,

e ser curandeiro velho.

Enraivar, andar matando

e comendo prisioneiros,

e viver amancebando

e adultérios espiando,

não deixe, meus terreiros».⁹⁷⁹

A su vez, la interlocución de Aimbiré después de la de su líder Guaixará en el segundo acto perseguía persuadir al público indígena que, si bien en el combate

979 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 121-122.

espiritual determinados indios habían caído en la evangelización jesuita, un elevado número de indios permanecía en la órbita diabólica de Guaixará y Aimbiré, en el error y las prácticas vista como corruptas. Guaixará y Aimbiré visitaban las aldeas de los indios desde la perspectiva de Anchieta como los *pajés*, cuyas actividades anclaban los nativos en los hábitos que la Orden quería extirpar.

«Aimbiré: [...] longe andava, lá fora:
pelas tabas fiz demora,
a nossa serra subindo.

Alegraram-se ao me ver,
me abraçaram e hospedaram
e o dia inteiro passaram
a dançar, folgar, beber,
e as leis de Deus ultrajaram.

Em suma fiquei contente;
e, ao ver a depravação,
tranquilizei-me: eles dão
aos vícios de toda gente
abrigo no coração».⁹⁸⁰

En el transcurso de la conversación entre Guaixará y Aimbiré se alzaba en la escena un ave bien parecida, el guacamayo azul y amarillo, un pájaro que dada la vistosidad de los colores de su plumaje fascinaba a los indios. El alado animal era relacionado en el escenario en palabras del propio Guaixará a un ángel. Y que desempeñaba el rol de defensa y sostén de los descarriados indios.

«Aimbiré: Oh! Que será o que vejo?
Parece azul canindé
ou uma arara de pé.

980 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 122-123.

Guaixará: É um anjo o que entrevejo,
guarda dos escravos é.

Aimbiré: Ai! Ele me esmagará!

E-me terrível mirá-lo!

Guaixará: Oh! Sé forte, vamos lá!

Vem, ataque-mo-lo já,
para logo amedrontá-lo.

[...]».⁹⁸¹

Por su parte la intervención de la figura del ángel pretendía causar una retractación entre la audiencia indígena y la adhesión completa a las enseñanzas de los misioneros. Su figura los liberaba del mal de Guaixará y Aimbiré y traía la salvación a los indios:

«Anjo: quem nalgum tempo ou idade
vos entregou essa gente
como vossa propriedade?

[...]».⁹⁸²

Luego, en el acto tercero acontece la procesión de los doce pecadores, y que eran guiados por los diablos al escenario, con Guaixará y Aimbiré al frente y a la zaga de la procesión de forma respectiva. Una procesión en la que los doce pecadores relataban el infortunio suyo en presencia del pesebre con la expectación de ser oídos, rompiéndose los hierros que los ceñían y siendo últimamente sacudidos de su yugo, mientras ambos diablos acababan huyendo de la escena. La concurrencia de los pecadores en la *Pregação* no era extraña más allá de la historicidad o invención o no de la letanía de nombres, de Francisco Dias, Pedro Guedes, Luís Fernandes, etc. Era una crítica a los colonos y su mal ejemplo a los indios, y la necesidad de los primeros también de corregir su comportamiento social. Y de los propios misioneros de dar a los indios una percepción de lejanía respecto de los colonos. Unas escenas del acto en

981 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 126-127.

982 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 127.

las que los personajes bramaban contra los pecados que el jesuita señalaba, como el «[...] quero deixar o pecado e ser devoto casado [...]» de Pedro Guedes.⁹⁸³

En el acto cuarto las crianzas indígenas presentan un ambiente de júbilo, dedicando u ofrendándose a Jesús, ocupando un rol de convencimiento retórico del conjunto el público. Por último, en el acto final vuelve el auto a la metáfora del primer acto, mostrando cómo el nieto del desventurado molinero, alegoría de Jesús, y su madre la hija del molinero, en otras palabras, confeccionan un atuendo nuevo al molinero. De forma que el molinero, y los indios en última instancia, recuperaban su gracia e indumentaria recuperando el camino hacia la redención.

Bosquejando las demás obras teatrales de Anchieta hay que destacar la pieza de *Na festa de São Lourenço* de 1587. El Anchieta provincial que compuso el auto se encontraba en Río de Janeiro pasando por el Colegio que tenían la Compañía. Paralelamente, los jesuitas estaban haciendo preparativos para celebrar São Lourenço, patrón de la *aldeia* india futuro núcleo de la urbe de Niterói, y situada en el otro extremo de la bahía de Río de Janeiro. Se trataba de una obra derivada de la del *Auto da Pregação Universal*, incluyendo un catálogo más amplio de personajes del bien y el mal. Los ya conocidos Guaixará y Aimbiré, al que se sumaba Saravaia como esbirro de Guaixará, y Tataurana, Urubu, Jaguaracu y Caborê, en la misma línea secuaces si bien en un escalafón inferior. También, los emperadores romanos Decio y Valeriano figuraban en el campo del mal. Y São Sebastião y São Lourenço, patronos locales hay que insistir, en el campo del bien, junto al ángel de la guarda figurando como guacamayo acompañado del amor y el temor de Dios. Finalmente, completaban el repertorio los cautivos de los diablos, y crianzas cantando y danzando.⁹⁸⁴

En el primer acto de *Na festa de São Lourenço* la obra se inaugura con el martirio de São Lourenço, con Anchieta proponiendo una reconstrucción del episodio paleocristiano datado en el siglo III en el que el santo era asado en una parrilla

983 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 134.

984 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 141-142.

metálica. Y que adquiriría unos propósitos y significados concretos ante la audiencia indígena. El martirio de São Lourenço en el auto del jesuita en seguida evocaba a las propias tradiciones indígenas de consumo de carne humana después de sacrificar a los cautivos en guerra en las que era costumbre también el asar al prisionero. La obra de Anchieta de esta manera se valía de la costumbre de los indios para replantear la misma e introducir conceptos nuevos. De la conflagración típica en Brasil para consumir los indios a sus enemigos como parte del ciclo de desquites entre sus sociedades, a la idea de sacrificio por la fe simbolizada por el santo antiguo.

Para rápidamente pasar al segundo acto en el que los diablos Guaixará, Aimbiré y Saravaia conversaban, cómo no, también en tupí como su primera obra teatral, con Guaixará monopolizando el *diálogo* a lo largo de prácticamente toda la escena. Y en la que el diablo en jefe del espectáculo y sus adláteres se manifestaban en favor de descarriar nuevamente la aldea a través de hábitos malos o pecados, como en el *Auto da Pregação Universal*, con pecados que se reproducen de una forma literal en *Na festa de São Lourenço*, sea el beber *cauim* con glotonería, danzar, guerrear con otras sociedades indígenas, etc.

«Guaixará: Vem pois torná-los escravos:

que bebam, façam agravos,

blasfemem, como infiéis.

Vivam provocando brigas

e cometam mil pecados.

De seu Senhor afastados,

[...]».⁹⁸⁵

En el auto anchietano estaba perfectamente representada la asociación de los actos fomentados por el diablo con no solamente el estigma, sino con la agonía eterna misma. También, al mismo tiempo Anchieta buscaba difundir miedo entre las sociedades indígenas público de las composiciones al suponer los hábitos reprochables una invocación natural a la figura del satanás que haría acto de presencia

985 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 150.

inmediatamente en su cotidianidad. Así que debe sorprender a la aparente sobredimensión del mal y sus personajes en las obras del jesuita, dado el filón que suponía aprovecharse de la existencia de espíritus nocivos entre las sociedades indígenas para fijar ideas entre las mismas.

Al mismo tiempo, curiosamente resultaba sugerente que el jesuita en sus piezas en un principio parecía convidar o empujar a su auditorio indígena a participar o simpatizar, pese a de manera fugazmente con las antiguas costumbres que los diablos promovían. Hacia una suerte de regocijo respecto de las escandalosas e impías fechorías relatadas. La degradación o el mal de las obras servían en este aspecto al propósito de chocar, divertir, y sacudir atrayendo al observador de la pieza para instruirlo en las virtudes seguidamente, después de todo, el entretenimiento era aspecto consustancial al teatro. Continuando el auto, de la misma forma que la *Pregação Universal*, en la *Na festa de São Lourenço* los diablos hallaban como cabría esperar la oposición del patrón local São Lourenço, así como de São Sebastião y el ángel, custodios todos de la aldea indígena para poner fin al desenfreno diabólico.

En el tercer acto tenían lugar principalmente la tribulación de los emperadores Decio y Valeriano y su muerte a fuego de manera parecida a la que había sido objeto São Lourenço, unos tormentos que a instancias del ángel los efectúan los diablos Aimbiré y Saravaia:

«Anjo: Para teu despojo imenso
ficam os imperadores
que mataram São Lourenço.
Queimem-se no fogo intenso,
em pena de seus horrores».⁹⁸⁶

Seguidamente, el acto anchientano continuaba con el realizar de los diablos bajo Aimberé de las instrucciones recibidas por la figura del ángel contra ambos gobernantes romanos.

986 Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 166.

«Aimbiré: Sou mandado
por São Lourenço queimado
a levar-vos para casa
onde seja confirmado
vosso imperial estado,
em fogo que sempre abrasa.
[...]
já vos tenho aparelhadas,
nessas escuras moradas,
de vivas e eternas chamas,
sem nunca ser apagadas!».⁹⁸⁷

Los dos emperadores después de sufrir sus tormentos igualmente pasaban a la «cocina» de los diablos, en otras palabras, en el auto eran alimento de consumo en rituales antropofágicos teatralizados. Y que no dejaba de ser un mensaje suplementario más en en asociar antropofagia ritual con maldad, y específica de los sujetos viles.

El el cuarto acto ocurría la puesta en sepultura de São Lourenço. La figura del ángel seguía en la escena secundado por el amor y el temor de Dios, que procedían a hacer una admonición o discurso para estimular el pensamiento introspectivo entre la audiencia indígena. Aimbiré y Saravaia en este sentido aparecían en la escena portando en sus testas los laureles de los emperadores torturados, a imagen y semejanza de la adquisición de la fama de los vencidos en las guerras indígenas por parte de los indios victoriosos. La obra finalizaba en el quinto acto en el que las crianzas danzaban en una procesión en honor al santo protagonista de la pieza de Anchieta.

Como balance parcial de esta tercera parte sobre Anchieta, se puede afirmar que el de San Cristóbal de La Laguna orbitó sobre Nóbrega, aunque al final con una trayectoria con gravedad propia en su producción. Como con Nóbrega, en Anchieta fue importante el tema de los orígenes y su formación. Se puede decir que ambos

⁹⁸⁷ Anchieta, Cardoso (ed.), *Teatro de Anchieta*, 172.

partieron de una misma base social. Y todavía más importante, una base de partida similar intelectualmente hablando. Para Anchieta, el paso por Coímbra y su Colegio de las Artes fue trascendental, pues este bagaje del mundo conimbricense se trasvasó a partir de 1553 a su trayectoria en Brasil. Un acervo intelectual complementado a lo largo de su estancia en Brasil hasta el final de la centuria.

Todo lo que Anchieta escribió o produjo textualmente desde su llegada se sumó a lo que Nóbrega había empezado. Entre el jesuita español y portugués no hubo diferencias sustanciales, más allá de optimismos o pesimismos iniciales. Los ítems tratados fueron los mismos en gran medida, y con un tono y opiniones similares. De censura de los colonos y sus prácticas desmedidas, y de búsqueda de entendimiento de los indígenas. Estos segundos encuadrados por Anchieta como seres humanos con capacidad racional también, a los que para desbloquear su potencial había que urbanizarlos políticamente hablando. Bajo todo el planeamiento que Nóbrega había fijado con la reducción mediante el sometimiento y temor.

Además, en el caso de Anchieta su pluma se caracterizó por un impacto directo igualmente en la labor misional. Sus textos operaron como un engranaje en toda la maquinaria de la reducción, incluyendo todos los géneros. La poesía épica, que ensalzó ideológicamente el proyecto de sometimiento por parte del gobernador general Mem de Sá y su colaboración con los jesuitas. En unas guerras que a diferencias del interés particular de los colonos las movía el interés global y la escrupulosa observación de los preceptos de la justicia en la guerra. En segundo lugar, la literatura pastoral, que perseguía una intervención el día a día de la misión para cumplir con el proyecto de transformación del público. Y, en tercer lugar, también el teatro del de la Compañía supuso una pieza más en esta intervención transformadora de cautivar y persuadir de los indígenas.

7. MÁS ALLÁ DE NÓBREGA Y ANCHIETA

La trayectoria y el conjunto de la obra de Nóbrega y de Anchieta no solo fueron importantes en sí mismas por el impacto que tuvieron en sus días en la edificación de la misión desde el año 1549. Sino que significaron la circulación de una serie de ideas existentes en la metrópolis hacia Brasil y su trasmisión en la colonia. Así como la aplicación de estas en la vida social de la colonia, directa o indirectamente consecuencia de sus plumas y los jesuitas restantes. Y como en vida de Nóbrega y Anchieta, en medio de disputas en el seno de la sociedad de Brasil. El medio siglo desde su llegada hasta el cambio de centuria se puede considerar, dentro de los tres siglos jesuitas hasta su expulsión, solo un punto y seguido de la misión de la Orden.

Después de que los años iniciales de misión y sus textos que sentaron las bases para comprender Brasil y sus sociedades indígenas y la sociedad luso-brasileña. Teniendo en cuenta que toda actuación o protagonismo se dio no en un vacío, sino en un mundo intelectual compartido. Y que las políticas seguidas en Brasil en materia de misión y nativos fueron resultado de este marco mental que iba más allá de actores supuestamente avanzados o excepcionales que abanderaron la causa indígena. Fuese una aproximación desde la sinceridad o mirando a futuro e interés propio para la evangelización de los nativos. Sino que todos representaron un común esfuerzo en una dirección próxima.

El caso del Imperio portugués fue harto parejo a su homólogo Imperio español. Como este, en el Reino el encuentro con nuevas sociedades desconocedoras de la fe incubó dudas y pensamientos entre los intelectuales, particularmente en el mundo académico universitario. En el Reino solo hay que conjugar el elemento de un Imperio global y una tardanza en el interés por el escenario de las Indias occidentales. No obstante, desde el impulso de 1549 en presencia territorial como punto de inflexión las acusaciones relacionadas con esta fluyeron a Portugal.

Y la lid para con los fundamentos que acreditaban o no la ocupación de los nuevos territorios portugueses fue apremiante. E interpretando tal tardanza en sentido amplio,

porque la base para el interés en cuestiones de esta índole estaba desde la constitución de organismos como la Mesa por parte de la Corona «concienciada» e interesada en controlar sus distintas posesiones. Y la presencia de maestros salmantinos en el Reino, incluido de igual forma Vitoria y su legado intelectual que todo permeaba. Y que tendría toda su cristalización en la década de 1570 y 1580 en adelante desde las universidades del Reino.

Una vez acumuladas las experiencias de Brasil, así como el ascendente imparable de los ignacianos en las cátedras del Reino y en el círculo cortesano. Fue el momento en que a partir de Vitoria y su legado se dio un salto importante para proporcionar un apoyo ideológico e intelectual a las actividades por el orbe de la Compañía. Entendiendo que el pensamiento producido no fue uniforme ni mucho menos.

En cualquier caso, en el Nuevo Mundo desde Nóbrega y Anchieta como punto de partida, los demás ignacianos actuaron y escribieron en defensa del carácter humano de las sociedades indígenas. Y, por ende, de la necesidad y viabilidad de convertirlas. Y en la misma línea se puede expresar, escribieron sobre la moralización del conjunto de la sociedad en la colonia. Tanto el elemento colono como el nativo como acabó siendo el camino jesuita. También, los jesuitas de la segunda mitad del siglo XVI legaron a sus hermanos sucesores la estrategia que se había de seguir en la viña de Brasil.

En verdad, la transmisión era natural igualmente porque los problemas que aquejaban la evangelización desde el inicio siguieron siendo los mismos, o se agravaron incluso en el contexto del siglo siguiente. Y las siguientes generaciones de jesuitas recurrieron a las mismas herramientas que sus predecesores. En este sentido, empezaron los ignacianos coetáneos y posteriores por la fórmula de la sujeción y temor de los indígenas. Y de la necesidad de controlar y proteger a estas en sus tratos con los colonos si se deseaba cualquier tipo de avance evangelizador.

En este ámbito de circulaciones jesuitas, si se empieza desde las figuras individuales uno de los primeros individuos herederos de Nóbrega y Anchieta fue Fernão Cardim llegado en la década de 1580 en Brasil. En concreto, en 1583 como

secretario del también jesuita y visitador Cristóvão de Gouveia. Y que cultivó la epistolografía y el tratado. La suya fue una pluma similar a la de Nóbrega, y empezó como este hablando del buen clima y fertilidad de la colonia, así con una insistencia a las oportunidades de la tierra. Un optimismo afín al del primer provincial. En la cuestión misional, Cardim incorporó el elenco de ideas que se introducido a partir de 1549. Como los *saltos* perpetrados por parte de los colonos luso-brasileños:

«[...] têm grande respeito aos padres da Companhia e no sertão suspiram por eles, e lhes chamam *abarê* e pai, desejando a suas terras convertê-los, e é tanto este crédito que alguns portugueses de ruim consciência se fingem padres, vestindo-se em roupetas, abrindo coroas na cabeça, e dizendo que são *abarês* e que os vão buscar para as igrejas dos seus pais, que são os nossos, os trazem enganados, e em chegando ao mar os repartem entre si, vendem e ferram, fazendo primeiro neles lá no sertão grande mortandade, roubos e saltos, tomando-lhes as filhas e mulheres, etc., e se não foram estes e semelhantes estorvos já todos os desta língua foram convertidos à nossa santa fé».⁹⁸⁸

O que los colonos empleaban las guerras intestinas entre los mismos nativos para conseguir más mano de obra esclava: «[...] os portugueses os fizeram entre si inimigos, dando-lhes a comer, para que dessa maneira lhes pudesse fazer guerra e tê-las por escravos, e finalmente, tendo uma grande fome, os portugueses, em vez de lhes acudir, os cativaram e mandaram barcos cheio a vender a outras capitánias [...]».⁹⁸⁹ De modo que, la aproximación hacia los colonos conceptualmente fue casi idéntica a las de los jesuitas que le precedieron. Y con el mismo tono de censura de su comportamiento, y de inculpación por sus prácticas relacionadas con la esclavitud. En un momento como en el Cardim escribió su relación, la alusión a la esclavitud denotaba la gravedad de la ebullición sobre unas prácticas a las que no se había puesto coto desde la perspectiva de los de la Orden. Y más allá de las condenas que pudo hacer, Cardim en su relación dibujó sobre todo un cuadro de las sociedades nativas y sus costumbres con las mismas ideas que Nóbrega y Anchieta habían ya hecho. Así, recogió el mito del apóstol, por ejemplo:

988 Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, 197.

989 Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, 194-195.

«Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como não tem escrituras, nem caracteres, a tal notícia é escura e confusa; porque dizem que as águas afogaram e mataram todos os homens, e que somente um escapou em arriba de um *janipaba*, com uma sua irmã que estava prenhe, e que esses dois têm o seu princípio, e que dali começou a sua multiplicação».⁹⁹⁰

En este siglo XVI y con proyección al siguiente, además de la escritura como dispositivo para denunciar y proponer caminos para la evangelización entre los jesuitas, esta condujo a las primeras regulaciones realmente con rango de ley de la cuestión indígena. Más allá de instrucciones como los *regimentos* de los gobernadores generales. Unas leyes sobre su uso como mano de obra y el mundo de las nacientes reducciones. A través de esa conjunción entre las dos orillas, de las críticas e intelectualidad de misioneros y el mundo universitario. La primera ley vio la luz en 1570, y fue una pieza legislativa en la órbita del pensamiento vigente. De Nóbrega, y antes que él de todas las ideas expresadas desde el célebre sermón de 1511 y en la promulgación de la bula de 1537. Y vino inmediatamente después del caso de la *Consciência*. Así, la ley estableció formalmente la libertad de las sociedades nativas, y buscó la limitación de las prácticas esclavistas vigentes. No obstante, sería un equívoco ver la ley como solo tocante a la libertad nativa y una traslación de las demandas jesuitas y más críticas. Sino que era al mismo tiempo una ley reguladora del cautiverio de los silvícolas como fuerza productiva. El estado social alcanzada la década 1570 era de una agudización de los problemas constantemente denunciados por los jesuitas. De esta forma, la ley «[...] se justificaba por las informaciones sobre la esclavitud ilegal de los indios, que causaba grandes perjuicios a las conciencias de quienes así los cautivaban, al servicio del rey y de Dios, y al bien y conservación del “estado de dichas partes”».⁹⁹¹

990 Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, 69.

991 Rodrigo Faustinoni Bonciani, «Guerra, domínio e soberania: experiências coloniais e império no Atlântico Sul, década de 1570», *Revista de Indias* 76, n.º 268 (30 de diciembre de 2016): 620. Para la consulta de la ley véase el anexo de la aludida obra de Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 221-222.

La obtención de mano de obra esclava nativa se limitó a tres procedimientos legítimos: la guerra justa, insistiéndose en la prerrogativa del príncipe y el gobierno general como sus declarantes facultados, y como medida punitiva ante posibles ataques de los nativos; el rescate de los cautivos en las guerras entre los indígenas; y en casos de extrema necesidad. Los indígenas reducidos quedaban bajo jurisdicción exclusiva de la Orden, refrendándose así la evangelización de convencimiento religioso y fuerza represiva secular de sometimiento y temor.⁹⁹²

Si bien la regulación acabó por abrir interpretaciones igual de abusivas sobre el carácter de las guerras justas o no por parte de los colonos. En realidad, era una ley que buscaba avenir el interés económico y el religioso como apuntó John Manuel Monteiro: «[...] la ley reflejaba claramente el tono conciliador adoptado por una Corona ambivalente, indecisa entre los intereses de los colonos y los jesuitas».⁹⁹³ Una dinámica de intereses contrapuestos que se mantuvo hasta el siguiente siglo entre presiones de unos y otros a Lisboa. De hecho, la misma ley de 1570 fue enmendada en 1574. Y si bien reforzó el poder jesuita dentro de las reducciones, introdujo de nuevo la práctica del rescate en la obtención de mano de obra.⁹⁹⁴

Durante la Unión Ibérica y la nueva dinastía, el debate sobre los indígenas se intensificó y la Corona buscaría terciar en el asunto en Brasil. En unas líneas similares a las que se habían establecido en las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* de Felipe II en 1573. Y que habían supuesto en la América española la apuesta también por el poblamiento, o reducción, como vía para asegurar el control político-religioso de los indígenas y su inclusión en el ordenamiento social. En este sentido, en el transcurso de la Unión Ibérica la legislación fue paulatinamente ahondando en la libertad de los indígenas en las sucesivas leyes de 1587, 1595-1596, y

992 Camila Corrêa e Silva de Freitas, «A missão jesuítica como ação política: aldeamentos, legislação e conflitos na América portuguesa (séculos XVI-XVII)», *História e Cultura* 3, n.º 2 (22 de septiembre de 2014): 34.

993 John Manuel Monteiro, *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1994), 42.

994 Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 107-108.

1609-1611, de esta forma expresando dicha libertad de manera más manifiesta. Bajo el razonamiento de que los nativos eran libres de una manera predeterminada y su servicio sujeto a pago. En especial, la breve en vigencia ley de 1609 que declaró la libertad completa de indígenas. En el período filipino en el Reino, además de limitar o regular las prácticas vigentes y terciar en las diputadas de colonos y jesuitas, la Corona actuó sobre el fondo de la cuestión de la libertad de las sociedades indígenas según el derecho natural. Y de la evangelización bajo un modelo como era el planteado por parte de los jesuitas.

El también jesuita Luis de Molina en su comentario de Aquino sobre *De fide-articulus 8, utrum infideles sint compellendi ad fidem* (*Se os infiéis devem ser forçados a abraçar a fé*) de 1573-1574, certificaba los contrapesos que sus hermanos de Orden estaban llevando a cabo en misión. De seguir una persuasión religiosa junto a una dosis de acciones externas de fuerza para engrasar el proceso de conversión:

«[...] quando os convertidos devam permanecer no meio de cristãos pelos quais sejam instruídos e encorajados e para que não os deixem voltar atrás, podem também ser empregados os mesmos meios que causam incómodo não injusto, na medida em que se julgar conveniente e proveitoso para glória de Deus e salvação das almas. Do mesmo modo que o temor servil, que prepara o caminho para a caridade perfeita, costuma vir primeiro, e só depois surge a caridade perfeita que expulsa o temor; assim é lícito trazer os homens à fé por estas vias menos perfeitas».⁹⁹⁵

Esto era justo de acuerdo con Molina, el hastiar desde el poder a los vasallos sin evangelizar a través de distintos menesteres o molestias razonables para lograr la

995 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 89. Acerca de la inmersa bibliografía sobre Molina, véase de entre la multitud de los estudios más recientes la obra colectiva de Matthias Kaufmann y Alexander Aichele, eds., *A companion to Luis de Molina*, Brill's companions to the Christian tradition, volume 50 (Leiden; Boston: Brill, 2014). También, sobre Molina y los intelectuales coetáneos véase el capítulo acerca de las contribuciones de Coímbra y Évora en la obra de Zeron, *Ligne de foi La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (xvie-xviie siècles)*, 251-304. Y Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, «The Concept of Justice Shared in Portuguese America and the Disputes over its Application to Slavery», en *Current Trends in Slavery Studies in Brazil*, ed. Stephan Conermann, Roberto Hofmeister Pich, Mariana Paes, y Paolo Terra (Berlin; Boston: De Gruyter, 2023), 289-332.

ansiada conversión. Al estar recurriendo al empleo del derecho desde su punto de vista. Aunque el jesuita aprobase cierto elemento de fuerza externa en todo el proceso de evangelización, para él la fe verdadera no era argumento o razón justa para forzar a uno al cambio religioso siguiendo el pensamiento del «Cardenal Cayetano» y Vitoria. De modo que no era «[...] lícito obrigar nenhum destes infieis a abraçar a fé nem a receber o batismo [...]». Y una negativa a convertirse para Molina no suponía la pérdida de derechos, bienes o tierras. Según Molina, Jesús confirió a la Iglesia la facultad para propagar la «buena nueva». Empero, carecía tanto de competencias sobre los individuos sin bautizar, así como tampoco podía obligar a los mismos a atender la labor misional y entrar a la fe. La conversión había de ser voluntaria para él. No podían terciar retaliación alguna en el supuesto de rechazarla. Tampoco fingimiento.⁹⁹⁶ Para Molina, el método a seguir era observar cómo Jesús mandó individuos más bien pobres a evangelizar erigiéndose como figuras modelo y por medio de la ayuda al otro, con la paz como bisagra: «[...] “como cordeiros no meio de lobos”, com espírito de mansidão para os vencerdes pela vossa mansidão e bom trato».⁹⁹⁷

Era legítimo convidar a las personas «[...] com favores, dinheiro e outras afabilidades [...]», para conseguir su conversión.⁹⁹⁸ Todo esto en realidad no eran proclamas novedosas, sino que obedecían ya al argumentario de Vitoria interiorizado, que en la misma línea aducía que «[...] en el supuesto de que los bárbaros no quieran recibir a Cristo por señor, no se puede por ello hacerles la guerra ni causarles daño alguno».⁹⁹⁹

996 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 81-83.

