

GUERREROS ANTROPÓFAGOS

La visión europea del indígena brasileño
y la obra del jesuita
José de Anchieta (1534-1597)

INSTITUTO DE ESTUDIOS CANARIOS EN LA UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
CONFEDERACION ESPAÑOLA DE CENTROS DE ESTUDIOS LOCALES
(C.S.I.C.)

Serie

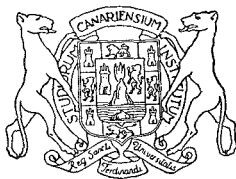
MONOGRAFÍA LVI

EDITADO CON LA COLABORACIÓN ECONÓMICA DEL
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y DE LA
COMISIÓN DEL V CENTENARIO DEL AYUNTAMIENTO DE LA LAGUNA

LAVÍNIA CAVALCANTI MARTINI TEIXEIRA DOS SANTOS

GUERREROS ANTROPÓFAGOS

La visión europea del indígena brasileño
y la obra del jesuita
José de Anchieta (1534-1597)



INSTITUTO DE ESTUDIOS CANARIOS
LA LAGUNA - TENERIFE
1997

© LAVÍNIA CAVALCANTI MARTINI TEIXEIRA DOS SANTOS
© INSTITUTO DE ESTUDIOS CANARIOS
C/ Bencomo, 32. Teléf. (922) 25 05 92
38201 LA LAGUNA - TENERIFE (ISLAS CANARIAS)

ISBN: 84-88366-20-5
Depósito legal: M. 22.013.—1997.

Impreso en España - Printed in Spain
LAXES, S. L. EDICIONES
Castaño, 11 - Políg. Ind. «El Guijar». Arganda del Rey - 28500 MADRID

*A mis padres y hermanos.
A la memoria de Gastão Castro Neto,
mi primo y padrino.*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
AGRADECIMIENTOS	11
ADVERTENCIAS	13
PRÓLOGO	15
INTRODUCCIÓN: HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA	19
PARTE I. EL CONTEXTO: BRASIL EN EL SIGLO XVI	
Capítulo 1. LOS TUPINAMBAS	29
1. Introducción	29
2. Las tribus y su localización geográfica	31
3. Cultura religiosa	33
4. Subsistencia e industria	38
5. Aldeas y organización política	40
6. Organización social	42
7. Guerra y antropofagia	43
Capítulo 2. LA COLONIZACIÓN	55
1. Introducción: Brasil y la América española	55
2. 1500-1534: Descubrimiento y primeras expediciones	58
3. 1534-1549: Las capitanías hereditarias	60
4. 1549-1600: El gobierno general	62
Capítulo 3. LA CUESTIÓN INDIGENISTA	65
1. Introducción	65
2. El indígena brasileño y el debate teológico	67
3. La legislación sobre el indígena brasileño	74
3.1. Las <i>cartas de doação</i> y los <i>forais</i> (1534-1549)	75
3.2. El <i>Regimento</i> de Tomé de Sousa (1548)	76
3.3. Ley del gobernador Mem de Sá determinando la demar- cación de tierras para los pueblos de indios del colegio de jesuitas de Bahía (1558)	77
3.4. Carta regia a la Cámara de la ciudad de Bahía [diciembre de 1558]	77

3.5.	Ley que se ha de aplicar a los indígenas, propuesta por el padre Manuel da Nóbrega (1558)	78
3.6.	Decreto contra los indígenas <i>caetés</i> [¿1562?]	78
3.7.	Creación del cargo de «capitán de aldea» (1564)	79
3.8.	Junta de 1566	79
3.9.	Junta y caso de conciencia de 1567	80
3.10.	« <i>Lei de 20 de Março de 1570 sobre a liberdade dos gentios</i> »	81
3.11.	Ley sobre las tierras de los indígenas (1571)	81
3.12.	Junta de 1574	82
3.13.	Albalá sobre el trabajo indígena en las haciendas de los colonos (1575)	82
3.14.	Junta de 1583 y resoluciones de 1584	83
3.15.	«Ley que S.M. promulgó sobre los Indios del Brasil que no pueden ser cautivos y declara los que lo pueden ser» (1587)	83
3.16.	Los pareceres de 1595	85
3.17.	« <i>Lei sobre se não poderem captivar os gentios das partes do Brasil, e viverem em sua liberdade, salvo no caso declarado na dita lei</i> » (1595)	91
3.18.	Ley del 26 de julio de 1596 sobre la libertad de los indígenas	92
Capítulo 4.	LOS JESUITAS	95
1.	Introducción	95
2.	El papel de los jesuitas en el Brasil colonial	97
3.	Jesuitas y esclavos indígenas	100
4.	Las aldeas de jesuitas	104
5.	Misión y colonialismo: ¿dos proyectos compatibles?	107
6.	El gobierno de las aldeas	109
PARTE II. EL TEXTO: LA OBRA DE JOSÉ DE ANCHIETA		
Capítulo 1.	CUESTIONES PRELIMINARES	123
Capítulo 2.	LA GRAMÁTICA	127
1.	Introducción	127
2.	Lingüística y Renacimiento: la elaboración de las gramáticas	130
3.	Las gramáticas de lenguas exóticas	133
4.	La gramática de Anchieta	134
Capítulo 3.	EL EPISTOLARIO DE JOSÉ DE ANCHIETA	141
1.	Introducción: características generales de las cartas jesuíticas ...	141
2.	Las cartas de Anchieta	145
3.	La imagen del indígena converso	147
4.	Una excepción: el discurso del cautivo en la carta de enero de 1565	150

Capítulo 4. LA OBRA POÉTICA: <i>DE GESTIS MENDI DE SAA</i>	157
1. Introducción	157
2. Guerra y antropofagia en un poema épico	161
3. La imagen del indígena guerrero	166
4. Valor etnográfico del poema	167
Capítulo 5. LA OBRA TEATRAL «EN LA FIESTA DE SAN LORENZO»	171
1. Introducción al teatro jesuítico	171
2. Características del teatro de Anchieta	172
3. «En la fiesta de San Lorenzo»	174
4. Guerra y antropofagia en un auto catequístico	176
5. La imagen del indígena demonio y verdugo: la antropofagia como instrumento de la justicia divina	180
CONCLUSIONES	185
BIBLIOGRAFÍA	189
FUENTES MANUSCRITAS CITADAS	199

ANEJOS

1. Mapa etnohistórico de los grupos indígenas de la costa brasileña en el siglo XVI	203
2. Jerarquía de la justicia real en el imperio portugués	204
3. Mapa de Brasil con su división en capitanías hereditarias	205
4. Mapa de la expansión de los jesuitas en Brasil	206
5. Carta del padre Luis da Fonseca al rey Felipe II. Bahía, 13 de enero de 1585	207
6. Carta del padre visitador Cristóvão de Gouveia. Brasil, 19 de mayo de 1586	210
7. Parecer del visitador Cristóvão de Gouveia. Bahía, 1 de enero de 1589 (fragmentos)	215
8. Carta del padre Pedro Rodrigues al padre general Claudio Aqua- viva. Bahía, 29 de septiembre de 1594.....	217
9. Pareceres de 1595	221
10. Carta del padre Ignacio Tholosa al padre general Claudio Aqua- viva. Bahía, 19 de agosto de 1597	238
11. Carta del padre Pedro Rodrigues al padre general Claudio Aqua- viva. Bahía, 19 de diciembre de 1599	241
12. Carta del padre Pedro Rodrigues al padre general Claudio Aqua- viva. Bahía, 20 de septiembre de 1600	259
13. Cuadro cronológico: Brasil durante el siglo XVI	261