997 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 83-85.

998 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 87.

999 Vitoria, *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario, 1539-1989*, 84.

Pese que se pueda interpretar que el resultado conducía a una conversión aparentada, Molina entendía que la persona no estaba simulando. El procedimiento se limitaba a ilustrar al infiel los beneficios potenciales en caso de conversión. El teólogo aun cuando admitía la licitud de tal procedimiento introducía una reserva en su utilización. Y concedía que en caso de que los evangelizados dejaran su nuevo cristianismo, el procedimiento tenía que estar sujeto a fiscalización y en última instancia desistir de su empleo a causa de su operatividad. Al final, la intención era un cambio religioso en firme, sin atisbo de vuelta atrás.¹⁰⁰⁰

En el aspecto en que podía recurrir a la fuerza era el hacer cumplir el *ius predicandi* en los nuevos territorios. Para Molina cualquiera «[...] tem direito de proclamar o Evangelho em qualquer lugar da terra». Y dentro de este derecho la evangelización tenía que estar garantizada su protección para poder desempeñar su función. La guerra era válida para poner en práctica la predicación frente a actores hostiles: «[...] se para tal for necessário, é lícito fazer-lhes guerra e submetê-los para afastar a ofensa ou para a vingar, se já tiver sido praticada, mas na proporção da ofensa e em conformidade com o direito de guerra, segundo o que mais abaixo se dirá em matéria de guerra». Tal como era aplicado en casos de muerte de religiosos por parte de las sociedades indígenas.¹⁰⁰¹

Pedro Simões, intelectual igualmente de la Orden en las *Annotationes in materiam de bello* (*Notas sobre a matéria da guerra*) dadas en 1575 rechazó las pretensiones que argüían los colonos para esclavizar los indígenas por el aborrecimiento que les tenían, y que les hacía esclavos naturales en sus percepciones: «[...] que não é uma causa justa para combater contra uma nação o facto de ela ser bárbara, rude e mais apta para ser dirigida do que para dirigir-se a si própria [...]. [...]

1000 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 89.

1001 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 89-93.

por serem rudes e bárbaros não perdem a liberdade nem a posse das suas coisas, nem são servos de servidão legal nem civil, como os escravo».¹⁰⁰²

En adición, carecían los colonos o las personas privadas de autoridad para entablar guerras, y la prerrogativa de la respuesta ante cualquier ataque correspondía al poder político al que se debía de acudir como instancia: «[...] a pessoa privada não pode mover a guerra nem vingar a injúria pela autoridade privada [...]. [...] a pessoa privada tem um superior a cuja instância pode apelar para reclamar o seu direito e pedir a justiça vindicativa [...]».¹⁰⁰³ Para Simões, las sociedades que no respondían a un poder acreditado en sus territorios, sin príncipe o rey, estaban investidas emprender contiendas de forma lícita. Como era el caso de las sociedades indígenas frente a los agravios o embestidas de colonos, que ya habían justificado los jesuitas en Brasil: «[...] como não têm nenhum superior a quem recorrer, em consequência têm o direito natural de vingar as injúrias, dado que têm reis no seu reino e idêntica autoridade detêm cada família ou povoação».¹⁰⁰⁴

No solamente eso, sino que la guerra justa requería de la prescriptiva causa justa, básicamente consistente en ser víctima de una ofensa: «existe apenas urna única causa justa de guerra, a saber, receber urna injúria». Y no toda injuria era motivo directo para declarar la guerra, que significaba un castigo severo con daños e impacto en vidas. Había que, según el teólogo, determinar que la injuria perpetrada merecía tal castigo: «[...] quando os inimigos não fizeram nenhuma injúria e defendem as suas coisas pela boa-fé e sem pecado, crendo, por motivos patentes e de maneira irrefutável, que as coisas são suas e que a injúria é feita a si». Y la decisión de la autoridad debía estar mediada por el consejo de figuras acreditadas al respecto que

1002 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 139.

1003 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 113-115.

1004 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 117.

ayudasen a debatir la cuestión.¹⁰⁰⁵ Se percibe en los escritos de estos intelectuales el realice de la figura del docto o intelectual religioso en toda disputa que suponía un uso de las conciencias, máxime la conciencia del soberano. El hecho de argüir que la autoridad política carecía de atribuciones completas a la hora de resolver en temas de guerra justa o no era una forma de llevar la batuta por parte de los religiosos en la acción política. Aunque fuese la razón el poder establecer la licitud o no de una guerra justa.

No eran estas opiniones universales entre la fuerza intelectual al otro lado del Atlántico, o dicho de distinta manera, cada docto introducía sus matices. Los pensadores interesados por los asuntos vivos relacionados la expansión ni mucho menos fueron un cuerpo monolítico naturalmente. Así, fray António de São Domingos de la Orden de Predicadores en su también comentario del «Doctor Angélico» *De bello-quaestio 40 (Acercas da guerra)* de en torno al año 1580, la guerra justa cualitativamente era distinta en caso de ser aplicada según la modalidad de sociedad objeto de esta: «[...] os direitos de guerra não devem observar-se rigorosamente com os bárbaros da mesma maneira que com os povos civilizados, e a razão é porque são demasiado boçais, como é o caso dos índios [...]».¹⁰⁰⁶ Él mismo consideró como causa no válida para emprender una guerra el argumento de haber llevado a cabo determinadas acciones contranaturales por parte de no cristianos. Incluidos quebrantos como el consumo de carne humana por parte de estos. Para el intelectual, el castigo en este sentido además del error en sí mismo, requería la potestad pertinente:

«Tão-pouco é causa de guerra justa o facto de os infieis terem cometido alguns pecados contra a natureza: a saber, o comerem carne humana ou praticarem crimes nefandos. E prova-se porque para punir não só se requer culpa, mas também jurisdição. Ora, nem o papa nem príncipe cristão algum têm

1005 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 121-123.

1006 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 257.

jurisdição sobre os infiéis; logo, não é lícito a estes punirem aqueles nem fazer-lhes guerra».¹⁰⁰⁷

Si bien fray António de São Domingos consideraba no seguir una rigurosidad en casos determinados, no significaba que no tuviera que haber una inquietud para conocer si existía una causa justa. Y el hacer examen de conciencia previo decisión de emprender una contienda: «[...] para que a guerra seja justa não é suficiente que o príncipe pense que tem urna guerra justa. Isto prova-se assim: ninguém é bom juiz de si mesmo em causa própria, e até com toda a justiça é tido como suspeito». Una decisión que tenía que contar con un imperativo aval docto de individuos preparados para examinar el tema. Y con una prospección de los resultados de la potencial pugna, por si la contienda acabase provocando más perjuicios que provechos. De ahí la necesidad de no empezar una guerra hasta dirimir las incertidumbres respecto de la idoneidad o no de una guerra.¹⁰⁰⁸

En la misma órbita que Molina, fray António de São Domingos entró a inquirir acerca de la pertinencia de emplear la fuerza o no para la labor de conversión, incluyendo a las sociedades indígenas del Nuevo Mundo. Y concluyó negativamente en este sentido: «[...] faz parte da essência da fé o aceitá-la voluntariamente». Ni la fe representaba una excusa aceptable para proceder a llevar a cabo un conflicto. Ni se podía actuar en evangelización mediante el uso de la fuerza, contrariamente, había que disuadir del equívoco religioso al individuo.¹⁰⁰⁹

Para fray António de São Domingos, las causas justas para declarar la guerra era el incumplimiento por una parte de los principios permitidos por *ius gentium*, el circular, comerciar, predicar, etc. Aunque, no habría de ser una causa automática en el caso de las sociedades nativas del Nuevo Mundo, a causa de carecer entendimiento

1007 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 249-251.

1008 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 235-239.

1009 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 239-243.

suficiente en las complejidades del *ius gentium*. El esfuerzo inicial debía ser modulado, obligar a estas sociedades a comprender el derecho, antes que ejecutar una respuesta bélica completa. Y que debía ser la última instancia que desencadenar sobre los nativos: «Excetua-se se, depois de tentados todos os recursos, não restar outro remédio senão ocupar as comunidades deles e subjugá-los, pois então seria lícito fazer tudo isto, e até, se insistissem em manter-se em pé de guerra, seria lícito praticar sobre eles todos os direitos da guerra: a saber, cativar, saquear etc.». Nuevamente, la guerra justa en caso de producirse no debía significar la oportunidad para aplicar una conversión forzosa. Fray António de São Domingos enfatizaba el libre albedrío del acto de conversión: «[...] o Senhor quer que o Evangelho seja pregado com mansidão, e não pela força das armas [...]». ¹⁰¹⁰

La figura que seguramente cerró el elenco de las personalidades más destacables de las dos décadas finales del siglo XVI fue Fernando Pérez y su obra *In materiam de bello* (*Sobre a matéria da guerra*) de 1588. En este sentido, Fernando Pérez recurrió también al *ius gentium* para introducir los motivos para entablar una guerra justa, por que negaba para el intelectual «[...] a participação e comunhão daquelas coisas que a todos em geral foram concedidas». No obstante, para Fernando Pérez, también el factor de atraso e inferioridad de las sociedades no cristianas y el *ius gentium* debía ser tenido en cuenta. «[...] ainda que assista aos cristãos justiça para se defenderem, todavia não parece que exista urna injustiça suficiente para, depois de obtida a vitória, os cristãos puderem matá-los e tornar os seus territórios e cidades». A no ser que persistiesen en su hostilidad. ¹⁰¹¹

Uno de los puntos que Fernando Pérez abordó fue la duda de que, si era permisible someter los pueblos considerados excesivamente bárbaros, y que caerían de esta forma en la condición de siervos naturales. Para él, estas sociedades más

1010 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 257-261.

1011 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 371-373.

bárbaras por el mero hecho de serlo no autorizaba su sometimiento. Aunque entienda que se puedan someter debido a sus acciones Fernando Pérez redefinía la idea de siervo natural: «[...] tal deve entender-se não porque por natureza exista escravidão, como geralmente se aceita a escravidão, mas porque por sua natureza são de tal maneira rudes e boçais que mais devem servir e ser dirigidos do que senhorearem: senão seria lícito obrigar à escravidão homens por sua natureza não menos boçais que por vezes nascem entre nós».¹⁰¹²

Fernando Pérez como sus homólogos no vio el juzgado como atraso nativo durante los siglos como premisa para dar paso a sometimiento de las sociedades indígenas, y en este sentido se puede decir que censuró también el argumento del siervo por naturaleza: «[...] só por esse título de que são excessivamente bárbaros de forma alguma é lícito combatê-los e subjugá-los [...]». Si no había acto injustificado previo de los nativos no estaba franqueado el paso para proceder a su sumisión a los intereses cristianos: «[...] não há motivo para termos direito para atacá-los ou através da força ou medo obrigá-los a serem súbditos de um príncipe cristão, e embora lhes fosse proveitosa a sujeição, não cumpre todavia que se “faça o mal para que venha o bem”, Romanos 3, 8».¹⁰¹³

Dejando de lado los puntos circunstanciales de un conflicto justo o no, para Fernando Pérez de acabar produciéndose la guerra justa sí estaba certificado llevar a cabo medidas tendentes al castigo del bando injusto derrotado y extraer beneficio de este. Solo en el marco de un conflicto justo el pensador veía admisible apoderarse de los bienes y reducir a la esclavitud a los contendientes, controlar el nuevo territorio, exigir tributo de estos, etc. Y que para Fernando Pérez eran ciertamente un mal, si bien imperioso con el objeto de satisfacer la ofensa percibida. Y poder redimir tanto el menoscabo realizado, así como el robustecer la defensa del bando vencedor y a su vez

1012 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 383.

1013 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 383.

también víctima de la injusticia: «[...] e é evidente pelos costumes da guerra e pela razão, porque a reta razão ordena que os pecados da injustiça devem ser justamente punidos, na medida em que a prudência e a justiça não só comutativa, mas igualmente vindicativa o exigem».¹⁰¹⁴

Desde ya la ley de 1570, y particularmente con la de 1587 en adelante, en la legislación se hacía énfasis en los parámetros más conciliadores del pensamiento vigente, próximos a las afirmaciones de Molina, Simões, fray António de São Domingos, y Fernando Pérez. La necesidad de acudir a los indígenas pacíficamente para convertirlos de forma persuasiva, y que esta conversión fuese libre y fruto de su voluntad. Y el respeto escrupuloso a los principios de la guerra justa en caso de buscar mano de obra esclava. La ley concedía a los jesuitas la exclusiva del *descimento* de los nativos para su ingreso al orden colonial tanto políticamente en calidad vasallos como su inclusión religiosa. Y su posible empleo como fuerza de trabajo debía de estar remunerado.¹⁰¹⁵

Los jesuitas eran los más adecuados para cumplir los preceptos persuasivos y hacer efectiva la libertad y voluntad de los indígenas: «[...] pelo bom crédito que tem entre os gentios os persuadirão [...] a virem servir aos ditos meus vassallos em seus engenhos e fazendas sem força nem engano declarando lhes que lhes pagarão seus serviços conforme a meu Regimento, e que quando se quiseram tirar dos engenhos ou fazendas onde estiveram poderão fazer sem lhes ser feita força alguma [...]». Una vez convencidos de trasladarse su reparto también debía ser acorde a la libertad y voluntad nativa: «[...] se faça mais a gosto e proveito dos índios que das pessoas por quem se repartirem não os constringendo a servirem contra suas vontades [...]».¹⁰¹⁶

1014 En Calafate, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*, vol. I: *Sobre as matérias da Guerra e Paz*, 441-443.

1015 Para la reproducción de la ley de 1587 véase a Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 222-224.

1016 Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 222-223.

Unas consignas que fueron repetidas en las leyes de 1595-1596.¹⁰¹⁷ Así, de forma coherente en la ley de 1595 la Corona expresó su voluntad de que, «[...] quero que aqueles contra quem eu não mandar fazer guerra vivam em qualquer das ditas partes em que estiverem em sua liberdade natural, como homens livres [...]». E hizo notar que la libertad nativa debía ser puesta en práctica y no tratar a estos, «[...] como cativos constringidos a cousa alguma, e querendo os moradores das ditas partes do Brasil servir-se deles, lhe pagarão seu serviço, e trabalho como a homens livres [...]».¹⁰¹⁸ La ley de 1596 que modificó la precedente con motivo de las quejas de los colonos siguió confiriendo un papel destacado a la Orden y a la persuasión, y a sus miembros tocaba: «[...] o cuidado de fazer descer este gentio do sertão, e o instruir nas coisas da religião cristã, e domesticar, ensinar, e encaminhar no que convêm ao mesmo gentio, assim nas coisas de sua salvação, como na vivenda comum, e tratamento com os povoadores, e moradores daquelas partes [...]».¹⁰¹⁹ Siempre con garantías sobre su libertad y voluntad en consentir en todo el proceso de *descimento*: «[...] os religiosos declararão ao gentio, que é livre, e que na sua liberdade viverá nas ditas povoações e será senhor da sua fazenda, assim como o é na serra, por quanto eu o tenho declarado por livre, e mando que seja conservado em sua liberdade [...]».¹⁰²⁰

En las leyes de 1609-1611 se consolidaron las medidas previas, particularmente en la de 1609, en cuya breve vigencia estipuló la completa libertad de los indígenas sin ser posible su captura para devenir mano de obra.¹⁰²¹ En esta se expresaba que:

«[...] principalmente pelo que toca a conversão dos gentios a nossa santa fé católica, que se deve antepor a todas as mais e assim pelo que convém ao bom governo e conservação da paz daquele Estado e para se atalharem os grandes excessos que poderia haver se o dito cativeiro em alguns casos se permitir, pera de todo se cerrar a porta a isto com o parecer dos do meu

1017 Para la reproducción de la leyes de 1595-1596 véase a Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 224-226.

1018 Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 224.

1019 Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 225.

1020 Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 225.

1021 Para la reproducción de la leyes de 1609-1611 véase a Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 226-233.

conselho mandei fazer esta lei, pela qual declaro todos os gentios daquelas partes do Brasil por livres, conforme a direito e seu nascimento natural, assim os que já forem batizados e reduzidos a nossa santa fé católica, como os que ainda servirem como gentios, conforme a seus ritos e cerimoniaes os quais todos serão tratados e avidos por pessoas livres (como são) e não serão constringidos a serviço, nem a cousa alguma contra sua livre vontade, e as pessoas que deles se servirem nas suas fazendas lhes pagarão seu trabalho assim e da maneira que são obrigados a pagar a todas as mais pessoas livres de que se servem».¹⁰²²

Una ley que ilustraba la altitud de debates sobre la cuestión indígena y la concienciación sobre esta. Al nivel de declarar libres a los nativos fuesen cristianos o paganos estos. Y la exigencia de retribuir su trabajo tanto por los colonos, así como por los jesuitas. Estos segundos conservando su capacidad en monopolio de *descimento* de los indígenas del *sertão* y reducirlos. Todavía más, la ley buscaba revertir los abusos criticados y todo nativo capturado de forma ilegítima debía ser restituida su libertad, anulando la totalidad de operaciones de compraventa y sentencias y el barniz de licitud que estos mecanismos proporcionaban a los colonos. Una ley, no obstante, que generó una consecuente reacción por parte de los colonos luso-brasileños, y la sustitución de esta por la ley de 1611 que la matizaba.

Y que declaraba también la libertad de los indígenas, aunque volvía a regular los títulos de esclavitud, en concreto, por criterio de la guerra justa mediante la constitución de una junta de autoridades (gobernador, obispo, órdenes regulares, etc.). En cuyo caso la esclavitud estaba legitimada. Mientras que el poder temporal en las reducciones pasaría de los jesuitas capitanes designados por parte del gobernador. La ley de 1611 significó un contragolpe para las ambiciones jesuitas de querer abanderar la defensa indígena y su evangelización e incorporación al orden colonial. En 1611 el *descimento* de nativos del *sertão* dejó de ser una prerrogativa solo suya como había estado desde 1587. Y la presencia de ignacianos en las expediciones encabezadas por colonos tampoco era un imperativo. A pesar de los cambios que pudiera haber en las reducciones y su gobierno, este cambio fue pasajero en el día a día.¹⁰²³ En todo

1022 Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 227.

1023 Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, 230.

momento, con los jesuitas en control absoluto, o con capitanes seculares en medio, «[...] los dos grandes motivos de toda colonización están investidos, marcados, en la práctica, por la contradicción: la conversión y civilización de los indios y su utilización como mano de obra esencial».¹⁰²⁴

Los *descimentos* representarían un dispositivo imprescindible para extraer por así explicitarlo a los indígenas de sus *aldeias* hacia las reducciones. E igual de importante, estos obedecían en teoría a los mandamientos intelectuales de que el procedimiento a la hora efectuarlos fuese mediante la capacidad de convencimiento, persuasión que debía pilotar el proceso de evangelización en su mayor parte. Por eso, la importancia de la participación de los ignacianos en los *descimentos*. Unos jesuitas que en calidad de los más preparados tenían más posibilidades de persuadir sin recurrir a la violencia para facilitar el proceso. Si desde 1578 los jesuitas eran los comisionados para el *descimento*, en ley de 1611 los capitanes seculares de las reducciones se encargarían de este, si bien con la pacificación y persuasión como la sola vía aceptada.

El convencimiento de los nativos de producirse suponía la rúbrica de acuerdos formales con estos. Y en la que se aseguraba la libertad en las reducciones de los silvícolas, el dominio o soberanía de las tierras en el *aldeamento*, el pago ante cualquier labor como mano de obra, etc. Así, buscando establecer una nivelación con el estado de las disputas o disertaciones intelectuales y la realidad de la colonia.

Toda la letanía de disposiciones y leyes hasta el 1611 para el ámbito indígena ciertamente mostró cómo concernía a la Corona marcar el rumbo a seguir con los nativos, tratando de ser consecuente con sus objetivos de conquista y evangelización.

1024 Perrone-Moisés, «Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)», 120. Un protagonismo entre ambas orillas que incluía a Roma por supuesto, que en 1639 declaró la libertad de los indígenas. Véase el tema de la Breve de 1639 en Eunícia Barros Barcelos Fernandes y Agnes Alencar, «A Companhia de Jesus e o Breve de 1639: o propósito e o acontecimento», *História e Cultura* 3, n.º 2 (22 de septiembre de 2014): 43-62.

Con todo, se puede afirmar que desde los tiempos juaninos no se alcanzó un resultado definitivo nunca. Prueba de ello, la vastedad de leyes mismas.

No obstante, de todos los acontecimientos y personalidades después de Nóbrega y Anchieta, en la siempre efervescente evangelización de Brasil destacó António Vieira (1608-1697). Aunque naturalmente no fue el único actor, y el siglo XVII misional en la América portuguesa fue coprotagonizado junto a Luís Figueira (1574-1643) y Jean-Philippe Bettendorff (1625-1698). El siglo XVII retomó con ímpetu la defensa de las sociedades indígenas y su libertad y la disputa con los colonos. Y abanderó la colaboración de Corona y jesuitas en tierras de Brasil, en concreto en el Estado de Maranhão y Grão Pará, que englobaba la extensa zona del Amazonas.¹⁰²⁵ Un territorio que podría considerarse una colonia distinta al Estado de Brasil. Y que se constituyó en 1621 como unidad desgajada de Brasil propiamente. Un espacio importante para el control de la desembocadura del Amazonas en el contexto de las disputas territoriales con la Francia Equinoccial.

Aunque, un espacio en el que la mano de obra indígena era igual o más esencial que Brasil, y cuyo control marcó toda la centuria. Tal como Brasil había comenzado su historia como espacio periférico, el Maranhão y Grão Pará también fue una periferia en lo que atañía a desarrollo. Figueira, Bettendorff, y en particular Vieira, intervendrían en toda la polémica a través de sus escritos y reclamos a Lisboa. Todas estas personalidades «[...] construyeron residencias, escuelas, pueblos y haciendas, promovieron la cohesión entre misioneros de diferentes orígenes, talentos y mentalidades y, sobre todo, buscaron obtener leyes compatibles con el objetivo primordial de su presencia: la evangelización de los indios».¹⁰²⁶ Con Vieira se alcanzó

1025 Acerca de la expansión lusa en el siglo XVII por el Amazonas véase el estudio reciente de Pablo Ibáñez Bonillo, «La conquista portuguesa del estuario amazónico: identidad, guerra, frontera (1612-1654)» (Tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, 2016).

1026 Karl Heinz Arenz, «“Sempre ajuntando o governo espiritual com o temporal”: os escritos programáticos da Missão do Maranhão (século XVII)», *Esboços: histórias em contextos globais* 30, n.º 53 (10 de julio de 2023): 51. Sobre el último tercio del siglo XVII en la región amazónica con Bettendorff como figura central véase Karl-Heinz Arenz, «De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise

finalmente el estado de ebullición de las tensiones entre colonos y jesuitas. Y que se materializó en 1661 con la expulsión de los de la Orden del Estado. A causa de la ya pretérita esclavización de los nativos bajo alegatos de guerra justa por parte de los colonos.

La causa nuevamente el resultado de un decreto nuevo de 1653 que había vuelto a declarado libres a los nativos, y que modificó disposiciones de 1647 y 1649 más favorables al control de la mano de obras por parte de los colonos. A los que se sumó la convicción de los jesuitas de la necesidad de seguir insistiendo en tener el poder religioso y secular sobre los indígenas. Un hecho reforzado en 1655 por una nueva disposición de la Corona que concedió más poder a los de la Orden gracias a la acción de Vieira. Y mediante alegatos que hundían sus raíces en el pensamiento precursor del siglo anterior. De forma que, como indica Heinz Arenz «[...] preocupado por la ambigua situación jurídica de mediados del siglo XVI, Vieira entabló negociaciones con las autoridades reales. Sus esfuerzos culminaron con la ley del 9 de abril de 1655, que reguló explícitamente la esclavización de los indígenas e implícitamente otorgó a la Compañía de Jesús la tutela sobre las poblaciones nativas de la Amazonía».¹⁰²⁷

Y como señala el propio Heinz Arenz la dirección de las sociedades nativas debía ser completa para los jesuitas, con una custodia tanto espiritual como temporal. Un binomio juzgado inseparable en los análisis de los de la Compañía como João Filipe Bettendorff. Y que en su crónica afirmó que los de la Orden, «[...] viram por experiênciã que o espiritual sem o temporal dos índios não bastava para fazer fruto em suas almas e dilatar a missão».¹⁰²⁸

(1661-1693)» (Tesis doctoral, Université Paris 4-Sorbonne, 2007). Para un cuadro reciente del jesuita véase la obra de Ronaldo Vainfas, *Antônio Vieira: jesuíta do rei*, Perfis brasileiros (São Paulo: Companhia das Letras, 2011).

1027 Heinz Arenz, «“Sempre ajuntando o governo espiritual com o temporal”: os escritos programáticos da Missão do Maranhão (século XVII)», 55-56.

1028 João Filipe Bettendorff, *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão* (Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010), 90.

En sus cartas, Vieira afiló su pluma tan pronto como 1626. El jesuita escribió sobre nociones que ya se habían ido planteando desde 1549, particularmente en los que a métodos misionales y obstáculos se refería. En este sentido, la aproximación mediante la condición de miserable a las sociedades indígenas, de recurrir a la mano paternalista para aleccionarlos y convertirlos. Un tono de protección de los nativos que lo acompañó siempre, con los jesuitas a cargo del cuidado de estos.¹⁰²⁹

Vieira se puede afirmar continuó la senda misional inaugurada en la Española, que era la misma que Nóbrega desplegó en Brasil. Y trató de conseguir unos resultados similares que la prédica montesina y la pluma de Nóbrega, esta segunda insistiendo con su evolución propia. Vieira de esta forma cargó su tinta en sus denuncias contra los colonos en el tema indígena. A la cabeza de estas la cuestión candente de los cautiverios nativos. Los práctica de los *saltos* de los primeros colonos seguía como método operativo para la adquisición de esclavos. De nuevo, no era la institución de la esclavitud en el centro de las disputas, sino que el proceder injusto de los luso-brasileños. Con Vieira volvió a la palestra la herencia del pensamiento de Salamanca aplicada a una realidad indiana. De ahí que todavía en este siglo XVII el cautiverio injusto no desapareciese de los debates sobre la presencia lusa en el continente y la evangelización.¹⁰³⁰

En la nueva centuria permanecía el nudo gordiano de la incompatibilidad entre evangelización y esclavitud, por lo menos en su aplicación de forma injusta. Y que impedía la consecución de los objetivos de los religiosos de misionar entre los nativos, así como del propósito evangelizador de la Corona. Una esclavitud, injusta no solo por improcedente, sino que acompañada por el ejercicio de la violencia contra los indígenas.

1029 Para consultar esta carta de forma completa véase António Vieira, José Eduardo Franco (dir.), y Pedro Calafate (dir.), *Cartas diplomáticas, Obra completa Padre António Vieira*, T.1, v.1 (Lisboa: Círculo de Leitores, 2013), 109-154.

1030 La edición más reciente y solvente de las obras de Vieira corresponde a los treinta volúmenes recopilados bajo de la dirección de José Eduardo Franco, y Pedro Calafate (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2013-2015).

Además de buscar mover a sus correspondientes epistolares, Vieira si algo se caracterizó también fue por su modelo de intervención directa en la misión con sus sermones que buscaron convencer a su audiencia siguiendo la línea montesina de La Española. Un público que abarcó todo los actores sociales, desde las autoridades, los colonos, o los indígenas. Vieira vio en el sermón el método por antonomasia para poner coto a los desmanes que juzgaba afligían la colonia. Y de esta forma amonestar como era el caso de los colonos, sirviéndose la retórica. Vieira utilizó todo el potencial didáctico del sermón para crear una representación que se vinculase con la realidad que buscaba criticar. Él mismo en el llamado *Sermão da Sexagésima* de 1655 resaltaba la importancia del sermón y dentro de este el papel del predicador, que debe mediante las el discurso y las enseñanzas ser capaz de persuadir.¹⁰³¹

El calendario litúrgico era como cabría esperar el tiempo perfecto para operar en la audiencia. En el *Sermão da Primeira Dominga da Quaresma* de 1653 en São Luís do Maranhão, por citar uno de los tantas producciones parenéticas del jesuita aunque de las más vigorosas, se lanzó Vieira a exhortar a su público y defender su visión. A atacar la avidez mundano por la salvación espiritual: «[...] aprendamos ao menos do demónio a estimar nossa alma».¹⁰³² Vieira rápidamente vinculaba la ignorancia o la poca estima de los colonos por su alma con las tentaciones nacidas del diablo para conseguir la abundancia personal: «“Esse negro será teu escravo esses poucos dias que viver; e a tua alma será minha escrava por toda a eternidade [...]”». Este é o contrato, que o demónio faz convosco; e não só lho aceitais, senão que lhe dais o vosso dinheiro em cima».¹⁰³³

El alma de los colonos estaba en peligro por las prácticas de estos y solo era remediable mediante el restablecimiento de la justicia. «Sabeis, Cristãos, [...], qual é o jejum que quer Deus de vós esta Quaresma? Que solteis as ataduras da injustiça, e que

1031 António Vieira, José Eduardo Franco (dir.), y Pedro Calafate (dir.), *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, T. 2, v. 2 (Lisboa: Círculo de Leitores, 2014), 43-73.

1032 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 231.

1033 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 233.

deixeis ir livres os que tendes cativos, e oprimidos». Vieira engarzaba esta injusticia con la maldad presente en la colonia: «Estes são os pecados do Maranhão; estes são os que Deus me manda que vos anuncie». ¹⁰³⁴ Vieira utilizó incluso una construcción acusatoria, instrumental y retórica claramente en la vertiente del sermón montesino de 1511. A estos colonos cristianos interpelaba el jesuita para expresarles que «[...] Deus me manda desenganar-vos, e eu vos desengano da parte de Deus. Todos estais em pecado mortal; todos viveis, e morreis em estado de condenação, e todos ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles se não mudardes de vida». ¹⁰³⁵

Y que no debía ser de asombro el estado de condenación de los cristianos a tenor de la gravedad de la injusticias cometidas por estos: «Pois valha-me Deus! Um povo inteiro ao inferno! Quem se admira disto não sabe que coisa são cativeiros injustos». Las acusaciones de Vieira no solo entraban en el terreno de la condenación o salvación personal y las conciencias de los colonos. Había para el jesuita consecuencias inmediatas resultantes de tal injusto proceder. El de la Orden también insistió en la relación de las injusticias con la situación decaída de la colonia. Como con las plagas bíblicas de Egipto, se habían desencadenado las invasiones de las Provincias Unidas en el territorio de la América portuguesa, las enfermedades y el hambre por igual: «Sabeis quem traz as pragas às terras? Cativeiros injustos. Quem trouxe ao Maranhão a praga dos holandeses? [...] Estes cativeiros». ¹⁰³⁶

Vieira en su continuación de la censura de los colonos acusaba a estos de en realidad no ser buenos fieles cristianos por sus prácticas esclavistas: «Sabeis porque não dais liberdade aos escravos mal havidos? Porque não conheceis a Deus. Falta de Fé é causa de tudo. Se vós tivéreis verdadeira Fé, se vós crêreis verdadeiramente na

1034 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 235.

1035 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 235.

1036 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 235.

imortalidade da alma, se vós crêreis que há inferno para toda a eternidade: bem me rio eu que quisésseis ir lá pelo cativo de um Tapuia».¹⁰³⁷ Así, se percibe en el jesuita una genealogía discursiva propia de los debates del siglo XVI. Un tiempo en el que se había criticado los cautivos, por supuesto, los considerados injustos. Y Vieira no hacía sino retomar las denuncias de sus predecesores en Indias, de imputar a los colonos tanto incumplimiento de la ley humana, así como infracciones de carácter moral con su claro estado pecaminoso. Y cabe a estos colonos velar por su propia alma. Su día a día era una oportunidad de conseguir la bienaventuranza o no. Todo se encontraba en la propia voluntad de las personas para el jesuita, y estas pendular hacia el camino adecuado. Aunque, la acción desde el púlpito en todo momento no dejó de ser paralela a la acción política del jesuita, buscando un cambio tanto desde arriba en Lisboa como desde un punto de vista local.

Desde su púlpito Vieira advirtió que el perdón para salir del estado pecaminoso, además de confesarse y buscar corregirse, había que llevar a cabo un resarcimiento de toda la damnificación provocada:

«Todo o homem, que deve serviço, ou liberdade alheia, e podendo a restituir, não restitui, é certo que se condena: todos, ou quase todos os homens do Maranhão, devem serviços, e liberdades alheias; e podendo restituir, não restituem: logo todos, ou quase todos se condenam. Dir-me-eis que ainda que isto fosse assim, que eles não o cuidavam nem o sabiam; e que a sua boa-fé os salvaria. Nego tal; sim cuidavam, e sim sabiam, como também vós o cuidais, e o sabeis; e se o não cuidavam, nem o sabiam, deveram cuidá-lo, e sabê-lo. A uns condena-os a certeza, a outros a dúvida, a outros a ignorância. Aos que têm certeza, condena-os o não restituírem; aos que têm dúvida, condena-os o não examinarem; aos que têm ignorância, condena-os o não saberem, quando tinham obrigação de saber. Ah se agora se abriam essas sepulturas, e aparecera aqui algum dos que morreram neste infeliz estado, como é certo que ao fogo das suas labaredas havíeis de ler claramente esta verdade!».¹⁰³⁸

La esclavitud injusta, a pesar de ayudar a cubrir los menesteres de los colonos en su cotidianidad, no podía ser el pago de estas necesidades la conciencia propia. La

1037 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 235.

1038 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 236-237.

conciencia estaba en un nivel supremo para el jesuita pese a reconocer que los esclavos las manos y pies de los moradores según los segundos: «[...] quando a necessidade, e a consciência obriguem a tanto, digo que sim e torno a dizer que sim: que vós, que vossas mulheres, que vossos filhos, e que todos nós nos sustentássemos dos nossos braços; porque melhor é sustentar do suor próprio que do sangue alheio».¹⁰³⁹

Para el de la Compañía, que reprendía a los colonos mediante el temor al infierno, era ineludible restituir a los indígenas para evitar tal aciago final. Una restitución podría decirse alcanzaba las cotas a las que la legislación no llegaba, y servía también como forma de control de los colonos y sus pretensiones sociales. Y permitía dar unos pasos que fueran reales más allá de las disputas y la simple denuncia. Por otra parte, toda esta restitución permitiría seguir construyendo el proyecto de evangelización en la colonia.

La solución para los indígenas, en cualquier caso, era su puesta en libertad para Vieira, que apelaba insistentemente a las conciencias de los colonos y al menoscabo reducido para su economía que supondría hacerlo: «[...] seguindo as opiniões mais largas, e mais favoráveis, venho a reduzir as coisas a estado, que entendo que com muito pouca perda temporal se podem segurar as consciências de todos os moradores deste Estado, e com muito grandes interesses podem melhorar suas conveniências para o futuro».¹⁰⁴⁰

Un discurso siempre atravesado por propuestas de concordia entre la base retórica de la denuncia. Vieira no contemplaba el final de la esclavitud como institución. Para los colonos de liberar a sus esclavos era posible mantener su servicio: «Contudo, se depois de lhes ser manifesta esta condição de sua liberdade, por serem criados em vossa casa, e com vossos filhos, ao menos os mais domésticos, espontânea, e voluntariamente vos quiserem servir, e ficar nela; ninguém, enquanto eles tiverem esta vontade, os poderá apartar de vosso serviço».¹⁰⁴¹

1039 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 237-238.

1040 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 238.

También, los indígenas liberados debía ser puestos a disposición de la Compañía para ser reducidos. Con la posibilidad de ser una suerte de reserva de mano de obra para los colonos, y moviéndose entre sus propias labores cotidianas en la reducción y los moradores: «E que se fará de alguns deles, que não quizerem continuar nesta sujeição? Estes serão obrigados a ir viver nas aldeias de El-Rei, onde também vos servirão na forma que logo veremos».¹⁰⁴²

Vaya por delante que como sus predecesores Vieira no cuestionó la esclavitud, e incluso propuso la sustitución de la esclavitud indígena por la esclavitud africana. En este aspecto, junto a la voz más caracterizada por la denuncia, mostrándose conciliatorio y pragmático para con los colonos y sus necesidades de índole económica y social. Así escribió a la Cámara de Pará, en virtud de que los nativos resultaban ser «[...] menos capazes do trabalho, e de menos resistência contra as doenças, e que, por estarem perto das suas terras, mais facilmente ou fogem ou os matam as saudades delas».¹⁰⁴³ De esta forma, buscando convencer a los moradores de que la esclavitud indígena acaraba inconvenientes. En el escrito *Papel da letra do Padre António Vieira, que mandou do Maranhão, sobre o cativoiro dos índios e missões* de 1655, el jesuita solicitaba el envío de esclavos de África para solventar el problema de la mano de obra y las necesidades de los colonos: «Que efetivamente e com maior brevidade se mandem negros de Angola ou Guiné para serviço dos portugueses».¹⁰⁴⁴

La esclavitud era perfectamente legítima para el jesuita, una institución en la que existían métodos válidos, o no, para hacer acopio de mano de obra. Resultaba claro en

1041 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 239.

1042 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 239.

1043 António Vieira, José Eduardo Franco (dir.), y Pedro Calafate (dir.), *Escritos sobre os índios, Obra completa Padre António Vieira*, T. 4, v. 3 (Lisboa: Círculo de Leitores, 2014), 155. En verdad, los discursos abolicionistas completamente fueron anómalos. Véase casos singulares como Francisco José de Jaca en Miguel Anxo Pena González, «Francisco José de Jaca y la retórica de la predicación al servicio de la libertad de indios y negros», *Studia philologica valentina*, n.º 23 (2021): 103-125.

1044 Vieira, *Escritos sobre os índios, Obra completa Padre António Vieira*, 76-78.

el caso de la esclavitud africana, aunque con los nativos también había procedimientos, si bien estos métodos en comparación fuesen mucho más regulados a primera vista. Parecía que la esclavitud según los orígenes era más digerible: «No caso dos índios, escravidão e catequese se opunham; no caso dos africanos, complementavam-se». La esclavitud africana era una oportunidad para llevar a cabo las labores de conversión en el esclavo trasplantado en la colonia.¹⁰⁴⁵

El tono conciliatorio y la defensa implícita de una esclavitud justa mostraba también cómo los de la Compañía eran conscientes de la necesidad de desarrollar económicamente en el Nuevo Mundo portugués. De esta forma, con pragmatismo buscaron conjugar las amenazas de condenación y la preocupación real de salvar las almas descarriadas de los cristianos con un progreso económico y social.

Para el jesuita, no debiera haber problemas en ir tierra adentro a buscar esclavos siempre que se cumpliera con el espíritu de la ley de redimir los cautivos destinados a los rituales de la antropofagia de los nativos: «Ao sertão se poderão fazer todos os anos entradas, em que verdadeiramente se resgatem os que estiverem (como se diz) em cordas, para ser comidos: e se lhes comutará esta crueldade em perpétuo cativoiro».¹⁰⁴⁶

Y cumplir con los mandamientos de la guerra justa para certificar la validez de la mano de obra obtenida, o en caso contrario transferirlo a la Compañía para su reducción: «Todos os que deste juízo saírem qualificados por verdadeiramente cativos, se repartirão aos moradores pelo mesmo preço, por que foram comprados. E os que não constar que a guerra, em que foram tomados, foi justa, que se fará deles? Todos serão aldeados [...]».¹⁰⁴⁷

Vieira aprovechaba su sermón para buscar convencer a los colonos de una propuesta que juzgaba moderada, y que tenía en cuenta los intereses de todos los actores, incluidos los económicos de los moradores. Así, los nativos estaría siempre al

1045 Vainfas, *Antônio Vieira: jesuíta do rei*, 53.

1046 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre Antônio Vieira*, 239-240.

1047 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre Antônio Vieira*, 239-240.

alcance estos: «[...] como própria, e inteiramente cativos, que são os de corda, os de guerra justa, e os que livre, e voluntariamente quiserem servir, [...]; ou como meios cativos, que são todos os das [...] aldeias». Unos nativos, que por el interés general afirmaba Vieira [...] me consta que sendo livres se sujeitaram a nos servir, e ajudar a metade do tempo de sua vida».¹⁰⁴⁸

En su *Informação do modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655*, Vieira hablaba estrictamente en términos de incumplimiento de las leyes existentes por parte de los colonos: «[...] o estado do Maranhão e Pará foi a parte do Brasil, em que os índios experimentaram maiores violências e padeceram mais extraordinários rigores dos portugueses, cativando-os, não só contra as leis reais, mas contra todo o direito natural e das gentes, e servindo-se deles em trabalhos excessivos [...]». Para el jesuita, no concurrían la casuística que la legislación de 1655 estipulaba para apresar a indígenas, de haber sucedido una guerra justa, la negativa de permitir la prédica por parte de los indígenas, ser los nativos cautivados destinados al consumo, o capturados en las guerras entre las tribus que fuesen a su vez justas.¹⁰⁴⁹

En sus *Direções apontadas pelo Padre António Vieira a respeito da forma que se deve ter no julgar da liberdade ou cativoiro dos índios do Maranhão* del mismo 1655, buscó guiar la aplicación de la ley para asegurar la concordia y la estabilidad en la colonia mediante el cumplimiento de esta. El de la Compañía abordó las posibles situaciones en las que un indígena podía caer esclavo. Para los indígenas destinados a las ceremonias de consumo humano había que examinar si la sociedad indígena en posesión del cautivo era practicante de la antropofagia. Y de ser así no existía peligro para la conciencia. En caso de ser la sociedad proveedora no consumidora de carne humana había que examinar bajo que causa se había obtenido el cautivo. Si la guerra entre los nativos había sido justa o injusta afirmaba Vieira, que planteaba así la posibilidad de que los silvícolas llevasen a cabo guerras justas al tratar de aplicar una

1048 Vieira, *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma, Obra completa Padre António Vieira*, 240.

1049 Vieira, *Escritos sobre os índios, Obra completa Padre António Vieira*, 79-81.

lente cristiana a las pugnas entre nativos. Incluso si era en guerra injusta «[...] poderão ser resgatados, conforme a lei de Sua Majestade, para servirem cinco anos, que é o que vulgarmente chamam “escravos de condição”». ¹⁰⁵⁰

Una forma seguramente de satisfacer la inversión inicial del rescate. También, si el cautivo era descendiente de esclavos, había que averiguar el motivo de apresamiento de los progenitores. Si no hubiera recuerdo de la razón se podían estimar esclavos legítimos, «[...] por razão da boa fé dos últimos possuidores» según el ignaciano. Si la causa de apresamiento de los progenitores era conocida se tenía que examinar el carácter justo o no que había provocado su situación. ¹⁰⁵¹

1050 Vieira, *Escritos sobre os índios, Obra completa Padre António Vieira*, 63. Sobre estos esclavos de condición véase a Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, «“António Vieira e os ‘escravos de condição’: os aldeamentos jesuíticos no contexto das sociedades coloniais”», en *A Companhia de Jesus e os índios*, ed. Eunícia Barros Barcelos Fernandes (Curitiba: Editora Prismas, 2016), 235-262.

1051 Vieira, *Escritos sobre os índios, Obra completa Padre António Vieira*, 63.

CONCLUSIONES

Seguramente, la primera conclusión más evidente llegados a este punto sea la de que el fenómeno de la evangelización moderna en general y la jesuita en particular estuvo vinculada estrechamente a la expansión territorial de los dos Imperios ibéricos. Tal como se ha ido vislumbrando en el primer bloque de este trabajo. De una forma clara, complementándose de forma simbiótica la una con la otra, y empujando en una misma dirección. Y con la Corona portuguesa como un claro ejemplo de empleo de la predicación como una expresión más de la expansión por todo el orbe desde su inicio allá en el siglo XV, como un componente más de la argamasa de causas económicas, políticas, religiosas, etc. La evangelización desencadenada con los ignacianos sirvió los intereses del Reino de forma indudable.

Y la Corona recompensó con creces a los jesuitas para que pudiesen llevar a cabo su misión. Un apoyo fundamental del patronato portugués desde el primer momento del establecimiento de la Compañía como nueva orden religiosa. Y tanto la expansión portuguesa o su homóloga española indistintamente, así como la jesuita que corrió paralela, deben verse en su condición mundial. En todo momento, sin conceder protagonismo exclusivo a ningún actor. Todos fueron importantes en configurar la realidad que se abrió ante sus ojos, en Lisboa o en el Nuevo Mundo. Y fuesen todos estos actores grupos sociales, instituciones, personalidades, etc. Los jesuitas fueron una tesela más en todo el cuadro del Brasil colonial, con capacidad de influir y ser influidos.

Teniendo presente también, todo el complejo marco en el que Portugal o instituciones como la Compañía se insertaron en el siglo XVI. Y que influyó tanto en la fundación de esta segunda, así como en diseminación de la misma por el orbe. Desde las dinámicas de inicio de la expansión del Reino que comenzó en los días de la conquista de Ceuta en 1415, a los célebres tiempos de malestar y de reformas religiosas en el seno del continente europeo a comienzos de la centuria siguiente. Unos escenarios de gran convulsión en todos los aspectos a los que la Orden se

incorporó. Y contribuyó a ensamblar una respuesta en las dos vertientes que caracterizaron su momento histórico, la cuestión de la expansión y el quehacer religioso vinculado a esta o independiente. En Europa y todos los territorios de ultramar en los que acabó por operar bajo el paraguas del patrocinio de los monarcas ibéricos.

En esta línea de conclusiones, se puede aportar que las trayectorias anteriores a la partida al Nuevo Mundo y en especial el aprendizaje intelectual en el mundo universitario peninsular en auge fueron vehiculares para interpretar el mundo. Y se reflejaron casi siempre en el conjunto de sus escritos. Comenzando en las epístolas informativas a Lisboa y Roma de ambos jesuitas, y englobando sus diversas obras para reflexionar y estimular la misión. Un acervo completado siempre con las vivencias en el escenario indiano. De modo que, la síntesis fue resultado de ambas perspectivas. Y el escenario indígena fue ajustado siempre al tal bagaje y experiencias entre el Viejo Mundo y las Indias americanas. Desde el entendimiento de los indios como los clásicos paganos de la tradición del «Doctor Angélico» siguiendo su ejemplo.

O, en este entendimiento de la misma forma, al hablar de sus costumbres decaídas. Y que no eran una simple exposición informativa de la realidad con las que los de la Orden se encontraron en su labor misional. Sino que era una forma de catalogarlos primero, obviamente para proceder al objetivo de la evangelización. Un proceso en el que el talante personal de los misioneros fue importante. En especial, en ciclos de evangelización inicial como Nóbrega y Anchieta durante la segunda mitad del siglo XVI. En medio de todas las polémicas sobre la verdadera naturaleza de los indígenas, si eran esclavos por naturaleza o no. Un «Aquinate» y la escolástica devenido en el fundamento que influyó en figuras como los jesuitas de Brasil.

En este sentido, se puede hablar a la luz del itinerario de jesuitas como Nóbrega y Anchieta de una común «escuela ibérica», en la península y en los escenarios ultramarinos junto a los momentos de consolidación imperial de las dos potencias

ibéricas. Y todas las dudas éticas y políticas que emanaron después del choque con el continente americano. También, como resultado de unos maestros en el mundo universitario peninsular y discípulos diseminados por el orbe, con Nóbrega como primer modelo más claro de vínculo directo con los vértices intelectuales de Salamanca y Coímbra. Aunque, Anchieta orbitó en las mismas coordenadas ideológicas desde el primer momento gracias a su estrecha relación con su provincial. Y con unos asuntos e inquietudes similares sobre los temas socialmente vivos como la evangelización y los indígenas en el día a día de la predicación.

Naturalmente, toda esta escuela se caracterizó por la autonomía individual de cada figura. Nóbrega, como ejemplo evidente, adoptó la línea más de crítica y de denuncia que caracterizó a los pensadores salmantinos, aunque al mismo tiempo que censuraba a los colonos acabó por ajustar su percepción de las sociedades indígenas. Sin nunca abandonar el horizonte de justicia con los indígenas, junto al tono de denuncia de carácter montesino o de Las Casas, que siempre mantuvo y persiguió para resarcir a los nativos. Y unas sociedades indígenas con los que la diferencia religiosa no era un óbice para su completa futura inserción en el orden colonial. Aunque, no resulta menos cierto que como Las Casas su visión estuvo atravesada por la de unos nativos en constante necesidad de amparo. Si para los moradores los indígenas eran esclavos por naturaleza, para él y los regulares eran miserables por naturaleza. En cualquier caso, con él y los jesuitas coetáneos y posteriores se trasladó esta «escuela ibérica» al escenario de la América portuguesa en su caso, más allá de cualquier discrepancia con los pensadores peninsulares.

Por supuesto, a pesar de que las críticas de Nóbrega y los jesuitas a la situación de Brasil y la demanda por una justicia en la colonia fuesen clamorosas, en ningún caso hay que entender la justicia buscada por parte de estos como una suerte de igualdad. La modernidad fue el tiempo de una sociedad corporativa con sus estamentos. Unos estamentos que debían ocupar un espacio fijo dentro del tejido de la república. Y las sociedades indígenas en el momento de agregarse a tal sistema

pasaban a conformar una jurisdicción propia, con obligaciones y privilegios tal como era común en el Reino, y que se materializó en su caso con la política de la reducción.