PRESENTACIÓN

Estudios como el presente, de la doctora brasileña Lavinia Cavalcanti, suponen una aproximación seria, crítica y novedosa a la vida y obra del padre Anchieta. Por ello nos congratulamos profundamente en España, particularmente los miembros que formamos parte del «Proyecto Anchieta» de la Universidad de La Laguna (PB-1014, Madrid 1988) —en que nos trazamos como objetivo principal la edición crítica, traducción y estudio lingüístico de la obra latina de Anchieta— así como los del «Proyecto Discursos Etnográficos y Contextos Históricos» del CSIC (PB-0051, Madrid 1989) —dedicado a contextualizar adecuadamente los textos pasados de interés etnográfico— en que se desarrolló este trabajo, como tesis doctoral. Por su contextualización histórico-jurídica en el plan quinientista de la Corona portuguesa, por su incursión bibliográfica en la sociedad tupinamba desde la antropología contemporánea y por otros pertinentes análisis ideológicos y metodológicos, este trabajo contribuye positivamente a esclarecer no pocas circunstancias y consecuencias derivadas de la obra polifacética del jesuita lagunero José de Anchieta, situada en medio del debate colonial e indigenista que le corresponde y da sentido. En ese mismo debate se han visto involucrados muchos países y grupos sociales, particularmente la Compañía de Jesús y, sobre todo, un miembro eminente como Anchieta, cuya variada y destacadísima contribución a la ciencia —como aseguraba su editor y cofrade Serafín Leite— está aún por configurarse adecuadamente.

Con todo, somos conscientes del riesgo habitual que corremos cuando se aborda la época de los descubrimientos ultramarinos. Es fácil, y seguramente inevitable, si se quiere apreciar en la actualidad esta contribución científica de nuestros ancestros, incurrir en anacronismos y presentismos históricos, culturales o de cualquier otra índole cuando se formulan los «títulos» que nos parecen corresponderles: es así que vemos aplicar al padre Anchieta —y a otros notables contemporáneos como José de Acosta, íntimamente ligado como él a la etnografía misional jesuita y a la cultura portuguesa— el título de primer naturalista o primer etnólogo, o incluso de fundadores de la literatura nacional, brasileña o española. A veces, nos queda la duda si estamos hablando como científicos el lenguaje que corresponde mejor a los hechos y figuras estudiadas.

*En rigor, lo que hubo entonces es una estrecha vinculación entre el proyecto misional y el colonial presentes en una misma empresa americana, y es sobre esta base que se impuso indiscutiblemente como hecho histórico, originando a su vez no pocos problemas y conflictos (éticos, personales, grupales, humanísticos, políticos...). Problemas mal resueltos las más de las veces, pero otras con adaptaciones más o menos felices y plausibles a su tiempo, y con resultados histórico-sociales que alteraron profundamente el discurrir cotidiano de los varios tipos de indígenas y europeos puestos en contacto. Innegablemente, sin embargo, Anchieta fue el primer humanista de Brasil, y con su *De gestis Mendi de Saa* —su obra latina de estructura más perfecta, a juicio del especialista Américo da Costa Ramalho— se elevó a componer una digna epopeya sobre la expansión lusitana en América, cuando ningún humanista español lo había intentado siquiera, teniendo a la mano la increíble gesta colombina. Su extenso *Poema Mariano* enlaza perfectamente con la cadena de poesías mariológicas del humanismo latino, de los siglos XVI y anteriores, y constituye a su vez una meditación íntima y personal —de carácter eminentemente autobiográfico, y puesta con redoblada insistencia en relación con su dura experiencia de rehén de los indios tamoyos, en la aldea de Iperoig, 1563—. Debido a sus repercusiones coloniales, para dar cabida a las consecuencias políticas derivadas de las conversaciones de paz que tuvieron lugar en el entretanto de su cautiverio —y que consolidaron definitivamente la presencia portuguesa en el Brasil costero— esta obra religiosa ha sido redimensionada para adaptarla otra vez a una categoría de epopeya nacional.*

En general, toda la obra literaria de Anchieta habría que resituarla en el ámbito cultural quinientista: incluso sus poesías escritas en lengua tupí, pues son enteramente moduladas por su estrecha analogía con la poesía tradicional y renacentista, pese a su colorido local; si bien, es verdad, carecen de la inventiva y alta elaboración estética de Gil Vicente o de Camões, que seguramente pretenden. El resto de su poesía —en portugués, castellano y tupí— surgió en unas especiales condiciones —en medio del arduo trabajo apostólico en tierras tropicales, poco a poco dominadas— nada favorables para el estímulo literario, lejos como estaba de los círculos cultivados de una metrópoli. Aunque también, por ello mismo, libre de la competencia y porfía entre capillas literarias, lo que seguramente le imprimió su indeleble sello estético de sencillez, candor y primitivismo.