También, una interacción en el desempeño apostólico que no debe entenderse como limitada a las sociedades indígenas. La perspectiva jesuita, tanto de protagonistas como Nóbrega y Anchieta de la Orden como institución englobó toda la sociedad. A los indígenas, así como a los colonos luso-brasileños. Y que en el caso de los segundos también precisaban de la labor predicadora de los de la Compañía, visto el testimonio negativo que brindó Nóbrega y Anchieta. Su estancia desde 1500 en tierras de Brasil había significado el desarrollo de un comportamiento inaceptable desde el punto vista de los de la Orden. Y que incluía su ejemplo nefasto para los indígenas, y la epidemia del empleo de una mano de obra silvícola bajo parámetros de esclavitud ilegítima. Una cuestión central en las misivas de los dos ignacianos que buscaron remedio a la situación. Unos problemas que tenían una derivación en forma de una labor misional ralentizada por culpa de los colonos y sus prácticas, que se buscaba enmendar constantemente.

De ahí que los jesuitas en su ministerio por la América portuguesa y por extensión los espacios nuevos en ultramar buscasen incidir en el comportamiento de los colonos. Bajo unos paradigmas de disciplina en la misma trayectoria de Trento. Tratando por todos los medios a su disposición controlarlos y disciplinarlos acorde a unas determinadas pautas. No era una novedad exclusiva desarrollada en los territorios de ultramar, más bien resultado también del proceso de confesionalidad que atravesaba Europa. Y que halló en América un campo fértil para implantarse en un ambiente tan decaído como el que denunciaban los de la Compañía. Unos ignacianos que deseaban ver en el Nuevo Mundo un catolicismo puesto en práctica. Una fe que se entendía debía privilegiar el buen ejemplo por parte de los colonos hacia las sociedades indígenas, con valor propio más allá del carácter instrumental que podía desempeñar un buen ejemplo cristiano. Un catolicismo que debía ser enérgico por así decirlo en la nueva sociedad naciente en el continente.

Y tal cuestión era, además de necesaria para la labor misional entre los silvícolas, requisito para la propia salvación de los colonos mediante sus acciones. En esa doble misión de colonos e indígenas como público que los de la Orden terminaron por adoptar, si bien con los segundos como objetivo predilecto. Y en un tiempo, el de a partir de 1549, que Brasil comenzó a despuntar en los esquemas políticos de Portugal. Una presencia en el territorio que para los jesuitas debía tener a la evangelización como norte. Y que serviría para poder vertebrar la América portuguesa desde el punto de vista religioso.

Una misión que estuvo sujeta en todo momento a la realidad con la que se encontraron los de la Orden desde su célebre desembarco. Los jesuitas, con Nóbrega y Anchieta como claros ejemplos, recorrieron la amplia geografía de Brasil diseñando el camino de la evangelización y su implementación. Particularmente, la intensa década de 1550 que fue testigo de cómo se ensayaba la predicación entre las sociedades indígenas desde el norte al sur de la colonia, y que puso los cimientos metodológicos de esta misión. Desde Salvador de Bahía hasta el sur sanvicentino en medios de dudas o disputas como con la del primer obispo nombrado para Brasil, y desde los primeros pasos de la misión hasta ser designados provinciales. La misión fue siempre la guía que determinó la actuación y escritura de los jesuitas. Una escritura que reflejaba las aspiraciones de sus autores, sus preocupaciones y su obsesión por cumplir sus objetivos predicadores.

Y que ponía énfasis en el cambio de costumbres de las sociedades indígenas, de la obtención de principios civilizacionales. Resultado la concepción de un ministerio activo por parte de la Compañía. Buscando la transformación de la aldea indígena tradicional en una ciudad siguiendo el modelo de la reducción. Y de la educación de los nativos en esta. En este proceso, los jesuitas se presentaron como los ejemplos de la fe verdadera en la colonia. En clara antítesis al resto de la sociedad luso-brasileña, en especial los representantes seculares de la presencia territorial portuguesa en el

continente. Al frente de estos los colonos y sus pretensiones de un enriquecimiento ilegítimo.

O, por supuesto, otros actores importantes como el clero secular con el que las disputas estuvieron siempre al orden del día. Y como al final ocurrió, con el paso del tiempo las críticas también acabaron por englobar a los nativos. Sea como fuere, la Compañía en tal frente buscó el restablecimiento moral en la colonia. Por eso, insistieron tanto en la corrección de los luso-brasileños al mismo tiempo que alentaron la evangelización indígena. En la percepción jesuita la primera se convirtió en una condición indispensable para conseguir la segunda. Esta elaboración de un relato por parte de los de la Orden se produjo casi siempre también por las circunstancias. De avance o no de la evangelización y búsqueda de responsables en caso de no ser fructífera.

Y, fuese cualquiera el motivo, representó un hecho relevante que la corrección moral en este sentido se entendiese de forma integral socialmente hablando. Un reflejo también de las preocupaciones de la predicación en una orilla atlántica y la otra para instruir y moralizar al individuo. Al fin y al cabo, la ignorancia real sobre la fe verdadera era un fenómeno extensible a unos y otros. Una visión que en el caso nativo era explicada por circunstancias accidentales de la historia, susceptible de ser perfectamente subsanada a través de la vara que era la policía cristiana. Nada era camino cerrado en este sentido para los de la Orden, si se daban las circunstancias pertinentes para el que modelo de reducción germinase. Como el control de los nativos por parte de los de la Orden no solo desde el punto de vista espiritual. Y que ciertamente daría a los jesuitas un monopolio de la relación con los nativos para realizar su transformación cristiana.

Y en este sentido, los ignacianos mostraron una capacidad importante de leer las circunstancias a las que se enfrentaron, sacar conclusiones, y responder a estas. Indudablemente, el *Diálogo* de Nóbrega representa la prueba más evidente, tal como se ha podido ver en el trabajo. Un *Diálogo*, como se ha demostrado, fue estratégico

para cambiar el modelo de predicación y obtener resultados óptimos en la conversión de las sociedades indígenas. De este modo, enmendaron sus propias concepciones de unos indígenas que eran lienzos en blanco proclives a la conversión rápidamente. Una reforma que se reflejó de manera más clara en una apuesta por el modelo predicador de la reducción. Y que era ineludible el empleo de una evangelización fundamentada en compeler a estos sin vulnerar el precepto cristiano de la libertad y voluntad propia en el acto de la conversión de los indígenas.

Los jesuitas se percataron de que necesitarían toda una estructura adicional facilitar para la tarea misional. Una estructura social para preparar la conversión de los nativos. En la meditación que siguió de cerca de la misión los de la Orden concluyeron que era menester una vía complementaria secular a esta para poner coto a los hábitos de los indígenas, y poder reprimirlos cuando fuese esto fuese pertinente. Y, si bien el *Diálogo* de Nóbrega fue una síntesis de la realidad enfrentada, era un sentimiento que comenzaba a calar en jesuitas como Anchieta que se percataron rápidamente tras su llegada de la necesidad del método coercitivo.

A la luz del presente trabajo, de la misma forma que el control y renacimiento moral buscado con los colonos, el disciplinamiento de las costumbres y mentes nativas era el camino que se había de recorrer en la evangelización para Nóbrega y Anchieta. Solo con una metamorfosis integral de la sociedad indígena y su cosmovisión se lograría el cambio religioso. Un fenómeno de rápida aplicación en el escenario indiano, desde finales de la década de 1550 tras activarse la maquinaria estatal al servicio de las ideas de Nóbrega. En la visión de la evangelización jesuita se interiorizó por parte de los misioneros que su labor iría más allá del bautismo de los nativos, y la transmisión automática de los principios de la fe católica. Sería erróneo, no obstante, ver las nuevas medidas como simplemente una acción represiva para conseguir la evangelización. Aunque se buscase la aplicación de un elemento externo para facilitar la conversión, al mismo tiempo significaba también que el indígena iniciase de forma consciente su propio camino hacia la salvación. Y la misma idea

podría aplicarse a los colonos, para los que los jesuitas aspiraron a que, más allá de medida contra sus depredaciones, tomaran conciencia de sus actos y procediesen a enmendarlos y salvarse. Una inquietud constante por los colonos, porque parecía en la percepción jesuita que estos les movía solo su avidez desmedida.

Por más que la retórica explicitase un antagonismo entre moradores y religiosos, los primeros seguían siendo fundamentales en el esfuerzo colonizador general. Y potencialmente también importantes en el proyecto de evangelización. Por eso, la importancia del cuerpo legislativo sobre los nativos, que siempre reflejó la dimensión económica, así como la religiosa. Y muestra de la gama de intereses activos que jugaban un papel en su promulgación, de religiosos y seculares. De ahí su carácter extenso y mutable siempre, con multitud de disposiciones en un sentido u otro. Prueba de la habilidad de los grupos de presión, y del papel de la Corona, erigida como última instancia para terciar y llevar la batuta en la dirección de todos sus menesteres coloniales. Aunque, la divergencia entre evangelización y prácticas esclavistas y abusos contra los indígenas siguió, siendo una de las muestras de contradicción en la presencia del Reino por el Nuevo Mundo.

La evangelización era un cambio en el que los progresos eran realizados poco a poco. Y que en realidad comenzaba como la propia escritura de cartas u obras de distinta índole por parte de los jesuitas. Los textos de los de la Compañía fueron el primer paso en esa dirección, al verter las ideas resultantes de la toma de contacto inicial con todas las sociedades indígenas. En los textos se aislaba al objeto de la misión, el nativo, para diseccionar y concluir que era un sujeto perfectamente capaz de recibir la fe verdadera. Una capacidad que se conjugó con la asunción de que sería una tarea difícil de lograr, a medida que los jesuitas profundizaban en su conocimiento de la realidad de los nativos de Brasil. Y en el desarrollo de los hechos facilitó la circulación de información a Lisboa y Roma sobre el estado de la misión. Un aspecto importante a la hora de diseñar los procedimientos para misionar mejor.

Una adaptación a los escenarios de evangelización presente de esta forma en Brasil también, y desde el inicio en todos los sentidos de la palabra. Hay que tener presente siempre que todos estos acontecimientos unas de las consecuencias fue el cumplimiento al final de los objetivos de la Orden. Tanto el propósito religioso, así como el secular. A pesar de todas las dificultades, fuesen estas exageradas retóricamente por los jesuitas o no, durante la segunda mitad del siglo XVI en la América portuguesa la evangelización y la presencia territorial portuguesa se consolidó. Por descontado, sin entrar a discutir el declive demográfico coincidente en este período como un factor importante, y que facilitó los dos procesos. La experiencia de los de la Compañía desde 1549 permitió engarzar con las sociedades indígenas para perseguir su conversión y la adscripción al orden portugués. Los jesuitas al fin y al cabo no fueron figuras religiosas en exclusiva, sino que también actores políticos y sociales.

Todo esto fue también posible gracias a la formación de los jesuitas, recibida antes de partir a Brasil o completada en su estancia en la colonia. Indudablemente, la educación letrada, en las corrientes humanistas y en leyes de los jesuitas, con Nóbrega y Anchieta como ejemplos singulares y no únicos, condicionó e hizo posible las interpretaciones de los jesuitas. Y también las respuestas y aplicación de medidas consideradas pertinentes para asegurar la evangelización de las sociedades indígenas en el continente. En cualquier caso, los de la Compañía fueron capaces de establecer los cimientos de la viña del Brasil para que los sucesivos jesuitas siguiesen ampliándola una vez finalizado el medio siglo inicial. Sobre todo, después de la deliberación en el *Diálogo* de Nóbrega. Y que facilitó el cobijo ideológico para argumentar los cambios vislumbrados para el futuro.

No obstante, no debe ser visto como un hecho insólito de Brasil o de los jesuitas allí destinados a evangelizar su talante y sus textos, fuesen las cartas, el *Diálogo* de Nóbrega, la disputa con Caxa, o las obras de Anchieta. Todas las discusiones en un ámbito como el de la predicación naturalmente condujeron a tratar los puntos

estimados más importantes en las diversas producciones textuales. Los evangelizadores siempre abordaron las cuestiones generales y de suma preocupación para su labor y sus destinatarios, en este caso los indígenas. Si bien extensible a los colonos. El carácter de estos, humano, aunque decaído por supuesto, aplicable a los dos colectivos. Y la necesidad de misionar entre los mismos para que saliesen de ese estado. En especial, los indígenas que eran el destinatario predilecto de la labor misional. Tampoco era un asunto sorprendente, dado que era una consecuencia natural de la presencia en nuevos territorios, y todas las realidades variopintas a las que un evangelizador como un ignaciano debía enfrentarse para lograr sus objetivos. Y no solo era una dificultad en este aspecto, sino que no dejaba ser una ocasión para realmente salvar a los nativos desde su perspectiva.

Y todos estos textos, además de la identificación formal de género que se les pueda adjudicar, fueron textos de un género propio. Uno que podría como considerarse claramente misional, fuesen cartas, tratado, teatro, etc. Una tipología de obras distintas a las que pudieron hacer los demás miembros de la sociedad colonia de Brasil. Y esta unicidad fue consecuencia del escenario colonial indiano o ultramarino, que dio el marco propiciatorio para estas adaptaciones de los géneros. Todos estos como se ha podido ver, desempeñaron una función. Además del *Diálogo*, el caso con Caxa fue igual de importante, por su discusión sobre la esclavitud dentro de la propia Compañía, sobre si los indígenas podían venderse a sí mismos. En este aspecto, recurriendo a todas fuentes intelectuales disponibles para defender una u otra postura. Para Nóbrega, supuso una oportunidad más de seguir denunciando las prácticas abusivas de los colonos que provocaban la necesidad en los nativos para venderse y poder sobrevivir.

Cualquiera que fuese la voluntad jesuita en su evangelización, se puede aseverar que los indígenas fueron agregados al orden colonial en todos los aspectos. Así, política, religiosa, y económicamente las sociedades indígenas fueron integradas, desde un prisma extractor ciertamente. Los acontecimientos, fuesen protagonizados o

no por actores religiosos desde una perspectiva global, condujeron a que los nativos fuesen dominados. Tanto por unas guerras que eran justas o no según los distintos actores. En este sentido, entrase o no en las consideraciones de los de la Compañía. El pensamiento que pilotó la presencia europea en general y lusitana en particular sostuvo mentalmente esta realidad, matizando los fundamentos esta presencia. Y con un pragmatismo que también incluyó a los jesuitas. En cualquier caso, la realidad no solo fue resultado de un acervo teórico sobre el que todo se articuló.

Aunque se pueda criticar la presencia religiosa en el Nuevo Mundo como hipócrita o como un simple brazo más del esfuerzo colonizador, no resulta menos cierto que los evangelizadores buscaron establecer una misión propia. Y que estuviese alejada de cualquier avidez económica, al menos teóricamente, para desarrollar su programa de cristianización. Un propósito conjugado con la defensa indígena, de la libertad de las sociedades indígenas según el derecho. Y por eso también era normal que desde el inicio los nativos fuesen juzgados como cristianos futuros con toda certeza. Por más contratiempos que surgiesen.

Por último, sin duda alguna, la inmensidad del tema de la Compañía de Jesús y la evangelización *ad gentes* urge a seguir explorando y revisando todas las figuras de la Orden con trayectoria y textos destacados. Además, no solamente de la Compañía como objeto de estudio a pesar de su importancia. Sino que todas las órdenes religiosas participantes del proceso de expansión en ultramar. En especial, órdenes con fama de secundarias podría decirse, eclipsadas por la hegemonía de instituciones como la jesuita en el caso de Brasil. Ciertamente, la de más más calibre en todo su despliegue por el territorio.

Al final, todas compartieron un objetivo último, la evangelización, así como frecuentemente métodos misionales similares y reflexiones. Y en esta misma línea, habría que tratar de buscar las conexiones y similitudes que superaron las fronteras políticas de los dos imperios ibéricos. Ambos, cuyas trayectorias fueron en gran medida paralelas. Unas conexiones que se han de perseguir, además de en espacios

geográficos compartimentados como pueda ser la América dominada por los dos imperios ibéricos, también con mirada de abarcar todas las Indias, las occidentales y orientales al mismo tiempo. Y en una cronología más dilatada, pues seguramente cada evangelizador actuó y al mismo tiempo fue deudor de un pensamiento pasado o presente como pudo ser la figura de Vieira.

ANEXO

DIÁLOGO SOBRE LA CONVERSIÓN DE LOS GENTILES POR EL P. MANUEL DE NÓBREGA

Traducción a partir de las ediciones de:

Manuel de Nóbrega, Serafim Leite (ed.), *Diálogo sobre a conversão do gentio*, IV Centenário da Fundação de São Paulo 1 (Lisboa: Comissão do IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954).

Manuel de Nóbrega. *Obra completa*. Edição comemorativa- 5º Centenário de Nascimento (1517-2017). Organização de Paulo Roberto Pereira. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Edições Loyola, 2017.

Interlocutores: Gonçalo Álvares y Mateus Nogueira

Porque tengo tiempo y lugar para extenderme, quisiera hablarle a mis hermanos de lo que siente mi espíritu. Tomaré como interlocutores a mi hermano Gonçalo Álvares, al que Dios le ha dado la gracia y el talento para ser el heraldo de su palabra en la capitania de Espíritu Santo, y a mi hermano Mateus Nogueira, herrero de Jesucristo, que aunque no predica con su palabra, lo hace con obras y con martillazos.¹⁰⁵²

Entra enseguida el hermano Gonçalo Álvares, provocado por los negros de Gato y todos los demás. Medio desesperado por su conversión dice:¹⁰⁵³

Gonçalo Álvares: Hay que trabajar mucho con estos. ¡Son tan salvajes que nada de Dios entra en sus corazones! ¡Están tan empeñados en matar y comer que no desean otro bien! ¡Predicarles es predicar en un desierto de piedras!

Mateus Nogueira: Si tuvieran rey o si adoraran algo podrían convertirse. Pero como no saben qué cosa es creer o adorar, no pueden entender la prédica del

1052 La palabra *ferreiro* presenta varias acepciones, incluida la de los oficios de forjador o herrador.

1053 La categorización de negros en el *Diálogo* equivale a indios. Por su parte, los indios de Gato a los que Nóbrega cita específicamente estaban asentados en tiempos del *Diálogo* en la capitania de Espíritu Santo. El jesuita cita sin duda a los indios temiminós del cacique Gato Maracajá, aliados de los luso-brasileños y enemigos de los indios tamoios en Río de Janeiro.

Evangelio, porque se basa en hacer creer y adorar a un único Dios y servirlo exclusivamente; y como dichos gentiles no adoran nada, no creen en nada y todo que les digas queda en nada.

Gonçalo Álvares: Decís bien. Cuán lejos están de convertirse en un día cinco mil y los próximos tres mil por una sola prédica de los apóstoles, ni de que se conviertan reinos y ciudades, como la gente juiciosa hizo en el pasado.

Mateus Nogueira: Una cosa tienen estos que es la peor de todas. Cuando vienen a mi tienda, basta con un anzuelo que les dé para convertirlos a todos, aunque otros perderán la conversión, porque son inconstantes y la verdadera fe no les entra en los corazones.

Escuché yo un evangelio a mis padres, en el que Cristo dijo: «No deis a los perros lo que es santo, ni echéis las piedras preciosas a los puercos».¹⁰⁵⁴ Si hay alguna generación en el mundo por la que Cristo Nuestro Señor dijera esto debe ser por esta. Porque vemos que son perros al comerse y matarse los unos a los otros, y puercos en los vicios y en la forma en que se tratan entre sí. Y esta debe ser la razón por la que algunos Padres que vinieron del reino están indiferentes. Vinieron tratando de convertir todo Brasil en una hora, y ven que no pueden convertir a uno en un año por su rudeza y bestialidad.

Gonçalo Álvares: Eso debe ser, porque no sé a quien escuché que cuando venían en barco se imaginaban ser un san Juan Bautista junto al río Jordán para bautizar a cuántos llegaran...

Mateus Nogueira: ¡Si fueran *tainhas* de *Praiquê* podría ser!¹⁰⁵⁵

Gonçalo Álvares: No hay hombre en toda esta tierra que los conozca que diga otra cosa. Tuve un negro al que crié de niño, me ocupé de que fuera un buen cristiano y se escapó de mí hacia su gente. ¡Pues cuando aquel no era bueno, no sé quién lo sea! Esto no es lo único que me hace sospechar que estos sean capaces de bautizarse,

1054 Mateo: 7, 6.

1055 En lengua tupí, *tainhas* era un tipo de pez, y *praiquê* una técnica de pesca fluvial a través de palos y ramas para capturar bancos de peces.

porque no fui el único que crió este cuervo. Ni siquiera sé si es correcto llamarlo cuervo, ya que vemos que los cuervos, sacados de sus nidos, se crían, amansan y educan. Y éstos, más ajenos a la creación que los animales brutos y más ingratos que los hijos de las víboras que se comen a sus madres, no tienen respeto por el amor y la crianza que se hace en ellos.

Mateus Nogueira: ¿Qué más motivos os mueven a desconfiar de nuestros padres que fueron llamados por el Señor para mostrarles fe? ¿No darán fruto en esta gente? ¡Sin importar cuánto!

Gonçalo Álvares: Muy bien lo dices. ¿Sabes cuál es la mayor dificultad que encuentro con ellos? Son tan fáciles de decir que sí o *pâ* o lo que vos quisierais. Aprueban todo de inmediato, y con la misma facilidad con la que dicen *pâ* dicen *aani*. Y si a veces, interpelados, dicen *neim tía* es para no importunarles. Y el trabajo lo demuestra bien, que si no es con la vara no se levantarán. ¡Para beber nunca duermen! Esta facilidad suya para que todo les parezca bien, acompañada de la experiencia del nulo fruto de tanto *pâ*, ha quebrado el corazón de muchos. Decía uno de nuestros hermanos que estos eran el hijo, que en el Evangelio le dijo a su padre que lo estaba enviando, que fue y nunca fue...¹⁰⁵⁶

Mateus Nogueira: ¡Pues qué remedio! ¿Hemos de cansarnos en vano? ¿Mi forja, día y noche, y mi obra, no me rentarán nada entre ellos para llevar ante Cristo, cuando Él venga a juzgarnos, para que al menos pueda acortar una parte de mis muchos pecados? ...

Gonçalo Álvares: De esto, hermano, ten por seguro que vos no perdéis nada. Si Cristo promete por un cuenco de agua fría, regalada por su amor, el reino de los cielos, ¿cómo es posible que perdáis vos tanto martilleo, tanto sudor, tanta vigilia, y el pago de tanta herramienta como tú? Tus hoces, hachas, te resultan muy buenas para podar el

1056En tupí, *pâ* equivale a sí, *aani* a no, y *neim tía* a un ¡ya voy! La cita al Evangelio por su parte corresponde a Mateo 21: 28-31. La cita neotestamentaria corresponde a Mateo 21, 28-30.

bosque de tus pecados, en el cual el Espíritu Santo plantará muchas gracias y dones suyos, si trabajas por su amor.¹⁰⁵⁷

Mateus Nogueira: ¡Ay! ¡Ay! ...

Gonçalo Álvares: ¿Por qué decís esos ay?

Mateus Nogueira: Porque vos ponéis ese problema: si trabajas por su amor...

Gonçalo Álvares: ¿Por qué os importa? Os decepcionará que si no es así, pierdes todo cuanto haces.

Mateus Nogueira: Pues os digo, hermano mío, que me tenéis confundido. ¿Y cómo sabré que trabajo por su amor, si veo que trabajo para quien nadie lo ama ni lo conoce?

Gonçalo Álvares: Conoce bien al Señor, por quien vos habréis de hacer, que deseáis vos que lo conozcan, amen y sirvan todos: estos y el mundo entero.

Mateus Nogueira: Ciertamente deseo, y siempre le ruego, que sea santificado, conocido y amado por todos, porque es precisamente la razón por la que el hombre conozca a su creador, pues todo ser y perfección él le transmitió y la criatura racional que todo lo sabe y lo honra. Para él fueron creadas y hechas todas las cosas, y él está obligado a ser la boca de todos para alabar a Dios por tal bondad, que lo hizo dueño de todo.

Gonçalo Álvares: Pues, hermano mío, eso me parece suficiente para que Dios esté satisfecho con vuestro servicio o sacrificio. Lo llamo así, porque ese es vuestro oficio que te hace sacrificar, que en la Ley Antigua se llamaba holocausto, que ardía por todas partes y no se daba nada a nadie.¹⁰⁵⁸

Mateus Nogueira: Hermano, no digáis eso, ¡por el amor de Dios! No es correcto que un pecador como yo escuche eso de tan imperfecto servicio como lo hace a Dios; y más de lo que escuché, ya que era una imagen del gran amor con el que el hijo de Dios ardió en fuego de caridad por nosotros en la cruz.

1057 Referencias bíblicas también, en este caso a Mateo 10, 42, y Marcos 9, 40.

1058 Referencia al primer capítulo del Levítico.

Gonçalo Álvares: ¡Así es! Perdonadme, hermano, que la humildad no sufre bien las alabanzas y fui descuidado.

Mateus Nogueira: ¡Ahora me entendéis bien! ¡No llamáis humildad sino a la viva soberbia! No seas como el padre o el hermano que nos dijo el padre Leonardo Nunes, que está en la gloria, quien, por disculparse, quedó embelesado como una mosca en la miel.¹⁰⁵⁹

Gonçalo Álvares: ¡Ojalá fuera tan aventajado, que me pareciera a él, que es un santo! Pero volvamos al propósito. Hermano Nogueira, por el amor de Nuestro Señor, para que libremente y según lo que comprenda ante Nuestro Señor, decir: ¿qué os parecen estos gentiles según la experiencia que tenéis de ellos durante los años que lleváis con ellos conversando?

Mateus Nogueira: ¿Para qué conversar si no os entienden? Aunque, según me parece de ellos, para este propósito de que se conviertan y sean cristianos, no es menester mucha inteligencia, porque las obras muestran cuán poca evidencia tienen de poder llegar a serlo.

Gonçalo Álvares: Entonces, ¿de qué me sirve mi lengua?

Mateus Nogueira: ¡Ja! ¡Ja! ¡Ja!... ¿Sabéis de qué me río? De que me preguntasteis de qué aprovechan mi habla. Entonces, ¿por qué preguntasteis para qué sirve mi fragua!...

Gonçalo Álvares: Ya os respondí a esa pregunta.

Mateus Nogueira: Tened la misma respuesta.

Gonçalo Álvares: No, porque los oficios son diferentes. Porque el mío es hablar y el vuestro hacer.

Mateus Nogueira: El final no es diferente, porque cada uno de nosotros tendrá que hacer lo suyo.

Gonçalo Álvares: ¿Y cuál es este final?

Mateus Nogueira: Caridad o amor a Dios y al prójimo.

¹⁰⁵⁹ Leonardo Nunes hay que recordar fue uno de los integrantes de la expedición de 1549, muy vinculado a labores de evangelización en el espacio sur, en São Vicente y Piratiniga.

Gonçalo Álvares: Y vos, hermano, ¿Acaso sois teólogo?

Mateus Nogueira: Alguna cosa se me ha de pegar de mis padres, pues les transmito, cuando vienen a mí, de las máscaras de carbón de la fragua; y quiera el Señor que con mi mal vivir no les cause ningún escándalo. Pues, aunque sean espirituales, enseñados están a sufrir los enfermos y los débiles.

Gonçalo Álvares: Decidme, hermano Nogueira, ¿estas personas son prójimos?

Mateus Nogueira: Me parece que sí.

Gonçalo Álvares: ¿Por qué razón?

Mateus Nogueira: Porque nunca me encuentro sino con ellos, y con sus machetes y guadañas.

Gonçalo Álvares: ¿Y por eso les llamas prójimos?

Mateus Nogueira: Sí. Porque prójimos, allegados quiere decir, y ellos siempre vienen a mí para hacer lo que es menester. Y yo como a prójimos los tomo, cuidándome de cumplir el precepto de amar a mi prójimo como a mí mismo, porque les trato como quiero que me trataran si tuviese una semejante necesidad.

Gonçalo Álvares: Porque a personas muy sabias les oí que estos no eran prójimos. E insisten mucho, ni consideran que sean hombres como nosotros.

Mateus Nogueira: ¡Bien! Si no son hombres, no serán prójimos. Porque solamente los hombres, y todos, malos y buenos, son prójimos. Todos los hombres son de la misma naturaleza, y todos pueden conocer a Dios y salvar su alma, y esto lo escuché decir a uno que era el prójimo. Está probado en el evangelio del samaritano, cuando Cristo Nuestro Señor dice que el prójimo es aquel que muestra misericordia.¹⁰⁶⁰

Gonçalo Álvares: Debéis de tener buena memoria, porque recordáis bien las cosas que escucháis. ¿Escuchasteis alguna vez una disputa entre los hermanos o hablar de esto, en lo que practicamos de la conversión de estos gentiles?

1060 Cita correspondiente a Lucas 10, 30-37.

Mateus Nogueira: Muchas veces, o casi siempre, se habla de esto entre mis hermanos y vos bien lo sabéis, pues sois de la casa. Cada uno habla de su oficio, y como no les queda otro que ir tras esta oveja perdida, siempre se ocupan de los impedimentos que encuentran para traerla.

Gonçalo Álvares: ¿Y qué más concluyen o deciden los que caminan en este oficio de las partes que encuentran en estos pueblos para llegar a nuestra santa fe?

Mateus Nogueira: Todos se remiten hacia Dios y deciden morir en su demanda, porque están obligados a hacerlo, tanto porque la obediencia lo manda, como porque no les queda nada más que hacer con estas personas. Algunos no tienen mucha esperanza aquí, viendo su rudeza y puesto que las cosas de la fe son delicadas y requieren de otros entendimientos y costumbres. Porque dicen que están en muy buena disposición para hacerse cristianos, tener muy buen entendimiento (que aunque esto por sí solo no sea suficiente para comprender las cosas de la fe, ayuda a hacerles comprender que no hay nada en él que esté en contra de la razón natural) del que carecen. Y de ahí se dice que quienes nacieron en la época de los apóstoles, cuando los hombres eran más sabios y de buena vida, más fácilmente llegaban al conocimiento de la verdad; y los mártires más se opusieron a los malos hábitos de los tiranos, que las razones que ninguno de ellos tenía contra lo que les predicaba; y que, debido a que estos gentiles no tienen razones y son muy viciosos, naturalmente tienen la puerta cerrada a la fe si Dios, por su misericordia, no se la abre.

Gonçalo Álvares: Parecen buenas razones esas, el recuerdo de las cosas de Dios. Dime, hermano, por el amor de Nuestro Señor, ¿no hay uno entre mis hermanos y padres que esté de parte de estos negros?

Mateus Nogueira: Todos, porque todos los desean convertir y están decididos a morir en su reclamo, como dije.

Gonçalo Álvares: No dudo que todo el mundo tenga esos deseos, pues es una cuestión de necesidad, pero desearía que hubiera alguien que nos hubiera dado

razones para que encendiéramos el fuego; y, para hablaros en nuestros términos, quisiéramos unos fuelles para avivar el fuego que se nos está extinguiendo.

Mateus Nogueira: No hace falta eso. Bastan nuestros padres para encender el fuego material, que nos quema a todos los que estamos involucrados en este negocio. Porque, como deben tener en el espíritu, solo destruyen razones y dan otras. Aunque a los fríos, como yo, no satisfacen.

Gonçalo Álvares: ¿Por qué?

Mateus Nogueira: Porque todas estas razones parecen no ser las más adecuadas, salvo que, cuando tengamos que trabajar con estas personas, sea con mucho fervor. Lo que nos conviene a todos, porque, según la caridad con la que trabajemos en la viña del Señor, él nos pagará cuando llame a los trabajadores por la tarde para pagarles sus jornales, que ya sabéis que solamente se dan, no según el trabajo y el tiempo, sino según el fervor, el amor y la diligencia que se pone en la obra.¹⁰⁶¹

Gonçalo Álvares: No hablemos como un herrero.

Mateus Nogueira: No sé cómo hablo, hablo como me sale de la boca. Si está mal, perdonadme, que nadie está obligado a más de lo que tiene y sabe.

Gonçalo Álvares: ¡Dejémoslo! ¿Soy tan descuidado que pronto olvido que estáis esperando, a que os alaben, como hilo caliente cuando lo baten! Me abstendré de daros más martillazos, para no quemarme. Por el amor de Dios, decidme algunas de las razones que dan los padres para que estos gentiles se conviertan en cristianos; que algunos han acordado que trabajamos en vano al menos hasta que los gentiles no estén suficientemente dominados y tomen la fe con temor.

Mateus Nogueira: ¿Y de qué les serviría ser cristianos por fuerza y gentiles en vida, costumbres y voluntad?

Gonçalo Álvares: A los padres, los que tienen esta opinión, les dicen que poco; pero los hijos, los nietos y de ahí para delante podrían serlo, y parece que tienen razón.

1061 Mateo: 20, 1-16.

Mateus Nogueira: Y para mí, esta me pareció siempre una manera muy buena y mejor, si Dios hiciese camino de los demás. No hablemos de sus secretos, potencia y sabiduría, que no se necesitan consejeros, pero humanamente, hablando como hombres, esta parece la mejor y más segura forma.

Gonçalo Álvares: Pero las razones de los padres, si las recordáis, quisiera escucharlas. Porque las que señalé al principio, no sé cómo pero se desvanecen...

Mateus Nogueira: Mira, hermano, la caridad funde y funde todo, como el hierro con fuego muy duro se ablanda y se hace masa.

Gonçalo Álvares: En esto me parece que no tienes razón, porque la caridad no puede quitar la verdad, y además, que las razones pertenecen al entendimiento y la caridad a la voluntad, que son cosas diferentes. Como el fuego no quita el hierro, sino la escoria, y no consume el hierro limpio y puro: si las razones son buenas, la caridad no será contra ellas, porque sería contra la verdad; y así no habría caridad sino constancia.

Mateus Nogueira: Me parece que esto es cierto, y que donde hay mucho celo, a veces habrá una ceguera de las razones o poco uso de ellas, que es lo que cada día se ve en muchos aficionados a una cosa.

Gonçalo Álvares: ¿Y no es tan malo?

Mateus Nogueira: ¡No sé ahora qué tan malo será! Me parece que escuché que San Pablo no aprobaba todo lo que se hacía con buen celo, y que daba testimonio de algo del celo, aunque fuera bueno, la circunstancia necesaria, que es saber si está de acuerdo con la voluntad de Dios, porque esta es la regla que mide todas las obras, y tanto van rectas y buenas como se ajustan a ella, y tanto se desvían de la bondad como se desvían de ella.¹⁰⁶²

Gonçalo Álvares: Parece muy correcto que esto sea muy cierto. Según esto, no fue bueno por el rey Don Manuel hacer cristianos a los judíos después de la matanza, aunque la mayoría dijera que sí; pero los tomó como los portales llenos de sangre, que

1062 Corintios I.

derramaron los ministros del diablo percusivo, quienes, por la justicia de Dios, les hirieron, incitados por dos frailes dominicos, quienes luego murieron en Oporto por orden del dicho Rey. Pagó un mal por otro, como es costumbre en el mundo, permitiendo y ocultando al Señor hasta el día en que revele a todas nuestras obras lo que fueron. Y el rey Sisebuto de Aragónno está condenado en los cánones sagrados por el celo con el que, contra la voluntad de los padres judíos, obligó en su reino a bautizar a sus hijos; pero el fin no es alabado. Por tanto, no se hará todo lo que se ve bien, sino lo que es realmente bueno.¹⁰⁶³

Mateus Nogueira: ¿Y cómo sabrá siempre un hombre qué debe hacer bien, cuando es un hombre ignorante y débil, si los reyes con sus consejeros no lo hacen bien?

Gonçalo Álvares: Dejándose aconsejar por Dios y con hombres desapasionados y de buena conciencia.

Mateus Nogueira: ¿Y dónde se hallan esos? Se suele coincidir en que no se encuentran más que insensibles y fríos, como yo, que por salvarse no quieren dejar el nido, sin recordar cuánto le costaron las almas a Cristo, y estos tales parece que no pueden asesorar bien sobre asuntos similares.

Gonçalo Álvares: En ausencia de otros, que tengan celo y conocimiento, todavía les aconsejaría, porque en algún momento el Espíritu Santo habló, y yo aconsejo a un profeta, aunque no muy virtuoso, por el bien de la gente que ama; y si quiere hacerles el bien, como cree que hace, porque nada de lo que ha hecho odia, aunque si lo que hacemos nos aconsejará con el mal lo que se debe hacer.¹⁰⁶⁴ Pero me agradecería escuchar vuestras razones, las que habéis escuchado a los padres para animarnos a trabajar con ellos, y las que son contrarias a las que dimos al principio.

Mateus Nogueira: Ya que estáis tan unido a mí, y parezco estar deseoso de saber la verdad de este asunto, creo que os tengo agotado, os diré cuantas veces me estoy

1063El *Diálogo* en este caso alude a la matanza de judíos acaecida en Lisboa el 19 de abril de 1506 como consecuencia de un motín popular. Por su parte, Sisebuto no fue rey de Aragón, sino que fue un rey visigodo a comienzos del siglo VII.

1064 Se refiere el jesuita al profeta Balaam. Alusión bíblica a Números 22.

ocupando de martillar en ese duro hierro y lo que tengo por escuchado de mis padres muchas veces. Nos parece que Cristo, que nos escucha, podría decir: ¡Oh necios y tardíos de corazón para creer! Me estoy imaginando que todas las almas de los hombres son una y todas de metal, hechas a imagen y semejanza de Dios, y todas capaces de gloria y creadas para él; y el alma del Papa es tan buena ante Dios por naturaleza como el alma de tu esclavo Papaná.¹⁰⁶⁵

Gonçalo Álvares: ¿Estos tienen almas como nosotros?

Mateus Nogueira: Eso está claro, ya que el alma tiene tres potencias, entendimiento, memoria, voluntad, que todos tenemos. Pensé que ya eras maestro en Israel, ¡y no lo sabes! Parece que las teologías, que me dijiste arriba, eran falsificaciones del padre Brás Lourenço, y no tuyas.¹⁰⁶⁶ Quiero desengañarte mi hermano Gonçalo Álvares: qué mal entendimiento tienes para comprender lo que yo quería decirte, como estos gentiles para entender las cosas de nuestra fe.¹⁰⁶⁷

Gonçalo Álvares: Tienes mucha razón, y no mucho, porque camino en el agua con manatíes y trato con el brasil en la selva.¹⁰⁶⁸ ¡No hace mucho frío! Y siempre caminas con el fuego por eso te calientas. Pero no dejéis de seguir adelante, porque una de las obras de misericordia es enseñar al ignorante.

Mateus Nogueira: Pues tened cuidado. Después de que nuestro padre Adán pecó, como dice el salmista, no conociendo la honra que tenía, se volvió semejante bestia, de modo que todos, como portugueses, castellanos, tamoios, aimurés, se volvieron como bestias por naturaleza corrupta.¹⁰⁶⁹ Y en esto somos todos iguales, ni la naturaleza ha prescindido más de una generación que de otra, ya que en particular da mejor comprensión a una que a otra. Hagamos enseguida del hierro todo uno, frío y

1065 Cita a Lucas 24, 25. Y Papaná presumiblemente fue un indio que vivía en la capitanía de Espíritu Santo.

1066 Cita de Juan 3, 10 sobre las palabras proferidas por Jesús a Nicodemo.

1067 Brás Lourenço, jesuita llegado en 1553 y misionero en Espíritu Santo.

1068 Brasil aquí hace referencia a los pueblos nativos.

1069 Salmos 48. Sobre los indios tamoios, hay que recordar que eran los habitantes de Río de Janeiro y aliados de los franceses. Mientras que los aimorés moraban en Bahía, aunque eran pertenecientes a la parte tapuia de las sociedades indígenas de Brasil.

sin virtud, sin poder volverse a nada, pero metido en la fragua, el fuego hace que parezca más fuego que hierro; así todas las almas, sin la gracia y la caridad de Dios, son hierro frío en vano, pero cuanto más se calienta en el fuego, más haces con él lo que quieres. Y se puede ver en uno, que está en pecado mortal, fuera de la gracia de Dios, que no sirve de nada en las cosas que tocan a Dios, no puede orar, no puede estar en la Iglesia, todo lo espiritual tiene fastidio, hasta no tiene voluntad para no hacer nada bueno; y si lo hace por temor, por obediencia o por vergüenza, es tan triste y tan perezosamente, que no vale nada, porque escrito está que el dador recibe con alegría a Dios.¹⁰⁷⁰

Gonçalo Álvares: Eso lo entiendo bien, porque lo vi en mí antes de casarme, que caminaba en pecados; e incluso ahora es bueno para Dios que no haya mucho de eso.

Mateus Nogueira: ¿Pues qué diré yo que he envejecido en ellos, y que hablo como hombre que lo sufrió?

Gonçalo Álvares: Porque si es así, que todos tenemos un alma y una bestialidad naturalmente, y sin gracia todos somos uno: ¿Por qué veo estos negros ser tan bestiales, y todas las demás generaciones, como los romanos y los griegos y los judíos, ser tan discretos e inteligentes?

Mateus Nogueira: Esta es una buena pregunta, pero la respuesta es más evidente. Todas las generaciones también tuvieron sus bestialidades. Adoraban piedras y palos, de los hombres hacían dioses, se creía en el mérito de las hechicerías del diablo. Otros adoraban bueyes y vacas, y otros adoraban ratas y otras inmundicias como dioses. Y los judíos, que eran gentes de más razón que vivían en el mundo y que tenían en cuenta a Dios y que tenían las Escrituras desde el principio del mundo, adoraban un becerro de metal y Dios no podía permitir que ellos no adoraran a los ídolos y sacrificaran los suyos a ellos, sus propios hijos, sin mirar las muchas maravillas que Dios había hecho por ellos, sacándolos del cautiverio de Faraón. ¿No

1070 Cita de Corintios II.

te parecen tan bestiales los moros a los que Mahoma, después de ser cristianos, convirtió a su secta bestial?¹⁰⁷¹

Si queréis comparar cosa con cosa, ceguera con ceguera, bestialidad con bestialidad, todo hallaréis de la misma misma mano, que proceden de semejantes cegueras. Los moros creen en Mahoma, que es muy vicioso y torpe: y pone su bienaventuranza en los placeres de la carne y en los vicios; y estos dan crédito a un hechicero, que pone su dicha en la venganza de sus enemigos y en su valentía y en tener muchas mujeres. Los romanos, los griegos y todos los demás gentiles pintaban y todavía tenían por dios a un ídolo, a una vaca, un gallo; estos creen que hay un dios y dicen que es el trueno, porque es algo que les da más miedo, y en eso tienen más razón que los que adoran a las ranas o los gallos. De modo que si me comparas error por error, ceguera por ceguera, encontrareis que es todo mentira, que viene del padre de la mentira, mentiroso desde el principio del mundo.¹⁰⁷²

Gonçalo Álvares: Bueno, estoy de acuerdo con eso. Pero como los demás son todos más educados, saben leer, escribir, tratarse limpiamente, sabían filosofía, inventaron las ciencias, que ahora hay: ¿y estos nunca han sabido más que andar desnudos y hacer una flecha? Lo que denota que hay un entendimiento distinto en ambos.

Mateus Nogueira: No es esa razón del hombre que ha estado recogiendo brasil en la selva, pero estad atento y lo entenderéis. El hecho de que los romanos y otros gentiles tuvieran más policía que estos no se debió naturalmente a tener una mejor comprensión, sino a tener una mejor educación y una mejor educación política. Y creo que lo veréis claramente, porque tratáis con ellos y veis que en las cosas de su deber y en lo que tratéis, tienen sutilezas tan finas, inventos tan sutiles y palabras tan discretas como todas, y los padres lo viven cada día con sus hijos, a quienes creen que son tan bien entendidos, que muchos se aprovechan de los hijos de los cristianos.

1071 Mafamede como corrupción del vocablo Mahoma, profeta del islam.

1072 Cita a Juan 8, 44-45.

Gonçalo Álvares: ¿ Pues cómo estos tuvieron una crianza peor que los demás, y cómo no les dio la naturaleza la misma policía que les dio a los demás?

Mateus Nogueira: Eso le puedo decir claramente, diciendo la verdad, que les llegó por la maldición de sus abuelos, porque creemos que son descendientes de Cam, hijo de Noé, quien descubrió las vergüenzas de su padre borracho, y en una maldición, y por tanto, quedaron desnudos y tienen otras miserias más.¹⁰⁷³ Para los otros gentiles, que eran descendientes de Sem y Jafet, fue la razón, ya que eran hijos de bendición, y tuvieron alguna ventaja más. Y, sin embargo, toda esta forma de personas, una y otra vez, en lo que crean, tienen un alma y un entendimiento. Y lo prueba la Escritura, porque pronto los dos primeros hermanos del mundo, uno siguió unas costumbres y el otro otras.¹⁰⁷⁴ Isaac e Ismael eran hermanos, pero Isaac era más político que Ismael, que caminaba por la espesura. Un hombre tiene dos hijos de igual entendimiento, uno criado en el pueblo y el otro en la ciudad; el de la aldea empleó su entendimiento en hacer un arado y otras cosas de la aldea, el de la ciudad en ser cortesano y político: lo cierto es que, aunque tienen una crianza diversa, ambos tienen una comprensión natural ejercida según su crianza.¹⁰⁷⁵ Y lo que decís de las ciencias, que los filósofos encontraron que denota que hay una gran comprensión, esto no fue un beneficio general de todos los humanos dado por la naturaleza, sino que fue una gracia especial otorgada por Dios, no a todos los romanos ni a todos los gentiles, sino a uno o dos, o para unos pocos, para el beneficio y la belleza de todo el universo. Pero que estos, por no tener esa policía, son menos comprensivos para recibir la fe, que los demás que la tienen, no me probaréis ni todas las razones antes mencionadas; más bien, demuestro cuán se aprovecha esta policía por un lado, tantos daña por el otro, y cómo su sencillez entorpece por un lado, ayuda por otro. Que Dios vea esto y lo juzgue. Quien escuche la experiencia desde los inicios de la Iglesia, que también la juzgue, y vea que se ha perdido más por exceso y soberbia comprensión que por simplicidad y sabiduría. Es

1073 Citas a Génesis 9, 18-27.

1074 Citas a Génesis 4, 2, sobre Abel y Caín, uno pastor y el otro labriego.

1075 Citas a Génesis 16, 11, y 17, 19.

más fácil convertir a un ignorante que a uno malicioso y soberbio. La principal guerra que tuvo la Iglesia, fueron demasiados saberes: de aquí vinieron los herejes y los que fueron más duros y persistentes; de aquí fluyó la pertinacia de los judíos que, aunque no estaban convencidos por sus propias Escrituras, nunca quisieron entregarse a la fe; de aquí vino san Pablo para decir: predicamos a Jesucristo crucificado, a los judíos escandalosos y pueblos ignorantes. Dime, hermano mío, ¿Qué será más fácil de hacer? ¿Hacer creer a uno de estos, tan crédulos, que murió nuestro Dios o un judío, que esperaba al poderoso Mesías y Señor de todo el mundo?¹⁰⁷⁶

Gonçalo Álvares: Con más dificultad para un judío, pero tan pronto como tuviera en cuenta, se volvería más constante, como lo fueron muchos que pronto dieron la vida por ello.

Mateus Nogueira: Os digo lo mismo. Mientras se pongan de acuerdo, harán lo mismo. Dadme que entre en ellos la fe en sus corazones, que será lo mismo de uno que con el otro, y el tiempo, el trabajo y la diligencia, que es necesario para convencer a un judío o un filósofo, si gastas tanto en adoctrinamiento nuevamente en uno de estos, más fácil es su conversión de corazón, pues Dios da igual gracia a ambos. Y la razón es clara, porque como las cosas más esenciales de nuestra fe, como son la Santísima Trinidad, y que Dios se encarnó hombre, y los misterios de los sacramentos, no se pueden probar por la razón demostrativa, pero por el contrario muchos son sobre todo razones humanas. La razón es que está claro que será más difícil creer para un filósofo, que todo lo basa en sutilezas de la razón, que no a alguien, que crea muchas menos cosas.

Gonçalo Álvares: Es verdad. Porque si les habláis de la muerte, piensan que los podéis matar, y morirán de la imaginación por lo mucho y excesivo que creen; y creen que el mijo ha de ir al campo y otras cosas semejantes, que sus hechiceros les meten en la cabeza. Pero incluso eso no es suficiente, porque llevo mucho tiempo en la tierra

1076 Cita concerniente a Corintios 1, 23.

y he hablado mucho de Dios a petición de los padres, y nunca he visto a nadie tener tanta fe hasta el punto que moriría por ello si fuera necesario.

Mateus Nogueira: Si me dais permiso, os lo diría.

Gonçalo Álvares: Di, hermano mío, os lo perdono.

Mateus Nogueira: Me parece que, por fácil que fuera convertirlos, no se convertirían en la forma en que tú les dices, ni en la que los padres les dicen. Y por eso escuchadme atentamente. Sabrás cómo el oficio de convertir almas es el más grande de todos en la tierra y por lo tanto requiere un estado de perfección más alto que cualquier otro.

Gonçalo Álvares: ¿Qué requiere? ¿No basta con dominar la lengua y saber decirlo?

Mateus Nogueira: Se necesita mucho más. Mira lo que tenía uno de los apóstoles de Cristo, que convirtió al mundo, y por allí os regiréis. Al principio tenían mucho espíritu, tanto que ardían desde dentro del fuego del Espíritu Santo, porque si no, ¿cómo se puede prender fuego divino en el corazón de un gentil que ya tiene su propia satisfacción? Hay que tener mucha fe, confiar mucho en Dios y desconfiar mucho de uno mismo; debe tener la gracia de hablar muy bien la lengua; ha de tener la virtud para obrar milagros cuando los hace, y muchas otras gracias que tenían los que convertían a la gente, y sin esto no he oído que nadie se haya convertido. ¿Y queríais convertir sin nada de esto, y que por la gracia todos pronto puedan ser santos? Ese sería el mayor milagro del mundo. E incluso si sois conocedor de los idiomas y sabéis hablarlos bien, no me negarás que si alguien no te habla a gusto, pronto pierdes la paciencia y dices que nunca serás bueno. No tenéis ninguna razón para daros crédito por vuestras palabras, porque ayer le pedíais a su hijo como esclavo y otro día queríais engañarlos. Y tienen razón en temer que queríais engañarlos, porque esto es lo que los malos cristianos comúnmente han hecho con ellos.

Gonçalo Álvares: Eso es verdad. Pero, ¿por qué no creen a los padres que les hablan con tanto amor?

Mateus Nogueira: Porque hasta ahora los indios no han visto diferencias entre los padres y otros cristianos. Que esta sea la conclusión inmediata. Si Santiago, viajando por toda España y hablando muy bien la lengua y teniendo una gran caridad, y realizando muchos milagros, no convirtió a más de nueve discípulos; queréis que los padres, sin hacer milagros, sin conocer su idioma, sin llegar a un acuerdo con ellos, creyéndose apóstoles pero con poca confianza y fe en Dios, y con poca caridad, ¿logren que sean inmediatamente buenos cristianos? Sin embargo, para haceros caso os diré que ya hemos visto indios de esta tierra con signos muy claros de tener verdadera fe en el corazón; y lo demostraron con el trabajo, no solo en los niños que criamos con nosotros, sino también en los demás mayores de reciente conversión.