De esta monografía de historia intelectual que nos ofrece la doctora Cavalcanti Teixeira dos Santos, a propósito de los escritos elaborados en Brasil por el padre Anchieta, pueden destacarse muchas cosas. Llama la atención, ante todo, el estilo conciso y al mismo tiempo compendioso de la autora, que pretende abarcar en una sola mirada el contexto histórico de estas obras del pasado lejano, al mismo tiempo que su posible reaprovecha-

miento etnográfico actual. Admira el arte desplegado, a pesar de su juventud, para reunir en una primera parte un completo panorama del contexto o escenario en que tienen lugar los escritos de Anchieta: a cada uno de los actores —indios, colonos, gobernantes y jesuitas— concede un capítulo en que se ofrecen datos y bibliografía comentada, a veces por primera vez y de modo abiertamente crítico (a lo que se suman unos Anexos de material inédito, o una lista de documentos legales, comentados y ordenados cronológicamente). En la segunda parte es donde se tratan los diversos «géneros literarios» en que pueden dividirse las obras de Anchieta: esa ordenación dará lugar a la explotación inicial —y esperamos que pronto sea imitada— de una idea novedosa en la bibliografía etnohistórica. Es decir, para resolver una duda reiterada que ha entretenido a casi todos los comentaristas de Anchieta interesados en las numerosas referencias que hace al mundo indígena de Brasil ¿dónde se hallan las informaciones más valiosas para la Etnohistoria actual: en las relaciones directas —cartas y pareceres— con intención descriptiva para un público europeo, o más bien en sus poemas y en su teatro, obras de imaginación?

Como méritos particulares de esta monografía, destacaríamos por nuestra cuenta dos, uno de cada parte (contextual y textual). En la primera nos ha parecido enormemente prometedor el esfuerzo comparativo ofrecido por la autora entre el escenario colonial hispano y el portugués. Tiene el interés de venir hecho por una persona educada en la historiografía portuguesa, que ha pasado una larga temporada entre nosotros y puede señalar con precisión las diferencias históricas e historiográficas entre el mundo colonial brasileño e hispanoamericano (a nivel de instituciones, debates indigenistas, enfoques sobre la presencia jesuítica, etc.). Si bien, tanto el mundo colonial como el metropolitano respectivo eran seguramente muy diferentes, una comparación entre ambos permite aclarar mejor los perfiles de cada uno, y ello es especialmente interesante para el caso del período filipino, de unificación política de ambos países. Muy en particular, por lo que se refiere a la actuación jesuítica (trascendental en ambos mundos, para temas tanto intelectuales como ultramarinos): por ello creemos que resultará muy esclarecedor el contraste, y ojalá su ejemplo de estudio comparado cunda en nuevos intentos de este lado de «la raya de Portugal».

Por lo que hace a la segunda parte, debemos hablar en un doble registro (en tanto que estudiosos de los humanistas y en tanto que etnohistoriadores), que parecen ser justamente los espectadores preferentes a que va destinada esta investigación de historia intelectual. La autora postula para el caso unos enfoques historiográficos post-modernos, para subrayar la importancia de la nueva lectura de los textos (circunstancias diferenciales de la escritura y la recepción de los mismos, géneros literarios empleados por los autores, usos actuales, etc.), que coinciden con los puntos de vista post-

modernos recientemente imperantes en el campo de la Antropología cultural (Clifford Geertz, por ejemplo, es citado por la autora en lo que se refiere a su postulado de que lo literario es parte «integral» de la disciplina: los antropólogos también se comportan en su oficio monográfico como escritores). La autora tiene en cuenta todos los comentarios de que ha podido disponer acerca de la «escritura» de Anchieta, y aprovecha incluso para sus propios fines los debates ya superados acerca de su paternidad en algunas obras atribuidas («De gestis» y Auto de San Lorenzo). Creemos que sus observaciones resultan ahora enormemente pertinentes para interpretar a Anchieta en sus propios términos, y rescatar no solamente sus propias intenciones, sino la realidad más escondida de su intenso contacto con el mundo indígena, menospreciado o incluso negado por algunos de los mejores especialistas brasileños.