¿Quién en la Capitanía de San Vicente, que es la tierra donde los indios eran maltratados más que en otra parte del Brasil, vio la gloriosa muerte de Pero Lopes? ¿Quién vio sus lágrimas, su abrazo amoroso de los hermanos y padres? ¡Diga quien vio tan viva la virtud de su esposa, cuán fuera de las costumbres que tenía antes, cuán honesta viuda y cuán cristianamente vive, tanto que a todos les pareció digna de darle los sagrados sacramentos! ¿y qué puedo decir de sus dos hijas, cuál de ellas es una mejor cristiana?¹⁰⁷⁷ ¿Qué puedo decir de la fe del gran anciano Caiubi, que dejó su aldea y sus huertos y vino a morir de hambre en Piratiniga por amor, cuya vida, costumbre y obediencia muestran claramente la fe de su corazón? ¿Quién vio venir a Fernão Correia de tan lejos, con fervor de fe, venir a pedir el bautismo y después de recibirlo llevárselo nuestro Señor! Y muchos otros de la villa, que aunque algunos no abandonan la vida viciosa, a causa de otros malos cristianos que ellos ven, todavía se cree que tienen fe, porque el principal pecado y que les resulta más extraño, lo abandonaron, que es matar en el campo de batalla y comer carne humana. ¿Quién no sabe que yendo a la guerra estos toman a los opuestos, los matan y los entierran? Y para animarte, también te diré que vi en Maniçoba, donde se mataban unos indios carijós, otro indio, que caminaba con los padres, ofreciéndose con gran fervor y

¹⁰⁷⁷ No resulta extraña la alabanza Nóbrega, al fin y al cabo el área vicentina era la más apta según los testimonios jesuita para la conversión mediante la misión.

lágrimas a morir por la fe, sólo porque aquellos cristianos murieron. Y muchos otros casos particulares que suceden todos los días, que sería largo para contar.¹⁰⁷⁸ Porque, entre tan pocos tal fruto se va a cosechar pronto, y con tan débiles obreros: ¿cómo es posible si Nuestro Señor envía buenos obreros a su viña, con las partes necesarias, que no se coseche mucho fruto? Ciertamente pienso que si os encontráis en la época de los mártires y veis esas carnicerías de esos infieles, que no fueron suficientes tantos milagros y maravillas para ablandarlos ni tan buena predicación y razones, vosotros y yo diríamos: ¡estos nunca han de ser buenos! En fin, digo: ¡Sobran razones! Que el negocio de convertir es principalmente de Dios. Y nadie conoce a Jesucristo sino su Padre quien lo creó;¹⁰⁷⁹ y cuando quiere convierte los hijos de Israel en piedras,¹⁰⁸⁰ así como nadie puede salvarse ni tener su gracia.¹⁰⁸¹

Gonçalo Álvares: Todo esto es de parte de Dios, pero de parte de los gentiles, aparejarse también es necesario, porque he oído que San Agustín dice: «Dios, que me hizo sin mí, no me salvará sin mí».¹⁰⁸²

Mateus Nogueira: De parte de los gentiles digo que ambos son hierro frío, y que cuando Dios quiera ponerlos en la fragua, se convertirán; harán por meterse al fuego incluso por detrás. El verdadero herrero, señor del hierro, sabe el porqué; pero tienen un aparejamiento tan malo de su parte como el de todas las demás generaciones.

Gonçalo Álvares: Esto deseo saber más claramente.

Mateus Nogueira: Cuantos más impedimentos tenga uno para la conversión, más diremos que está menos dispuesto; y cuanto menos maldad tenga Dios que perdonar, más dispuestos estarán.

Gonçalo Álvares: Adelante, demostradlo.

Mateus Nogueira: Decidme la maldad de uno de estos y la maldad de un filósofo romano. Uno de estos muy bestial, su dicha es matar y tener nombre, y esta es

1078 Maniçoba se encontraba en la actual zona de São paulo.

1079 Cita a Juan 6, 44.

1080 Citas a Mateo 3, 9, y Lucas 3, 8.

1081 Cita a Juan 15, 5.

1082 Cita a San Agustín del sermón 169.

su gloria por lo que más hacen. La ley natural no la guardan, porque se comen entre ellos; son muy lujuriosos, muy mentirosos, ninguna cosa aborrecen como mala y nadie alaba para bien; tienen crédito sus hechiceros; me daréis la razón en todo. Un filósofo es muy sabio, pero muy orgulloso, cree que su bondad reside en la fama, en los placeres, o en las victorias sobre sus enemigos; más malicioso que la verdad que Dios le enseñó, escondió, como dice San Pablo; no guardan la ley natural como la entienden; muy viciosos en el vicio contra natura, muy tiranos y amigos del señorío; demasiado codiciosos y demasiado temerosos de perder lo que tienen; adoran ídolos, les sacrifican sangre humana y son señores de todo tipo de maldad que no encontrarás en ellos; porque, según los padres que confiesan, en dos o tres de los mandamientos tienen que ver con ellos; viven entre sí muy amigablemente, como está claro. ¿Por cuál te parece el peñasco más grande para deshacer?¹⁰⁸³

Gonçalo Álvares: En el ganado malo no hay que escoger. Sin embargo, quería que respondieras las razones de arriba de manera más clara.

Mateus Nogueira: Por lo dicho, bien clara es la respuesta.

1083 Cita a Romanos I, 18-23.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Acosta, José de. *De Procuranda Indorum salute*, Corpus hispanorum de pace, 23-24. Madrid: CSIC, 1984.

Acosta, José de, Fermín del Pino Díaz (ed.). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

Alarcón y Mendoza, Juan Ruiz de, y Lola Josa (ed.). *La verdad sospechosa*. Würzburg; Madrid: More Than Books, 2020.

Anchieta, José de. *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. Em Coimbra: António de Mariz, 1595.

Anchieta, José de, y Armando Cardoso (ed.). *Poemas eucarísticos e outros = de Eucaristia et aliis: poemata varia*. Obras completas 2. São Paulo: Loyola, 1975.

Anchieta, José de, y Armando Cardoso (ed.). *Teatro de Anchieta*. Obras completas 3. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

Anchieta, de Anchieta, y Armando Cardoso (ed.). *Lírica portuguesa e tupi*. Obras completas 5. São Paulo: Loyola, 1984.

Anchieta, de Anchieta, y Armando Cardoso (ed.). *Lírica espanhola*. São Paulo: Loyola, 1984.

Anchieta, José de, y Hélio Abranches Viotti (ed.). *Cartas: correspondência ativa e passiva*. 2a ed. Obras completas 6. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

Anchieta, José de, y Armando Cardoso (ed.). *De Gestis Mendi de Saa: poema épico: obras completas*. Obras completas 1. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

Anchieta, José de, y Hélio Abranches Viotti (ed.). *Sermões*. Obras completas 7. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

Anchieta, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Coleção Reconquista do Brasil. 2a. Série 149. Belo Horizonte: Edições Itatiaia Limitada; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo 1988.

Anchieta, José de, y Armando Cardoso (ed.). *Diálogo da fé*. Obras completas 8. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

Anchieta, de Anchieta, Cardoso, Armando (ed.). *Poema de Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus*. Obras completas 4. São Paulo: Loyola, 1988.

Anchieta, José de, y Abranches Viotti Viotti (ed.). *Textos históricos*. Obras completas 9. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

Anchieta, José de, y Carlos Drummond (ed.), y Armando Cardoso (ed.). *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. Obras completas 11. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

Anchieta, José de, y Armando Cardoso (ed.). *Doutrina Crista: Catecismo brasileiro*. Obras completas 10, t. 1. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

Anchieta, José de, y Armando Cardoso (ed.). *Doutrina Crista: Doutrina autógrafa e confessionário*. Obras completas 10, t. 2. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

Araújo, António de, et al. *Catecismo. Na lingua brasilica, no qual se contem a summa da doutrina christã*. Em Lisboa: por Pedro Crasbeeck, 1618.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Corpo Cronológico, Parte I, mc. 48.

Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990/1993; 1997/2001; 2006/2011/2022.

Aquino, Tomás de. *Tratado de la ley; Tratado de la justicia; Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, traducción y estudio introductorio por Carlos Ignacio González. 4ª ed. México: Porrúa, 1990.

Aquino, Tomás de, traducción de Ana Mallea, y estudio preliminar y notas de Celina Ana Lértora Mendoza. *Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles*. Colección de pensamiento medieval y renacentista 9. Pamplona, España: Universidad de Navarra, 2010.

Aquino, Tomás de, Pedro Roche Armas (trad.). *Exposición de la Política de Aristóteles (Sententia libri Politicorum)*. Ciudad de México: UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2019.

Bettendorff, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

Brásio, António. *Monumenta missionaria africana. Africa ocidental*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1958.

Caminha, Pêro Vaz de. *Carta del descubrimiento de Brasil*. Cuadernos del Acantilado 34. Barcelona: Acantilado, 2008.

Cardim, Fernão, y Ana Maria de Azevedo (ed.). *Tratados da terra e gente do Brasil*. 1a ed. Outras margens. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997.

Carta de Luís de Góes, escrita da vila de Santos a El-Rei D. João III, pedindo-lhe que socorresse urgentemente as capitanias e o litoral do Brasil, para que a coroa portuguesa não perdesse esta sua conquista americana, 1917. Vasconcelos, Ernesto de, Roque Gameiro, y Carlos Malheiro Dias. *História da colonização portuguesa do Brasil: edição monumental comemorativa do primeiro centenário da independência do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1924.

Carta del Rey D. João III para Martim Affonso de Souza quando passou ao Brasil, para povoar aquella Costa, en Ernesto de Vasconcelos, Roque Gameiro, y

Carlos Malheiro Dias, *História da colonização portuguesa do Brasil: edição monumental comemorativa do primeiro centenário da independência do Brasil* (Porto: Litografia Nacional, 1924).

Carta Régia pela qual Sua Majestade fez mercê a Mem de Sá de Governador Geral das Capitanias do Brasil, 23 de julho de 1556. En «Documentos relativos a Mem de Sá, Governador Geral do Brasil». En *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro XXVII*, dir. dr. Manuel Cícero Peregrino da Silva, 219-221. Rio de Janeiro, Oficina Tipográfica da Biblioteca Nacional, 1906.

Carta de Mem de Sá, governador do Brasil para El-Rei em que le da conta do que passou e passa lá..., 31 de marzo de 1560. En «Documentos relativos a Mem de Sá, Governador Geral do Brasil». En *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro XXVII*, dir. dr. Manuel Cícero Peregrino da Silva, 227-229. Rio de Janeiro, Oficina Tipográfica da Biblioteca Nacional, 1906.

Casas, Bartolomé de Las. *Obras completas: De único vocationis modo*. Madrid: Alianza, 1990.

Casas, Bartolomé de Las. *Obras completas: 10 tratados de 1552*. Madrid: Alianza, 1992.

Casas, Bartolomé de Las. *Obras completas: Historia de las Indias III*. Madrid: Alianza, 1994.

Castanheda, Fernão Lopes de, João de Barreira, y João Álvares. *História do descobrimento & conquista da Índia pelos portugueses*. Coimbra, 1552.

Caxa, Quirício, Rodrigues, Pero, y Hélio Abranches Viotti (ed.). *Primeiras biografias de José de Anchieta*. Obras completas 13. São Paulo: Edições Loyola, em convênio com a Vice-postulação da causa de canonização do Beato José de Anchieta, 1988.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía... vol. XXXI. Madrid: Imprenta de G. Hernández, 1864.

Dinis, António Joaquim Dias. *Monumenta Henricina. Volume IX*. Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1968.

Dinis, António Joaquim Dias. *Monumenta Henricina. Volume XI*. Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1971.

Dinis, António Joaquim Dias. *Monumenta Henricina. Volume XII*. Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1971.

Franco, Antonio. *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra em Portugal: na qual se contem as vidas, &*

sanctas mortes de muitos homens de grande virtude..., vol. 2. Évora: na Officina da Universidade, 1719.

Gândavo, Pêro de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil: história da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

González de Eslava, Fernán, Antonio Lorente Medina (ed.). *Coloquios espirituales y sacramentales*. Clásicos Hispanoamericanos (UNED) 10. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2023

Instrumentos dos serviços de Mem de Sá, de septiembre de 1570. En «Documentos relativos a Mem de Sá, Governador Geral do Brasil». En *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro XXVII*, dir. dr. Manuel Cícero Peregrino da Silva, 129-218. Rio de Janeiro, Oficina Tipográfica da Biblioteca Nacional, 1906.

La Biblia. Traducción Interconfesional (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Verbo Divino; Sociedad Bíblica, 2020).

Lainez, Diego. *Lainii monumenta: epistolae et acta patris Jacobi Lainii, secundi praepositi generalis Societatis Jesu, ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a patribus ejusdem societatis edita*. Vol. 8. Matriti: Typis G. Lopez del Horno, 1912.

Leite, Serafim. *Monumenta Brasiliae I*. Roma: Monumenta historica Societatis Iesu, 1956.

López de Gómara, Francisco. *Historia de las Indias (1552)*. Sources de la Casa de Velázquez 1. Madrid: Casa de Velázquez, 2021.

Loyola, Ignacio de. *Obras de San Ignacio de Loyola*, transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado. 6ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

Mendieta, fray Gerónimo de, Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Historia eclesiástica indiana*. México: Antigua librería, 1870.

Nóbrega, Manuel da, Serafim Leite (ed.). *Diálogo sobre a conversão do gentio*. IV Centenário da Fundação de São Paulo 1. Lisboa: Comissão do IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954.

Nóbrega, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega, Opera omnia*. Coimbra: Universidade, 1955.

Nóbrega, Manuel da, Paulo Roberto Dias Pereira (org.). *Obra completa: edição comemorativa 5º centenário de nascimento (1517-2017)*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Edições Loyola, 2017.

Pereira, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de situ orbis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

Pita, Sebastião da Rocha. *História da América portuguesa*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

Polo, Marco, y Rustichelo de Pisa. *El Libro de las maravillas*. Madrid: Cátedra, 2008.

Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades (1726-1739)* (Madrid: en la imprenta de Francisco del Hierro, 1726-1739).

Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548 Lisboa, AHU, código 112, fls. 1-9.

Rego, António da Silva. *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947.

Rodrigues, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal. t.1:v.2. A fundação da Província portuguesa, 1540-1560*. Pôrto: Apostolado da Imprensa, 1931.

Salvador, fray Vicente do. *História do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2010.

Solano, Francisco de. *Cedulario de tierras: compilación de legislación agraria colonial, 1497-1820*. 2a ed. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996.

Suess, Paulo. *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos-siglos XVI*. Quito: Abya Yala, 2002.

Telles, Baltasar. *Crônica da Companhia de Jesús na província de Portugal*. Lisboa: por Paulo Craesbeeck, 1645.

Teixeira, Antonio José. *Documentos para a historia dos Jesuitas en Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1899.

Vasconcelos, Simão de. *Vida do venerável Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus, taumaturgo do Novo Mundo, na Província do Brasil: Composta pelo P. Simão de Vasconcelos, da mesma Companhia, Lente de Prima na sagrada Teologia, Provincial que foi na mesma Província, natural da Cidade do Porto. Dedicada ao Coronel Francisco Gil d'Aravio*. Lisboa: Oficina de João da Costa, 1672.

Vasconcelos, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do mundo*. 2a ed. correcta e augmentada. Lisboa: em Casa do Editor A. J. Fernandes Lopes, 1865.

Vasconcelos, Simão de, Serafim Leite (prefacio). *Vida do venerável padre José de Anchieta*. Biblioteca popular brasileira 3. Rio de Janeiro: Ministerio da Educação e Saúde, Instituto Nacional do Livro, 1943.

Vieira, António, y José Eduardo Franco (dir.), y Pedro Calafate (dir.). *Cartas diplomáticas. Obra completa Padre António Vieira, T.1, v.1*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013.

Vieira, António, y José Eduardo Franco (dir.), y Pedro Calafate (dir.). *Sermão da sexagésima e sermões da quaresma. Obra completa Padre António Vieira*, T. 2, v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.

Vieira, António, y José Eduardo Franco (dir.), y Pedro Calafate (dir.). *Escritos sobre os índios. Obra completa Padre António Vieira*, T. 4, v. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.

Vitoria, Francisco de. *Relectio de indis: carta magna de los indios: 450 aniversario*. Corpus Hispanorum de Pace 27. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.

Vitoria, Francisco de. *Relectio de potestate civili: estudios sobre su filosofía política. edición crítica por Jesús Cordero Pando*. Corpus Hispanorum de Pace. Segunda serie 15. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

Zurara, Gomes Eanes de. *Crónica de Guiné; Segundo o ms de Paris, modernizada; introdução, notas novas, considerações e glossário de José de Bragança*. Biblioteca Histórica. Série Ultramarina. Porto: Livraria Civilização, 1973.

Fuentes secundarias

Abad Pérez, Antolín. *Los Franciscanos en América*. Iglesia Católica en el Nuevo Mundo 11. Madrid: MAPFRE, 1992.

Abreu, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1998.

Agnolin, Adone. *O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

Agnolin, Adone. «Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII». *Revista de História*, n.º 154 (2006): 71-118.

Agnolin, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2007.

Alden, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Alencastro, Luiz Felipe de, «A Economia Política dos Descobrimentos». En *A Descoberta do Homem e do Mundo*, org. Adauto Novaes, 193-207. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Alencastro, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Alonso Romo, Eduardo Javier. «Português e Castelhana no Brasil quinhentista à volta dos Jesuítas». *Revista de Indias* 65, n.º 234 (30 de agosto de 2005): 491-510.

Alonso Romo, Eduardo Javier. «Gaspar Barzeo: El hombre y sus escritos». *Archivum historicum Societatis Iesu* 77, n.º 153 (2008): 63-92.

Amaral, Ilídio do. *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos «Ngola» (ou de Angola) e a presença portuguesa de finais do século XV a meados do século XVI*. Lisboa: Ministério da Ciência e da Tecnologia, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.

Amorim, Maria. «A missão franciscana no estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmicas». Tesis doctoral, Universidade de Lisboa, 2011.

Aracil Varón, Beatriz. *El Teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Studi di letteratura ispano americana. Roma: Bulzoni, 1999.

Aranha, Paolo. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Politica e storia 15. Milano: FrancoAngeli, 2006.

Arenz, Karl-Heinz. «De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)». Tesis doctoral, Université Paris 4-Sorbonne, 2007.

Arenz, Karl Heinz. «“Sempre ajuntando o governo espiritual com o temporal”: os escritos programáticos da Missão do Maranhão (século XVII)». *Esboços: histórias em contextos globais* 30, n.º 53 (10 de julho de 2023): 49-67.

Arnaut de Toledo, César de Alencar, y Flávio Massami Martins Ruckstadter. «Estrutura e organização das *Constituições* dos jesuítas (1539-1540)». *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 24 (2002): 103-13.

Assunção, Paulo de. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas, 1549-1596*. Selo universidade; Historia 147. São Paulo: Annablume, 2001.

Assunção, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EdUSP, 2004.

Azevedo, Gabriela Soares de. «O avesso da costura: uma análise dos escritos de Gabriel Soares de Sousa (c.1540-1591)». Tesis doctoral, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

Azzi, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

Barata, Maria do Rosário Themudo. «Portugal e a Europa na Época Moderna». En *História de Portugal*, org. José Tengarrinha, 107-128. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP, 2000.

Barbosa, Maria de Fatima Medeiros. *As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.I. (1534 - 1597)*. Analecta Gregoriana. Roma: Ed. Pontificia Univ. Gregoriana, 2006.

Barreto, Luís Filipe. «A Herança dos Descobrimentos», s. f., 13.

Barreto, Luís Filipe. *Descobrimentos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

Barros, Amândio Jorge Morais. «Porto: a construção de um espaço marítimo nos alvares dos tempos modernos». Tesis doctoral, Universidade do Porto, 2004.

Barros, Maria Cândida D. M. «The Office of Lingua: A Portrait of the Religious Tupi Interpreter in Brazil in the Sixteenth Century¹». *Itinerario* 25, n.º 2 (julio de 2001): 110-140.

Barros, Maria Cândida Drumond Mendes. «Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI-XVII)». *Iberoromania: Revista dedicada a las lenguas y literaturas iberorrománicas de Europa y América*, n.º 57 (2003): 27-63.

Baschet, Jérôme. *La Civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*. Sección de obras de historia. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Belda Plans, Juan. «Hacia una noción crítica de la “Escuela de Salamanca”». *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* 31, n.º 2 (1999): 367-411.

Belda Plans, Juan. «Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural». *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 7, n.º 2 (2019): 333-437.

Bejarano Almadas, María de Lourdes. «Las bulas alejandrinas detonantes de la evangelización en el nuevo mundo». *Revista de El Colegio de San Luis*, n.º 12 (2016): 224-257.

Bentley, Jerry H., Sanjay Subrahmanyam, y Merry E. Wiesner-Hanks, eds. *The Cambridge World History: Volume 6: The Construction of a Global World, 1400–1800 CE*. Vol. 6. The Cambridge World History. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Beozzo, José Oscar. «O Diálogo da Conversão do Gentio. A evangelização entre a persuasão e a força». En *Congresso Internacional de História «Missiões Portuguesas e Encontro de Culturas – Actas*, Vol. II, editado por Universidade Católica

Portuguesa; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Fundação Evangelização e Culturas, 551-587. Braga: Barbosa & Xavier, 1993.

Berbara, Maria, y Karl A. E. Enenkel. *Portuguese Humanism and the Republic of Letters*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2011-2012.

Bergreen, Laurence. *Marco Polo: de Venecia a Xanadú*. Barcelona: Ariel, 2009.

Bernal, Antonio Miguel. *España, proyecto inacabado: los costes/beneficios del imperio*. Ambos mundos. Madrid: Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2005.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*, traducción de Diana Sánchez F. Sección de obras de historia. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del nuevo mundo*, traducción de María Antonia Neira Bigorra. 1a. ed. Sección de obras de historia. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Berardinelli, Cleonice. «Brasil e a função catequista do seu teatro». En Congreso Internacional Anchieta em Coimbra, *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, coord. Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 351-364 (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000).

Betrán Moya, José Luis. «Unus Non Sufficit Orbis: La Literatura Misional Jesuita Del Nuevo Mundo». *Historia Social*, n.º 65 (2009): 167-185.

Betrán Moya, José Luis. «El bonete y la pluma: la producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII». En *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, editado por José Luis Betrán, 23-76. Madrid: Silex, 2010.

Betrán Moya, José Luis. «¿La ilustre Compañía? Memoria y hagiografía a través de las vidas jesuitas de los padres Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade (1643-1667)». *Hispania: Revista española de historia* 74, n.º 248 (2014): 715-48.

Betrán Moya, José Luis. «“Como corderos entre lobos hambrientos”: La literatura misional jesuita en las fronteras amazónicas del virreinato peruano entre finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII». *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, n.º 13 (2014): 169-194.

Bireley, Robert. *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700*. London: Macmillan Education, 1999.

Bonciani, Rodrigo Faustini. «Guerra, domínio e soberania: experiências coloniais e império no Atlântico Sul, década de 1570». *Revista de Indias* 76, n.º 268 (30 de diciembre de 2016): 613-640.

Borges, Célia Maia. «A circulação e leitura das obras de Frei Luís de Granada nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica» *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, n.º 1 (2011): 77-90.

Borges, Pedro (dir.). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas: siglos XV-XIX*. Maior 37. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

Bortolanza, João. «Mitologia pagã em *De Gestis Mendi de Saa*». En Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, coord. Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 629-637 (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000).

Boxer, Charles R. *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*. Londres: Hutchinson and Co. (Publishers), 1977.

Boxer, Charles R. *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

Bragagnolo, Manuela. «Managing Legal Knowledge in Early Modern Times: Martín de Azpilcueta's Manual for Confessors and the Phenomenon of Epitomisation». En *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, editado por Thomas Duve y Otto Danwerth, 187-242. Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2020.

Brandão, Mário, y Manuel Lopes de Almeida. *A Universidade de Coimbra: esboço da sua história*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1937.

Braudel, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Madrid: Alianza, 1984.

Brewer, Keagan, ed. *Prester John: The Legend and Its Sources*. Crusade Texts in Translation. Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate, 2015.

Brockey, Liam Matthew. *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

Broggio, Paolo. *Evangelizzare il mondo: le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI - XVII)*. Roma: Carocci, 2004.

Brotton, Jerry. *The Renaissance Bazaar: from the Silk Road to Michelangelo*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Buescu, Ana Isabel. «A profecia que nos deu pátria: o milagre de Ourique na cultura portuguesa (séculos XV-XVIII)». En *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães. D. Afonso Henriques e a sua Época*, vol. III, editado por Câmara

Municipal de Guimarães, 197-211. Guimarães: Câmara Municipal e Universidade do Minho, 1997.

Buescu, Ana Isabel. *D. João III*. Vol. 15. Reis de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.

Burke, Peter. *The Fortunes of the Courtier: The European Reception of Castiglione's Cortegiano*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Burke, Peter. *Historia social del conocimiento: De Gutenberg a Diderot. Paidós orígenes 32*. Barcelona: Paidós, 2002.

Burrieza Sánchez, Javier. *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2007.

Cabral, Gustavo César Machado. «Jesuit Pragmatic Literature and Ecclesiastical Normativity in Portuguese America (16th–18th Centuries)». En *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, editado por Thomas Duve y Otto Danwerth, 151-186. Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2020.

Calafate, Pedro. *História do pensamento filosófico português: Renascimento e Contra-Reforma*. Lisboa: Caminho, 2001.

Calafate, Pedro (dir.). *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*. Vol. I: Sobre as matérias da Guerra e Paz. Coimbra: Edições Almedina, 2015.

Calafate, Pedro. *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (séculos XVI e XVII)*. Vol. II: Escritos sobre a justiça, o poder e a escravatura. Coimbra: Edições Almedina, 2015.

Calafate, Pedro. *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora: (século XVI)*. Vol. III: Da restituição: sobre a propriedade e a origem do poder civil. Coimbra: Edições Almedina, 2015.

Cantú, Francesca. «América y utopía en el siglo XVI». *Cuadernos de Historia Moderna*. Anejos, n.º 1 (2002): 45-64.

Carro, Venancio D. *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. 2a ed. Biblioteca de teólogos españoles 18. Salamanca: s.n., 1951.

Carvalho Jr., Roberto Zahluth de. «Dominar Homens Ferozes»: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757)». Tesis doctoral, Universidade Federal da Bahia, 2015.

Casalini, Cristiano. «Rise, Character, and Development of Jesuit Education: Teaching the World». En *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. Ines G. Županov, 153-176. Nueva York: Oxford University Press, 2019.

Castelnau-L'Estoile, Charlotte. *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des indiens au Brésil, 1580-1620*. Lisboa; Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

Castro, Aníbal Pinto de. «O discurso parenético de Anchieta». En Congreso Internacional Anchieta em Coimbra, *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, coord. Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 95-108 (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000).

Castro, Eduardo Batalha Viveiros de. *A Inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Cebreiros Álvarez, Eduardo. «La condición jurídica de los indios y el derecho común: un ejemplo del “favor protectionis”». En “*Panta rei*”: *Studi dedicati a Manlio Bellomo*, ed. Orazio Condorelli, 469-489. Roma, Il Cigno Edizioni, 2004.

Cervantes, Fernando. *El Diablo en el nuevo mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona: Herder, 1996.

Cervantes, Fernando, y Andrew Redden, eds. *Angels, Demons and the New World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Coelho, Antônio Borges. «Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro (séculos XV-XVI)». En *História de Portugal*, org. José Tengarrinha, 59-77. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP, 2000.

Coello de la Rosa, Alexandre. «Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540–1600)». *Colonial Latin American Review* 14, n.º 1 (junio de 2005): 55-81.

Coello de la Rosa, Alexandre. «¿Por qué no hubo campañas de extirpación de idolatrías en las Filipinas (siglo XVII)?» *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, n.º 33 (2019): s. n.

Coello de la Rosa, Alex, Giovani José da Silva, y Maria Cristina Bohn Martins. «Apresentação do dossiê: A Historiografia sobre as Missões Jesuíticas: a Escrita e o Tempo». *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História* 27 (2020): 1-4.

Coello de la Rosa, Alexandre, y Luis J. Abejez. «“Tú no eres quien yo espero”: colonización, resistencia y género en las islas Marianas (siglos xvi-xix)». *Mélanges de*

la Casa de Velázquez, n.º 52 (2022): 179-204.

Coello de la Rosa, Alexandre. «Y aun parece que la aversión pasó más allá de la muerte:: el arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, y su némesis, el virrey don García Hurtado de Mendoza (siglos XVI-XVII)». *Revista complutense de historia de América*, n.º 49 (2023): 145-165.

Congresso Internacional Anchieta em Coimbra. *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, coord. Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000.

Cortesão, Jaime. *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

Costa, João Paulo Oliveira e. «A diáspora missionária». En *História Religiosa de Portugal*, ed. Azevedo, Carlos Moreira. *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, 255-313. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

Costa, João Paulo Oliveira e. «A Formação do Aparelho Central da Administração Ultramarina no Século XV». En *Anais de História de Além-Mar*, dir. Artur Teodoro de Matos. 87-114. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2001.

Costa, João Paulo Oliveira e. «O Império português em meados do século XVI». En *Anais de História de Além-Mar*, dir. Artur Teodoro de Matos Matos, 87-121. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2002.

Costa, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I, 1469-1521: um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Temas e Debates, 2011.

Costa, João Paulo Oliveira E. *Mare Nostrum. Em busca de honra e riqueza*. Lisboa: Temas & Debates, 2013.

Costa, João Paulo Oliveira e, José Damião Rodrigues, y Pedro Aires Oliveira. *História da expansão e do Império português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.

Costa, João Paulo Oliveira e, y Vítor Luís Gaspar Rodrigues. *Construtores do império: da conquista de Ceuta à criação do governo-geral do Brasil*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2017.

Couto, Jorge. *A construção do Brasil: Ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos*. Cosmos História 11. Lisboa: Cosmos, 1997.

Cruz, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro. «Política e retórica: estratégias de conversão nas missões jesuítas do Mogol, Tibete e Bengala (XVI-XVIII)». Tesis doctoral, Universidade de São Paulo, 2014.

Cruz, Jo Ann Moran. *A Cultural History of Education in the Medieval Age*. Londres; Nueva York: Bloomsbury Publishing, 2023.

Cunha, Manuela Carneiro da. «Imagens de índios do Brasil: o século XVI». *Estudos Avançados* 4, n.º 10 (1 de diciembre de 1990): 91-110.

Cunill, Caroline. «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI». *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, n.º 9 (2011): 229-248.

Curtin, Philip D. *The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History*. 2.^a ed. Studies in Comparative World History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Daher, Andréa. «Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI». *Revista Brasileira de Educação*, n.º 08 (agosto de 1998): 31-43.

Dekker, Jeroen J. H. *A Cultural History of Education in the Renaissance*. Londres; Nueva York; Oxford; Nueva Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2020.

Delumeau, Jean. *La Confesión y el perdón: las dificultades de la confesión: siglos XIII a XVIII*, traducción de Mauro Armiño. Alianza universidad 712. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Dias, José Sebastião da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, 1969.

Dias, João José Alves, Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond, Braga, Paulo Drumond Braga. «A conjuntura». En *Nova história de Portugal*, dirs. Joel Serrão y António Henrique Rodrigo de Oliveira Marques, 689-761. Lisboa, Portugal: Ed. Presença, 1998.

Dias, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

Dias, José Sebastião da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, 1969.

Díaz Medina, Ana María. «Estructura demográfica y socio-profesional de Salamanca en 1561». *Salamanca: revista de estudios*, n.º 4 (1982): 69-100.

Disney, A. R. *A History of Portugal and the Portuguese Empire: From Beginnings to 1807: Volume 2: The Portuguese Empire*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Domingues, Ângela. *Portugal e Brasil: contactos, confrontos e encontros os primeiros anos da presença portuguesa no Novo Mundo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

Dominian, Helen G. *Apostle of Brazil: the biography of Padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)*. Nueva York: Exposition Press, 1958.

Doré, Andréa. «Cristãos na Índia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos». *Revista Brasileira de História* 22 (2002): 311-39.

Doré, Andréa. *Sitiados. Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo: Alameda, 2010.

Duarte Duarte, Luis Anselmo. *Ideales de la misión medieval en la conquista de América*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001.

Duve, Thomas. «La condición jurídica del indio y su consideración como persona miserabilis en el Derecho indiano». En *Un giudice e due leggi. Pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America*, editado por Mario G. Losano, 3-33. Milán: Giuffrè, 2004.

Duve Thomas, y Otto Danwerth (eds.). *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*. Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2020.

Duve, Thomas. «Literatura Normativa Pragmática e a Produção de Conhecimento Normativo nos Impérios Ibéricos do Início da Idade Moderna (Séculos XVI-XVII)». *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, n.º 42 (30 de abril de 2020): 3-44.

Duve, Thomas. «A Escola de Salamanca: um caso de produção global de conhecimento». *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, n.º 46 (1 de septiembre de 2021): 3-52.

Duve, Thomas, José Luis Egío, y Christiane Birr, eds. *The School of Salamanca: a case of global knowledge production*. Max Planck studies in global legal history of the Iberian worlds, volume 2. Leiden; Boston: Brill, 2021.

Ebert, Christopher. *Between empires: Brazilian sugar in the early Atlantic economy, 1550-1630*. The Atlantic World 16. Leiden; Boston: Brill, 2008.

Egío García, José Luis. «Matías De Paz and the Introduction of Thomism in the Asuntos De Indias». *Rechtsgeschichte-Legal History*, n.º 26 (2018): 236-262.

Egío García, José Luis. «Cuestiones prosaicas en géneros sacros: La teología sacramental y el pensamiento jurídico-político olvidado de la Escuela de Salamanca». *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 25, n.º 54 (2023): 441-465.

Ehalt, Rômulo da Silva. «Defesas jesuítas da escravidão voluntária no Japão e no Brasil». *Revista Brasileira de História* 39 (8 de abril de 2019): 87-107.

Eisenberg, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

Eisenberg, José. «A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno». *Análise social* 39, n.º 170 (2004): 7-35.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Traducido por Gabriela Ramos. *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Travaux de l'IFEA. Lima: Institut français d'études andines, 2003.

Fabre, Pierre Antoine. «The “First Fathers” of the Society of Jesus». En *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. Ines G. Županov, 3-22. Nueva York: Oxford University Press, 2019.

Faoro, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2012.

Faria, Patricia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

Farriss, Nancy M. *Tongues of fire: language and evangelization in Colonial Mexico*. New York: Oxford University Press, 2018.

Fernandes, Eunícia Barros Barcelos, y Agnes Alencar. «A Companhia de Jesus e o Breve de 1639: o propósito e o acontecimento». *História e Cultura* 3, n.º 2 (22 de septiembre de 2014): 43-62.

Fernández Álvarez, Manuel. «La demografía de Salamanca en el siglo XVI a través de los fondos parroquiales». En *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas, Vol. 3, 1975 (Metodología de la historia moderna: economía y demografía)*, 281-296. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 1975.

Fernández-Armesto, Felipe y Derek Wilson. *Reforma: o Cristianismo e o mundo 1500-2000*. Río de Janeiro: Record, 1997.

Fernández-Armesto, Felipe. *1492: el nacimiento de la modernidad*. 1ª ed. Barcelona: Debate, 2010.

Fernández-Armesto, Felipe. «A expansão portuguesa num contexto global». En *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*, eds. Francisco Bethencourt y Diogo Ramada Curto, 491-524. Lisboa: Edições 70, 2010.

Fernández-Armesto, Felipe. «The origins of the European Atlantic». En *Spain, Portugal and the Atlantic Frontier of Medieval Europe*, ed. José-D. João López-Portillo, 29-46. Abingdon y Nueva York: Routledge, 2016.

Fernández-Bollo, Eduardo. «Conciencia y valor en Martín de Azpilcueta: ¿un agustinismo práctico en la España del siglo xvi?». *Criticón*, n.º 118 (15 de julio de 2013): 57-69.

Ferreira, Tito Lívio. *Padre Manoel da Nóbrega, fundador de São Paulo*. São Paulo: Saraiva, 1957.

Ferreira Neto, Edgar Leite. *Notórios rebeldes*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2011.

Fleck, Eliane Cristina Deckmann. «José de Anchieta: um missionário entre a história e a glória dos altares». *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História* 41 (2010): 155-194.

Flores, Jorge. *Nas margens do Hindustão: o Estado da Índia e a expansão mogol ca. 1570-1640*. Série Investigação. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

Flores, Jorge. *Unwanted Neighbours: The Mughals, the Portuguese, and Their Frontier Zones*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2018.

Flynn, Dennis Owen. *World Silver and Monetary History in the 16th and 17th Centuries*. Collected Studies. Aldershot: Variorum, 1996.

Flynn, Dennis O., y Arturo Giráldez. «Cycles of Silver: Global Economic Unity through the Mid-Eighteenth Century». *Journal of World History* 13, n.º 2 (2002): 391-427.

Foltz, Richard. *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*. 2.ª ed. Palgrave Macmillan US, 2010.

Fonseca, Fernando Taveira da. «O Colégio das Artes e a Universidade». En Congreso Internacional Anchieta em Coimbra, *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, coord. Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 539-555. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000.

Fonseca, Fernando Taveira da. «As artes no Colégio e na Faculdade (Coimbra: 1535-1555)» *Revista de história das ideias*, n.º 32 (2011): 51-80.

Franco, José Eduardo. *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Lisboa: Gradiva, 2007.

François, Wim, y Violet Soen, eds. *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and beyond (1545-1700)*. Refo500 Academic Studies 35,1; 35,2; 35,3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

Frankopan, Peter. *El Corazón del mundo: una nueva historia universal*; traducción castellana de Luis Noriega. Serie mayo. Barcelona: Crítica, 2016.

Freitas, Camila Corrêa e Silva de. «A missão jesuítica como ação política: aldeamentos, legislação e conflitos na América portuguesa (séculos XVI-XVII)». *História e Cultura* 3, n.º 2 (22 de septiembre de 2014): 28-42.

Freitas, Camila Corrêa e Silva de. «Divulgar a biografia de um santo: os usos e as apropriações da figura de José de Anchieta no Brasil e na Europa (século XVII)». Tese de Doutorado: Universidade de São Paulo, 2017.

Garcia, José Luís Lima. «Ideologia e propaganda colonial no Estado Novo». Tesis doctoral, Universidade de Coimbra, 2012.

García Hernán, Enrique. *Ignacio de Loyola. Españoles eminentes*. Madrid: Taurus, 2013.

Gatti, Ágatha Francesconi. «Em defesa da expansão da cristandade: o Pe. Nuno da Cunha e os primórdios do embate entre Portugal e a Santa Sé, 1640-1669». *Tempos Históricos* 23, n.º 2 (2019): 202-237.

Gatti, Agatha Francesconi. «Domínios da Fé: políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português (Portugal e a Santa Sé, 1640-1715)». Tesis doctoral, Universidade de São Paulo, 2021.

Gatti. Ágatha Francesconi. «O Padroado régio português no Pós-Restauração. Justificativas e sentidos para os rumos de um Estado em reconfiguração». En *Cultura política e artes governar na época moderna. Séculos XVI-XVIII*, organizado por Ana Paula Torres Megiani y Marcella Miranda, 255-270. Porto: Editora Cravo, 2022.

Giucci, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o novo mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Godinho, Vitorino Magalhães. *Os Descubrimientos e a economia mundial*. Lisboa: Arcádia, 1963.

Godinho, Vitorino Magalhães. *A expansão quatrocentista portuguesa*. Lisboa: Dom Quixote, 2018.

Gomes, Sara Maria Costa Pinto. «Caminha no século XVI: estudo sócio-económico dos que ganham suas vidas sobre as agoas do mar». Tesis de maestría, Universidade do Porto, 2008.

González Luis, Francisco. *José de Anchieta: vida y obra*. La Laguna: Publicaciones del Excmo. Ayuntamiento de San Cristóbal de La Laguna, 1988.

González Luis, Francisco. *Actas del Congreso Internacional «IV Centenario de Anchieta»: Universidad de La Laguna (del 9 al 14 de junio de 1997)*. La Laguna: Concejalía de Cultura, 2004.

Gouveia, António Camões, David Sampaio Barbosa y José Pedro Paiva. *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa/ Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2014.

Gouvêa, Maria de Fátima Silva. «Poder político e administração na formação do complexo atlântico português, 1645-1808». En *O Antigo Regime nos trópicos: a*

dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVIII, orgs. João Luís Ribeiro Fragoso, Maria Fernanda Bicalho y Maria de Fátima Gouvêa, 285-315. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

Grass, Noa. «Imperial Silver Laundering: The Official Narrative on Gold Floral Silver and the Silverization of Ming State Finance». *Ming Studies* 2017, n.º 76 (3 de julio de 2017): 7-31.

«Groupe de recherches sur les missions ibériques modernes, Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558». *Mélanges de l'école française de Rome* 111, n.º 1 (1999): 277-344.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*. Sección de obras de historia. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Gruzinski, Serge. *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*. Sección de Obras de Historia. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Gruzinski, Serge. *El águila y el dragón: Desmesura europea y mundialización en el siglo XVI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

Hair, Paul Edward Hedley. «How the South was Won - and How Portuguese Discovery Began». En *Spain, Portugal and the Atlantic Frontier of Medieval Europe*, ed. José-D. João López-Portillo, 353-367. Abingdon y Nueva York: Routledge, 2016.

Hamashita, Takeshi. «The Tribute Trade System and Modern Asia». En *Japanese industrialization and the Asian economy*, eds. A.J.H. Latham y Heita Kawakatsu, 91-107. Londres y Nueva York: Routledge, 1994.

Hamashita, Takeshi, Mark Selden, y Linda Grove. *China, East Asia and the Global Economy: Regional and Historical Perspectives*. London: Routledge, 2008.

Hansen, João Adolfo. «O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega: 1549-1558». *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.º 38 (1 de julio de 1995): 87-119.

Hansen, João Adolfo. «A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro». En *A descoberta do homem e do mundo*, org. Adauto Novaes, 347-373. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Hansen, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Coleção educadores. Recife, PE: Editora Massangana, 2010.

Hansen, Valerie. *The Silk Road: A New History*. Nueva York: Oxford University Press, 2012.

Hendrix, Scott H. *Recultivating the vineyard: the Reformation agendas of Christianization*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004.

Hernandes, Paulo Romualdo. «A Companhia de Jesus no século XVI e o Brasil».

Revista HISTEDBR On-line 10, n.º 40 (2010): 222-44.

Hernández, Bernat. «“Por honrar toda la vida pasada con tan buen fin”. Los cargos de conciencia en la figura del anticonquistador». En *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)*, coordinado por Álvaro Baraibar Echeverría, Bernat Castany Prado, Bernat Hernández, y Mercedes Serna Arnáiz, 117-131. Nueva York: IDEA, 2013.

Hernández, Bernat. «Un sermón dominico en La Española de 1511 y sus contextos medievales y atlánticos». En *Fray Antonio de Montesino y su tiempo*, editado por Silke Jansen, y Irene M. Weiss, 71-97. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2017.

Hernández, Bernat, y Alejandro José López Ribao. «En torno a 1622. Iberoasia y Propaganda Fide». *Nuevas de Indias: Anuario del CEAC*, n.º 8 (2023): 5-13.

Herrero Salgado, Félix. *La oratoria sagrada española de los siglos XVI y XVII*. Monografías 65. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996.

Hespanha, António Manuel. «A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes». En *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, orgs. João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho, Maria de Fátima Gouvêa, 165-188. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

Hespanha, António. *Imbecillitas. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. Sao Paulo: Annablume, 2010.

Honor, André Cabral. «O envio dos carmelitas à América portuguesa em 1580: a carta de Frei João Cayado como diretriz de atuação». *Tempo* 20 (2014): 1-19.

Hsia, R. Po-chia. *El Mundo de la renovación católica, 1540-1770*, traducción de Sandra Chaparro Martínez; prefacio de Antonio Feros. Akal universitaria 303. Madrid: Akal, 2010.

Ibáñez Bonillo, Pablo. «La conquista portuguesa del estuario amazónico: identidad, guerra, frontera (1612-1654)». Tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, 2016.

Jackson, Peter. *The Mongols and the West, 1221-1410*. Harlow: Pearson Longman, 2005.

Jackson, Peter. *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*. Yale University Press, 2017.

Jáuregui, Carlos A. *Espectros y conjuras: asedios a la cuestión colonial. Parecos y australes: ensayos de cultura de la colonia* 25. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2020.

João, Maria Isabel. *Memória e império: comemorações em Portugal (1880-1960)*. Textos universitários de ciências sociais e humanas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Josa, Lola. «Servicio, que no dominio, o el gobierno en aquella edad de oro: la fuente filosófica de la tragedia “El Dueño de las estrellas” de Juan Ruiz de Alarcón». *Conceptos: revista de Investigación graciana*, n.º 4 (2007): 43-52.

Josa, Lola. «Música y logos: dos dramas en un acto en el teatro español del siglo XVII con algunos ejemplos de las principales obras del repertorio clásico». *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 11, n.º 1 (2023): 295-303.

Josa, Lola, y Mariano Lambea. «Notas para la edición de la zarzuela. Los cielos premian desdenes de Marcos de Lanuza, Conde de Clavijo, y compositor anónimo». *Diablotexto Digital* 7, n.º 0 (30 de junio de 2020): 54-64.

Kantorowicz, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey: Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal, 2012.

Kapp, Amanda Cieslak. «Reformas religiosas em Portugal do século XVI: protestantismo e humanismo erasmista nos autos da Inquisição». *Revista Escritas* 7, n.º 1 (2015): 211-229.

Kapp, Amanda Cieslak. «A “heresia luterana” em Portugal dos Quinhentos: ecos do humanismo e e das Reformas religiosas». *Temporalidades* 8, n.º 3 (2016): 23-46.

Kaufmann, Matthias, y Alexander Aichele, eds. *A companion to Luis de Molina*. Brill's companions to the Christian tradition, volume 50. Leiden; Boston: Brill, 2014.

Kedar, B. Z. *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*. Princeton: University Press, 1984.

Kedar, Benjamin Z., y Merry E. Wiesner-Hanks, eds. *The Cambridge World History: Volume 5: Expanding Webs of Exchange and Conflict, 500CE–1500CE*. Vol. 5. The Cambridge World History. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Lage, Lana. «As contituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil». En *A igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, Feitler, Bruno, y Evergton Sales Souza, eds. 147-177. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

Lara Cisneros, Gerardo (coord.). *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles: Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*. Historia Novohispana 101. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Editorial Colofón, 2016.

Leite, Serafim. *Historia da Companhia de Jesus no Brasil (Séc. XVI - O Estabelecimento)*. Lisboa; Rio de Janeiro: Livraria Portugalia; Civilização Brasileira, 1938.

Leite, Serafim. *Historia da Companhia de Jesus no Brasil (Séc. XVI - A Obra)*. Lisboa; Rio de Janeiro: Livraria Portugalia; Civilização Brasileira, 1938.

Leite, Serafim. *Artes e ofícios dos Jesuítas no Brasil, 1549-1760*. Lisboa: Edições Brotéria, 1953.

Leite, Serafim. *Novas páginas de história do Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1965.

Leturia, Pedro. «Un significativo documento de 1558 sobre las misiones de infieles de la Compañía de Jesús». *Archivum historicum Societatis Iesu* 8 (1939): 102-117.

Lisi, Francisco L. *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los Indígenas Americanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del Concilio celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Acta Salmanticensia. Estudios filológicos 233. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.

Lopes, António. D. «João III e Inácio de Loiola». *Brotéria* 134 (1992): 64-85.

Lopes, António. «A educação em Portugal de D. João III à expulsão dos Jesuítas em 1759». *Lusitania Sacra*, n.º 5 (1 de enero de 1993): 13-41.

López Ribao Alejandro. «Asia, tan lejos y tan cerca. La correspondencia del Maestro de la Orden de Predicadores fray Tomás Ripoll con la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas (1725-1747)». *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC* 5 (21 de diciembre de 2020): 32-89.

López Ribao, Alejandro José. «La construcción de una memoria dominicana en el siglo XVIII catalán: Estudio, transcripción y anotación de tres crónicas conventuales inéditas conservadas en el Archivum Generale Ordinis Praedicatorum (Roma)». *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, n.º 94 (2021): 189-227.

Lopez, Robert. *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950–1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Lopez, Robert S. *La Revolución comercial en la Europa medieval*; versión española de Pedro Balañá Abadía. Albir universal 8. Barcelona: El Albir, 1981.

Lyons, John D., ed. *The Oxford Handbook of the Baroque*. New York: Oxford University Press, 2019.

Luz, Guilherme Amaral. «Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuítas sobre a América quinhentista». *Topoi (Rio de Janeiro)* 4 (junio de 2003): 106-127.

Luz, Guilherme Amaral. «Pero de Magalhães Gandavo e a ética ultramarina portuguesa na Terra de Santa Cruz». *Revista História & Perspectivas* 1, n.º 3233 (2005): 67-90.

Magalhães, Leandro Henrique. «O Tomismo Tridentino como Marca da Ação Evangelizadora Jesuíta na América Portuguesa». *Antiguos jesuitas en Iberoamérica* 2, n.º 2 (16 de diciembre de 2014): 134-142.

Maldavsky, Aliocha. «Pedir las Indias: Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico». *Relaciones: Estudios de historia y sociedad* 33, n.º 132 (2012): 147-181.

Maldavsky, Aliocha. *Vocaciones inciertas misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Colección Universos americanos. Sevilla-Lima, CSIC-IFEA-Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012.

Manso, Maria de Deus Beites. «A Companhia de Jesus em Portugal. Identidade e historiografia». *Temas Americanistas*, n.º 44 (30 de diciembre de 2020): 264-292.

Marcocci, Giuseppe. *L'invenzione di un impero: politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*. Roma: Carocci, 2011.

Marcocci, Giuseppe. *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (séc. XV-XV)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

Marcocci, Giuseppe, y José Pedro Paiva. *História da inquisição Portuguesa, 1536-1821*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

Marcocci, Giuseppe. «Conscience and Empire: Politics and Moral Theology in the Early Modern Portuguese World». *Journal of Early Modern History* 18, n.º 5 (25 de julio de 2014): 473-494.

Marcocci, Giuseppe. «Catholic Missions and Native Subaltern Workers: Connected Micro-Histories of Labour from India and Brazil, ca. 1545–1560». En *Micro-Spatial Histories of Global Labour*, editado por Christian G. De Vito y Anne Gerritsen, 69-93. Cham: Springer International Publishing, 2018.

Marcocci, Giuseppe. «Iberian Explorations: The Construction of Global Empires (1450–1650)». En *The Iberian World, 1450-1820*, editado por Fernando Bouza, Pedro Cardim, y Antonio Feros Carrasco, 283-299. Abingdon: Routledge, 2019.