Sus sugerencias actuales para ponderar nuevas interpretaciones canibalísticas o acerca del valor guerrero tupí (de acuerdo a las propuestas nuevas de los especialistas Metraux, Lévi-Strauss, Clastres, Cunha, Castro, Fernandes...), así como sus catas modélicas en el rico componente etnográfico de sus relatos teatrales o épicos (de acuerdo a los editores, españoles y brasileños), permiten vislumbrar un nuevo modo de tratar fuentes etnohistóricas. Siendo un método renovado y perspicaz, como muestra ser el que nos anuncia la autora, no importa quizá tanto que los materiales de Anchieta sean tan tempranos para nuestro proyecto etnohistórico actual, o queden tan mediatizados —como seguramente se hallan— por las intenciones humanísticas o misionales de su autor. Y en este sentido, lo que se ha logrado con la obra de Anchieta pasaría a ser aplicable a otras muchas fuentes coloniales (militares o religiosas, renacentistas o ilustradas, académicas o rústicas). De parte de la Etnohistoria y la Antropología hispano-americanas, bien venidas sean estas propuestas interdisciplinarias, que proceden tanto del campo de la Historiografía como de la Crítica textual.

JOSÉ GONZÁLEZ LUIS

Coordinador del Proyecto
«Anchieta PB-1014» (1988)

FERMÍN DEL PINO DÍAZ

Coordinador del Proyecto
«Discursos etnográficos PB-0051» (1989)

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la profesora María Concepción Bravo Guerreira que con su dirección segura, rigurosa y, a la vez, generosa, ha acompañado la realización de esta investigación desde el principio. Al profesor Fermín del Pino Díaz, que con su orientación y amistad ha estimulado mi trabajo.

La investigación realizada fuera de España no hubiera sido posible sin la ayuda del padre Francisco de Borja Medina quien, en Roma, me ha introducido en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús, haciendo que mi estancia de apenas quince días se convirtiera en una intensa y provechosa labor de investigación. En Lisboa, el contacto con el profesor Luís Filipe Barreto me ha permitido una mayor aproximación a los temas relacionados con Portugal y sus instituciones.

Las charlas con los profesores Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros, Ronaldo Vainfas y Eduardo Viveiros de Castro me han puesto al día con la bibliografía y debates producidos en Brasil durante mi estancia en España. Con el profesor Salvador López Herrera he compartido el interés por Anchieta.

Agradezco también al Departamento de Historia de América del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid) por facilitar en varios aspectos la elaboración de esta tesis. Y al Ministerio de Educación de Brasil/CAPES, que me ha concedido la beca que durante cuatro años ha permitido la realización de mis estudios de doctorado.

A la profesora Sara Rodicio, por la ayuda en la transcripción de algunos manuscritos. A Beatriz Vitar y Héctor Sainz Ollero, por las revisiones hechas con la prisa que yo les impuse.

A Mati, Carlos, Angeles, Luis, José, Esteban y todos los demás que con su ayuda y amistad han hecho mi trabajo más ameno.

Muchas gracias.

Madrid, diciembre de 1992.

NOTA A LA PRIMERA EDICIÓN

Hemos hecho correcciones y algunas modificaciones en el texto de la investigación, pero hemos querido mantener su espíritu original tanto en la estructura como en los planteamientos teóricos y bibliografía, que no se ha actualizado.

Agradezco especialmente el empeño de Fermín del Pino (CSIC), José González Luis y Francisco González Luis (IEC), que ha permitido llevar a cabo esta publicación.

Junio de 1997.

LA AUTORA

ADVERTENCIAS

En las citas a documentos y bibliografía en otras lenguas, se ha procedido de la siguiente manera:

- * Algunos fragmentos citados en el texto de la tesis fueron vertidos al castellano, confiriendo mayor fluidez a su lectura.
- * La referencia bibliográfica de la versión original publicada será debidamente indicada.
- * Cuando se trate de un documento inédito, la versión original se encontrará en los Anejos.

Los Anejos núms. 5, 7, 8, 9, 10, 11 y 12 son la transcripción de manuscritos inéditos, cuya lectura siguió las normas utilizadas en la *Monumenta Brasiliae* (Mon. Bras., 1956, I: 81-82).

- * Las referencias a los manuscritos se harán siempre con *Ms* + *sigla de la institución* a cuyo fondo pertenece el documento + *signatura*.

PRÓLOGO

Éste es un estudio sobre la imagen del indígena brasileño en la obra del padre José de Anchieta (1534-1597), de la Compañía de Jesús, nacido en La Laguna (Canarias) y misionero en el Brasil desde los diecinueve años; en este país vivió cuarenta y cuatro años, dejando una extensa y variada obra. Introducimos la investigación con una reflexión sobre las relaciones entre historia e historiografía, tema clave para este estudio que busca establecer las conexiones entre un autor, su producción intelectual y el entorno histórico en que se desarrolló.

Dos grandes partes lo componen. En la Parte I estudiamos el contexto del siglo XVI vivido por Anchieta en Brasil. Veremos cómo considera la antropología actual a la sociedad tupinamba, grupo indígena que ocupaba la costa brasileña y sobre el cual varios cronistas han dejado su testimonio (Capítulo 1 - Los tupinambas); este estudio se impuso, a medida que avanzaba la investigación, para mejor evaluar la capacidad de Anchieta de describir y comprender aquella sociedad.

Luego se analizan las características del proyecto colonial llevado a cabo por Portugal en Brasil durante el siglo XVI, con especial atención a las especificidades que le distinguen de la situación vivida en la América española (Capítulo 2 - La colonización). Le sigue un estudio sobre el debate indigenista, los planteamientos teológicos y la acción legislativa tocante al indígena brasileño (Capítulo 3 - La cuestión indigenista). Por último, se incluye el análisis de la actuación de la Compañía de Jesús en este contexto (Capítulo 4 - Los jesuitas), con lo cual se cierra la primera parte de la investigación.

En la Parte II analizamos la imagen del indígena brasileño en la obra de José de Anchieta, comenzando con una reflexión general sobre su producción intelectual y la metodología que aplicaremos en el análisis de sus textos (Capítulo 1 - Introducción). Después veremos la valoración del indígena en diferentes géneros literarios producidos

por Anchieta: a través de su gramática de la lengua tupí (Capítulo 2 - La gramática); de sus cartas (Capítulo 3 - El epistolario de Anchieta); de su poesía épica (Capítulo 4 - La obra poética: De gestis Mendi de Saa), y en un auto de teatro (Capítulo 5 - La obra teatral: «En la fiesta de San Lorenzo»).

Dos aspectos específicos de la sociedad tupinamba que aparecen reflejados en los textos de Anchieta nos servirán de instrumento para el análisis propuesto: la guerra y la antropofagia. Se trata, por un lado, de dos características importantes dentro de la propia estructura de la sociedad tupinamba; por otro, eran temas «tabúes» en la sociedad europea, lo que implicó un tratamiento específico de dichas cuestiones en los textos de Anchieta. Como veremos posteriormente, él no escribió de la misma manera sobre estas características tan «violentas» del indígena cuando se dirigía a otro jesuita, a un gobernador o a los mismos indios.

Podemos caracterizar a nuestro autor como un hombre erudito, de sólida formación intelectual —además de los estudios jesuíticos, había estudiado en el Real Colegio de las Artes, anexo a la Universidad de Coimbra, antes de ingresar en la Compañía—. Sin embargo, no era un intelectual de despacho; todo lo contrario, dedicó su vida a la práctica misional al mejor estilo: iba a pie de aldea en aldea, catequizando, bautizando, diciendo misa, oficiando de médico y desempeñando otros muchos menesteres; incluso se atribuyen a Anchieta milagros, por lo que fue beatificado en 1980.