Marcos de Dios, Ángel. *Os portugueses na Universidade de Salamanca desde a Restauração até às reformas iluministas do Marquês de Pombal*. Salamanca: Luso-Española de Ediciones, 2001.

Marcos de Dios, Ángel. «Portugueses en la Universidad de Salamanca de la Edad Moderna». En *Historia de la Universidad de Salamanca, Vol. 3, Tomo 2, 2004 (Saberes y confluencias)*, págs. 101-1128, 1101-1128. Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.

Marcos de Dios, Ángel. *Portugueses na Universidade de Salamanca (1550-1580)*. Salamanca: Luso-Española de Ediciones, 2009.

Mariz de Moraes, José. *Nóbrega, o primeiro jesuita do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa nacional, 1940.

Marques, Alfredo Pinheiro. «A historiografia dos descobrimentos e expansão ultramarina portuguesa». *Revista de História das Ideias* 14 (1992): 439-58.

Marques, Armando de Jesus. *Portugal e a Universidade de Salamanca: participação dos escolares lusos no governo do Estudo: 1503-1512*. Temas científicos, literarios e históricos 30. Salamanca: Edic. de la Universidad, 1980.

Marques, Armando de Jesus. *Portugal e a Universidade de Salamanca: participação dos escolares lusos no governo do Estudo: 1503-1512*. Temas científicos, literarios e históricos 30. Salamanca: Edic. de la Universidad, 1980.

Marques, João Francisco. «Os Jesuítas confessores da Corte Portuguesa na época barroca (1550-1700)». *Revista da Faculdade de Letras. Historia* 12, n.º 1 (1995): 231-270.

Marques, José. *A fronteira do Minho, espaço de convivência galaico-minhota, na Idade Média*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.

Marrero Rodríguez, Manuela. «La enseñanza en Tenerife en la época de José de anchieta». En *Congresso Internacional Anchieta em Coimbra. Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, coord. Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 875-883. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000.

Martins, Pedro. «De Afonso Henriques a Vasco da Gama». *Língua-Lugar*, n.º 1 (2020): 44-64.

McGinness, Anne B. «Missionary movements and the expansion of Islam, Buddhism and Christianity, 1400–2000». En *Explorations in History and Globalization*, eds. Cátia Antunes, y Karwan Fatah-Black. Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, 2016.

McManus, Stuart M. «Jesuit Humanism and Indigenous-Language Philology in the Americas and Asia». En *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. Stuart M. McManus y Ines G. Županov, 736-758. Nueva York: Oxford University Press, 2019.

Medina, Miguel Ángel. *Los Dominicos en América*. Iglesia Católica en el Nuevo Mundo 1. Madrid: MAPFRE, 1992.

Mills, Kenneth. *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Mira Caballos, Esteban. «Aculturación a la inversa: la indianización de los conquistadores». En *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)*, coordinado por Álvaro

Baraibar Echeverria, Bernat Castany Prado, Bernat Hernández, y Mercedes Serna Arnáiz, 97-115. Nueva York: IDEA, 2013.

Monteiro, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Moorman, John. *A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517*. Oxford Books. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Morales Sarabia, Angélica, Cynthia Radding, y Jaime Marroquín Arredondo (coords.). *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*. México: Siglo XXI; Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.

Moran, J. F. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*. Londres; Nueva York: Routledge, 1993.

Moreno Jeria, Rodrigo y José J. Hernández Palomo. *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767 [Recurso electrónico]: cambios y permanencias*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 2010.

Mostaccio, Silvia. *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*. Farnham: Ashgate, 2014.

Moura Gabriele Rodrigues de. «A formação teológico-filosófica na Companhia de Jesus (séculos XVI e XVII)». *Revista Tempo de Conquista* 1 (2012): 1-20.

Muldoon, James. *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*. University of Pennsylvania Press, 1979.

Muldoon, James. *Empire and Order: The Concept of Empire, 800-1800*. Studies in Modern History. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press, 1999.

Nelles, Paul. «Chancillería en colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI». *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, n.º 13 (2014): 49-70.

Nelles, Paul. «Jesuit Letters». En *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. Ines G. Županov, 44-72. Nueva York: Oxford University Press, 2019.

Nemésio, Vitorino. *O Campo de São Paulo: A companhia de Jesus e o plano português do Brasil: 1528-1563*. 2. ed. IV Centenário do fundação de São Paulo 2. Lisboa: Comissão do IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954.

Newitt, M. «Formal and Informal Empire in the History of Portuguese Expansion». *Portuguese Studies* 17 (2001): 1-21.

Newitt, M. D. D. *A History of Portuguese Overseas Expansion: 1400-1668*. London: Routledge, 2005.

Núñez Pestano, Juan Ramón, Judit Gutiérrez de Armas, Domingo Antonio García Mesa, María Eugenia Monzón Perdomo, María Margarita Rodríguez González, Adolfo Arbelo García, David Corbella Guadalupe, Francisco Báez Hernández, Daniel Núñez González, Jonás Armas Núñez, Ana del Carmen Viña Brito, Antonio Marrero Alberto, Manuel Jesús Hernández González, Eduardo González Díaz, José Manuel Alonso López, Francisco Precioso Izquierdo, Sara Barrios Díaz, y Felipe Agustín Monzón Peñate. *La ruta de las haciendas: un recorrido por el paisaje cultural de las antiguas haciendas vitícolas del norte de Tenerife*. La Laguna: Servicio de Publicaciones. De la Universidad de La Laguna, 2022.

Oliveira, António de. «Coimbra, cidade, nos meados do século XV». En Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, coord. Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 139-176. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000.

O'Malley, John W. *The First Jesuits*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1993.

O'Malley, John W. *Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History*. Jesuit Studies. Leiden: Brill, 2013.

O'Neill, Charles E., Joaquín María Domínguez, Jesuit Historical Institute, y Universidad Pontificia de Comillas. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*. Roma: Institutum Historicum, S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.

Pacheco, Moreno Laborda. «The Santidade de Jaguaripe Revisited: Tupi Catholicism or Cannibalism?» *E-Journal of Portuguese History* 18, n.º 2 (2020): 1-21.

Paes, Maria Paula Dias Couto. «De Romatinas a Christianitas: o Humanismo à portuguesa e as visões sobre o reinado de Dom João III, O Piedoso». *Varia Historia* 23 (diciembre de 2007): 500-514.

Paiva, José Pedro. «A Igreja e o poder». En *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, dir. Carlos Moreira Azevedo, 135-185. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

Paiva, José Pedro. «Pastoral e evangelização». En *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, dir. Carlos Moreira Azevedo, 253-313. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

Paiva, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

Paiva, José Pedro. «“Trabalho mais para que não se pervertam os brancos do que para a conversão dos negros”»: Pedro Fernandes, bispo de Salvador da Bahia (1551-

1556), entre Paris, Lisboa, Goa, Cabo Verde e o Brasil». *Varia Historia* 37 (26 de febrero de 2021): 17-52.

Pagden, Anthony. *La Caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza América 17. Madrid: Alianza, 1988.

Pagden, Anthony. *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia: en los siglos XVI, XVII y XVIII*; traducción de M. Dolors Gallart Iglesias». *Historia, ciencia, sociedad* 260. Barcelona: Península, 1997.

Pagden, Anthony. «Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism». *Constellations* 7, n.º 1 (2000): 3-22.

Palomo, Federico. «“Disciplina christiana” Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna» *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1 de enero de 1997): 119-136.

Palomo del Barrio, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

Palomo, Federico. «Jesuit Interior Indias: Confession and Mapping of the Soul». En *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. Ines G. Županov, 105-127. Nueva York: Oxford University Press, 2019.

Paraíso, Maria Hilda Baqueiro. «De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII». *Revista de História*, n.º 129-131 (30 de diciembre de 1994): 179-208.

Paul, Jacques. *El cristianismo occidental en la Edad Media: siglos IV-XV*/ traducción de Júlia Climent. Història. València: Universitat de València, 2014.

Pearson, M. N. *The Portuguese in India*. The New Cambridge History of India. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Pécora, Alcir. *Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo, SP, Brasil: Edusp, 2001.

Pena González, Miguel Anxo. *Aproximación bibliográfica a la(s) “escuela(s) de Salamanca”*». Fuentes documentales (Universidad Pontificia de Salamanca) 2. Salamanca: Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.

Pena González, Miguel Anxo. «Francisco José de Jaca y la retórica de la predicación al servicio de la libertad de indios y negros». *Studia philologica valentina*, n.º 23 (2021): 103-125.

Pena González, Miguel Anxo. «Predicación y reforma en el contexto católico europeo previo a Trento». *Huarte de San Juan. Geografía e historia*, n.º 28 (2021): 191-221.

Pena González, Miguel Anxo. «Voluntarismo en la escuela de Salamanca». *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 71, n.º 163 (2022): 119-143.

Pereira, Virgínia da Conceição Soares. «Em torno da Arte de Gramática de Anchieta». En Congreso Internacional Anchieta em Coimbra, *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, coord. Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1323-1347. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000.

Pérez-Amador Adam, Alberto. *De legitimatione imperii Indiae Occidentalis: la vindicación de la Empresa Americana en el discurso jurídico y teológico de las letras de los Siglos del Oro en España u los virreinos americanos*. Parecos y australes. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2011.

Perrone-Moisés, Beatriz. «Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)». En *História dos índios no Brasil*, editado por Manuela Carneiro da Cunha y Francisco M. Salzano, 115-132. São Paulo, SP: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1992.

Perrone-Moisés, Beatriz (org.). *Documentos de legislação indigenista colonial, parte 1: 1500-1700*. São Paulo: Centro de Estudos Ameríndios-CestA/USP, 2021.

Pikaza, Xabier, Abdelmumin Aya, José F. Durán Velasco, y Yaratullah Monturiol. *Diccionario de las tres religiones: judaísmo, cristianismo, islam*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2009.

Pimenta, Alfredo. *D. João III*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1936.

Pizzorusso, Giovanni. *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo: la Congregazione Pontificia de Propaganda Fide*. Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche 6. Viterbo: Edizione Sette Città, 2018.

Pizzorusso, Giovanni. *Propaganda fide. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*. Prima edizione. Temi e testi 209. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2022.

Polónia, Amélia, y João Francisco Marques. *A expansão ultramarina numa perspectiva local: o Porto de Vila do Conde no Século XVI*. Temas portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

Poncela González, Ángel(ed.). *La Escuela de Salamanca: filosofía y humanismo ante el mundo moderno*. Verbum Mayor. Serie Teoría/crítica. Madrid: Verbum, 2015.

Prieto, Andrés I. «The Perils of Accommodation: Jesuit Missionary Strategies in the Early Modern World». *Journal of Jesuit Studies* 4, n.º 3 (1 de junio de 2017): 395-414.

Paolo Prodi, *Una Historia de la justicia: de la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, traducido por Luciano Padilla López, Conocimiento 3023 (Madrid: Katz, 2008).

Prodi, Paolo. *Arte e pietà nella Chiesa tridentina*. Bologna: Il Mulino, 2014.

Prosperi, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Piccola biblioteca Einaudi. Torino: Einaudi, 2001.

Prosperi, Adriano, Andrade, Homero Freitas de (trad.). *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

Ramalho, Américo da Costa. «José de Anchieta em Coimbra». *Humanitas*, n.º 49 (1997): 215-26.

Ramalho, Américo da Costa. *Para a história do humanismo em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

Raminelli, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro; São Paulo, SP, Brasil: J. Zahar Editor; Edusp: FAPESP, 1996.

Ramos, Fábio Pestana. *Por mares nunca dantes navegados: a aventura dos descobrimentos*. São Paulo, SP: Editora Contexto, 2008.

Ramos Pérez, Demetrio, y Pereña Vicente, Luciano. *La ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*. Corpus Hispanorum de Pace 25. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Rego, António da Silva. «A primeira missão religiosa ao Grão-Mogol». *Lusitania Sacra*, 1959, 155-185.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Colección Historia. Sección de obras de historia. México D.F: FCE-Fondo de Cultura Económica, 2014.

Rico Callado, Francisco Luis. *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2006).

Ricupero, Rodrigo. *A Formação da Elite Colonial no Brasil: (de 1530 a 1630)*. São Paulo: Almedina, 2020.

Ridder-Symoens, Hilde de. *Historia de la universidad en Europa, vol II: las universidades en la Europa moderna temprana (1500-1800)*. Bilbao: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, Servicio de Publicaciones, 1999.

Robson, Michael. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell, 2006.

Roca, Isabel Muguruza. «Del confesionario ibérico de la Contrarreforma a los manuales para confesores en la América colonial: el Manual de confesores y penitentes de Martín de Azpilcueta como texto de referencia». *INDIANA* 35, n.º 2 (17 de diciembre de 2018): 29-53.

Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique. «La Universidad de Salamanca: Evolución y declive de un modelo clásico». *Studia Historica: Historia Moderna* 9 (1991).

Rodríguez San Pedro Bezares, Luis Enrique, y Polo Rodríguez Juan Luis (eds.). *Coloquios Alfonso IX-Miscelánea Alfonso IX*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000-2015.

Rodríguez San Pedro Bezares, Luis Enrique (coord.). *Historia de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002-2018.

Rubiés, Joan-Pau. «The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 74, n.º 147 (2005): 237-280.

Rubin, Miri. «Christendom's regional systems». En *The Cambridge World History: Volume 5: Expanding Webs of Exchange and Conflict, 500CE–1500CE*, editado por Benjamin Z. Kedar y Merry E. Wiesner-Hanks, 5:415-46. The Cambridge World History. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Rucquoi, Adeline. *História medieval da Península ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

Ruiz Jurado, Manuel. «La Misión en la Compañía de Jesús: Inculcación y proceso». En *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*, coordinado por José Jesús Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria, 17-42. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Publicaciones, 2005.

Rumeu de Armas, Antonio. «El linaje de Anchieta en la isla de Tenerife». *Anuario de Estudios Atlánticos*, n.º 53 (2007): 427-444.

Russell-Wood, Anthony John R., Angela Domingues y Denise Aparecida Soares de Moura (orgs.). *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

Sabeh, Luiz. *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*. Primeira edição. Curitiba, PR: Prismas, 2017.

Saldanha, António Vasconcelos de. *As capitánias do Brasil: antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenómeno atlântico*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

Salgado, Graça, Carmen Lucia de Azevedo, y Arquivo Nacional (Brazil). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Nova Fronteira, 1985.

Sallmann, Jean-Michel. *Le grand désenclavement du monde: 1200-1600*. Histoire Payot. Paris: Payot, 2011.

Santos, Cândido dos. *O Jansenismo em Portugal*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.

Santos Hernández, Angel. *Misionología: problemas introductorios y ciencias auxiliares*. Misionología 1. Santander: Sal Terrae, 1961.

Schilling, Heinz. «Calvinist and Catholic Cities – Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe». *European Review* 12, n.º 3 (julio de 2004): 293-312.

Schwartz, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Schwartz, Stuart B. *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Heaven: Yale University Press, 2008.

Schwartz, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Schwartz, Stuart B. «Patterns of conquest and settlement of the Iberian Americas». En *The Iberian World, 1450-1820*, eds. Fernando Bouza, Pedro Cardim, Antonio Feros Carrasco, 319-338. Abingdon: Routledge, 2019.

Schmieder, Felicitas, «Missionary Activity» (Leiden, The Netherlands: Brill, 2016), 333-350.

Serafim Leite, *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega : fundador da provincia do Brasil e da cidade de Sao Paulo (1517-1570)* (Lisboa: Edições «Brotéria», 1955; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1955).

Serés Guillén, Guillermo. «El mundo literario de la Compañía». En *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, editado por José Luis Betrán, 115-150. Madrid: Silex, 2010.

Serna Arnáiz, Mercedes. «La política colonial en las obras del Inca Garcilaso de la Vega y de Guaman Poma de Ayala». *Anales de literatura hispanoamericana*, n.º 41 (2012): 99-120.

Serna Arnáiz, Mercedes. «El origen de los indios, la reconquista de Jerusalén y el fin de los tiempos en la “Historia de los indios de la Nueva España” de fray Toribio de Benavente, “Motolinía”». *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 8, n.º 1 (2020): 295-306.

Serrão, Joaquim Veríssimo. *Portugueses no estudo de Salamanca: 1250-1550*. Lisboa: s.n., 1962.

Sievernich, Michael. *La missione cristiana: storia e presente*. Biblioteca di teologia contemporanea 160. Brescia: Queriniana, 2012.

Silva, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

Siqueira, Sonia A. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ed. Ática, 1978.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 2: The Age of Reformation*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Sousa, Antônio Sérgio de. *Breve interpretação da História de Portugal*. Lisboa: Liv. Sá da Costa, 1983.

Soyer, François. *The persecution of the Jews and Muslims of Portugal: King Manuel I and the end of religious tolerance (1496-7)*. The Medieval Mediterranean, v. 69. Leiden; Boston: Brill, 2007.

Souza, Jorge Victor de Araújo. «Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c.1580-c.1690». Tesis doctoral, Universidade Federal Fluminense, 2011.

Souza, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

Souza, Laura de Mello e. *El diablo en tierra de Santa Cruz hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial* Laura de Mello e Souza; versión española de Teresa Rodríguez Martínez, Alianza América 33. Madrid: Alianza Editorial; Quinto Centenario, 1993.

Storck, Alfredo. «The Jesuits and the Indigenous Slavery: a Debate over Voluntary Slavery in Brazilian Colonial Period». *Mediaevalia. Textos e estudos* 31 (2012): 67-80.

Sturm, Fred Gillette. «“Estes Têm Alma como Nós?”: Manuel da Nóbrega’s View of the Brazilian Indios». En *Empire in Transition: The Portuguese World in the Time of Camões*, editado por Alfred Hower y Richard A. Preto-Rodas, 72-82. Gainesville, FL: University of Florida Press, 1985.

Subrahmanyam, Sanjay. *Mughals and Franks: Explorations in Connected History*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2005.

Subrahmanyam, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

Subrahmanyam, Sanjay, y María Victoria Márquez. «Historias conectadas: notas para una reconfiguración de Eurasia en la modernidad temprana». *Prohistoria*, n.º 33 (2021): 5-35.

Tanase, Thomas. *Marco Polo*. Collection «Biographies et mythes historiques». Paris: Ellipses, 2016.

Tavares, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

Tavares, Cristiane. «Ascetismo e colonização: o labor do missionário dos beneditinos na América portuguesa (1580-1656)». Tesis de maestría, Universidade Federal do Paraná, 2007.

Thomas, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

Thomaz, Luís Filipe. «Descobrimientos e Evangelização – Da cruzada à missão pacífica». En *Congresso Internacional de História «Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas – Actas*, Vol. I, ed. Universidade Católica Portuguesa; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses; Fundação Evangelização e Culturas, 81-129. Braga: Barbosa & Xavier, 1993.

Thomaz, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Algés: Difel, 1998.

Thomaz, Luís Filipe F. R. «Facetas do império na história: conceitos e métodos A ideia imperial manuelina». En *Facetas do Império na História: conceitos e métodos*, orgs. Andréa Doré, Luís Filipe Silvério Lima y Luiz Geraldo Silva. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008.

Thomaz, Luís Filipe F. R. «D. Manuel, a Índia e o Brasil». *Revista de História*, n.º 161 (31 de diciembre de 2009): 13-57.

Thornton, John K. «Os portugueses em África». En *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*, eds. Francisco Bethencourt y Diogo Ramada Curto, 145-168. Lisboa: Edições 70, 2010.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América el problema del otro*. Buenos Aires; Madrid; México, D.F: Siglo Veintiuno, 2007.

Torrão, João Manuel Nunes. «Mitologia pagã em *De Gestis Mendi de Saa*». En *Congresso Internacional Anchieta em Coimbra, Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, coord. Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 639-652. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000.

Torres Londoño, Fernando. «Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI». *Revista Brasileira de História* 22 (2002): 11-32.

Üçerler, M. Antoni J. «The Jesuits in East Asia in the Early Modern Age: A New “Areopagus” and the “Re-invention” of Christianity». En *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, eds. Thomas Banchoff y José Casanova, 27-48. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2016.

Unali, Anna. *Ceuta 1415: los orígenes de la expansión europea en África*. Ceuta: Archivo Central, 2004.

Vainfas, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. História brasileira 8. Petrópolis: Vozes, 1986.

Vainfas, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Vainfas, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

Vainfas, Ronaldo, y Juliana Beatriz de Souza. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

Vainfas, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. Perfis brasileiros. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Vela Santamaría, Francisco Javier. «Salamanca en la época de Felipe II». En *El pasado histórico de Castilla y León: [actas del I Congreso de Historia de Castilla y León celebrado en Valladolid, del 1 al 4 de diciembre de 1982], Vol. 2, 1983 (Edad Moderna)*, 281-322. Burgos: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1983.

Vidal, Laurent. «La présence française dans le Brésil colonial au XVII^e siècle». *Cahiers des Amériques latines*, n.º 34 (31 de julio de 2000): 17-38.

Vieira, Alberto. *Portugal y las islas del atlántico*. Portugal y el mundo 2. Madrid: MAPFRE, 1992.

Vilhena, Maria da Conceição. «O Preste João : mito, literatura e história». *Arquipélago: Revista da Universidade dos Açores*, 2001, 627-649.

Ignacio Vitali, Guillermo. «Escenas de evangelización. Verdad y archivo en las cartas de Manuel da Nóbrega». *Alea Estudos Neolatinos* 22 (1 de agosto de 2020): 41-58.

Vitali, Guillermo Ignacio. «Sujeto evangelizable y métodos de conversión. La ductilidad del indio neófito en *Información en derecho* (1534-35) de Vasco de Quiroga y *De unico vocationis modo* (1534-37) de Bartolomé de las Casas». *Revista Telar*, n.º 27 (22 de diciembre de 2021): 213-238.

Vitali, Guillermo Ignacio. «La evangelización temprana en iberoamérica colonial. Métodos, sujetos y comunidades en Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y

Manuel da Nóbrega». Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2023.

Vu Thanh, Helene. «The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries)». En *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. Ines G. Županov, 400-426. Nueva York: Oxford University Press, 2019.

Wicki, Josef. *O livro do «Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.

Wood, I. N. *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*. Medieval World. Harlow, England ; Longman, 2001.

Xavier, Angela Barreto. «Tendências na historiografia da expansão portuguesa: reflexões sobre os destinos da história social». *Penélope: revista de história e ciências sociais*, n.º 22 (2000): 141-79.

Xavier, Angela Barreto. «Aparejo y Disposición para reformar y criar un otro Nuevo Mundo». A evangelização dos indianos e a política imperial joanina». En *D. João III e o Império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*, eds. Roberto Carneiro, Artur Teodoro de Matos, 783-805. Lisboa: Centro de História de Além-Mar; CEPCEP - Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2004.

Xavier, Ângela Barreto. «Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e de método». *Lusitania Sacra*, n.º 18 (1 de enero de 2006): 87-116.

Xavier, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversoes culturais nos séculos XVI e XVII*. 1a ed. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

Xavier, Ângela Barreto, y Co-Writer Ines G. Županov. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2014.

Xavier, Ângela Barreto, y Fernanda Olival. «O padroado da coroa de Portugal: fundamentos y prácticas». En *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*, organizado por Ângela Barreto Xavier, Frederico Palomo e Roberta Stump, 123-160. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.

Xavier, Ângela Barreto. *Religion and Empire in Portuguese India: Conversion, Resistance, and the Making of Goa*. Albany: State University of New York Press, 2022.

Yun Casalilla, Bartolomé. *Historia global, historia transnacional e historia de los imperios: El Atlántico, América y Europa (siglos XVI-XVIII)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2019.

Yun Casalilla, Bartolomé. *Los imperios ibéricos y la globalización de Europa: (siglos XV a XVII)*. Serie Ensayo. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019.

Vaz, Francisco António Lourenço. «Os Jesuítas e o Ensino do Catecismo – A Doutrina Cristã do P. Marcos Jorge e de Mestre Inácio». *Teoria e Prática da Educação* 20, n.º 1 (2017): 23-34.

Viotti, Hélio Abranches. *Anchieta o apóstolo do Brasil*. 2a ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1980.

Zeron, Carlos Alberto Moura Ribeiro. «“Antônio Vieira e os ‘escravos de condição’: os aldeamentos jesuítas no contexto das sociedades coloniais”». En *A Companhia de Jesus e os índios*, editado por Eunícia Barros Barcelos Fernandes, 235-262. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

Zeron, Carlos Alberto Moura Ribeiro. ««Political Theories and Jesuit Politics»». En *The Oxford Handbook of the Jesuits*, editado por Ines G. Županov, 193-215. Nueva York: Oxford University Press, 2019.

Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Ligne de foi: la Compagnie de Jésus et l’esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe-XVIIe siècles)*. Géographies du monde 10. París: Classiques Garnier, 2022.

Zeron, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. «The Concept of Justice Shared in Portuguese America and the Disputes over its Application to Slavery». En *Current Trends in Slavery Studies in Brazil*, editado por Stephan Conermann, Roberto Hofmeister Pich, Mariana Paes, y Paolo Terra, 289-332. Berlin; Boston: De Gruyter, 2023.

Županov, Ines. «“One Civility, But Multiple Religions”: Jesuit Mission Among St. Thomas Christians in India (16th-17th Centuries)». *Journal of Early Modern History* 9, n.º 3 (1 de enero de 2005): 284-325.

Županov, Ines G. *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*. Ann Arbor (Mich.): University of Michigan press, 2005.

Zwart, Pim de, y Jan Luiten van Zanden. *The Origins of Globalization: World Trade in the Making of the Global Economy, 1500–1800*. New Approaches to Economic and Social History. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.