José de Anchieta es, probablemente, el jesuita «brasileño» sobre el cual más se ha escrito. Ahora bien, podríamos clasificar la mayoría de los estudios sobre Anchieta en dos ámbitos temáticos: uno de carácter biográfico/hagiográfico; otro de carácter literario. El primero se comprende fácilmente si tenemos en cuenta que desde el mismo siglo XVII ya empieza el proceso de su santificación, y que sólo en 1980 llegó a concretarse su beatificación. Este proceso ha motivado una extensa literatura sobre el llamado «Apóstol del Brasil».

Por otro lado, en cualquier manual de historia de la literatura brasileña encontraremos el nombre de José de Anchieta en las primeras páginas: por sus poemas y autos de teatro —escritos en castellano, portugués, latín y tupí— se le considera una de las primeras expre-

*siones de aquella literatura nacional, y muchos autores han trabajado sobre su obra desde una perspectiva literaria*¹.

Uno de los objetivos del presente trabajo consiste, por tanto, en valorar la obra de José de Anchieta en sus aspectos históricos y antropológicos, poco explotados hasta entonces por los estudiosos.

*La obra de Anchieta se encuentra hoy día publicada íntegramente*². Sin embargo, el estudio del contexto histórico en que se desarrolló su obra —los indígenas tupinambas, la colonización brasileña, las leyes indigenistas y la actuación jesuítica— ha motivado la investigación y el manejo de documentación inédita en los fondos archivísticos de las siguientes instituciones: en España, Biblioteca Nacional (BNM), Biblioteca del Palacio Real (BPR), Real Academia de la Historia (RAH), Archivo General de Indias (AGI) y Archivo General de Simancas (AGS). En Portugal, Biblioteca Nacional (BNL), Archivo Histórico Ultramarino (AHU) y Biblioteca do Palácio da Ajuda (BA). En Italia, Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI) y la Biblioteca del Instituto Histórico Societatis Iesu (IHSI). Por fin, en Brasil, la Biblioteca Nacional (BNRJ) y el Archivo Nacional (ANRJ)³. En los Anejos de la presente obra se encuentran transcritos aquellos documentos que, aunque bastante interesantes y reveladores de la realidad brasileña del siglo XVI, permanecieron inéditos hasta hoy.

En su conjunto, por la variedad de aspectos estudiados, podemos decir que éste es un estudio con fronteras muy amplias. Esperamos no sea éste su fallo, sino su mérito.

¹ Sobre la bibliografía referente a José de Anchieta, véase Francisco GONZÁLEZ LUIS (1988); Agustín MILLARES CARLO (1932); László POLGÁR (1990). Sobre Anchieta en la literatura brasileña, véase CÁNDIDO (1975) y COUTINHO (1986).

² El texto suyo de más reciente descubrimiento fue una carta dirigida a Felipe II, encontrada por el historiador Antonio RUMEU DE ARMAS (1985) en el Archivo General de Simancas; publicada también en ANCHIETA (1984), versión traducida al portugués. El más osado proyecto de publicación de la obra de José de Anchieta se está llevando a cabo por la editorial Loyola, con sus *Obras completas*; véase ANCHIETA (1970, 1975, 1977, 1980, 1984, 1987, 1988, 1989).

³ Utilizaremos las abreviaturas correspondientes en las referencias de los documentos.

INTRODUCCIÓN: HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA

ENTRE LA REALIDAD Y EL DISCURSO

Durante mucho tiempo he estado dudando sobre la manera de cómo podría acercarme al tema que siempre me había gustado: el del encuentro entre culturas en la época de los descubrimientos. Una posibilidad era trabajar con un personaje o hecho específico que reflejase la problemática que el choque cultural, el encuentro con *el otro*, puede suscitar: pensaba entonces en algunos personajes citados en las crónicas más tempranas como, por ejemplo, los europeos que se instalaron en Brasil cuando el proceso efectivo de la colonización ni siquiera había empezado, viviendo entre los indígenas como uno de ellos, o bien en movimientos de resistencia indígena organizados en el mismo siglo XVI, que implicaban también el conflicto entre distintas naciones europeas, si consideramos las alianzas hechas entre franceses y algunas tribus indígenas, por ejemplo.

La otra posibilidad —la que finalmente he elegido— era la de estudiar la comprensión que uno de los mismos personajes de este encuentro haya tenido y registrado de la situación que estaba presenciando y/o provocando. En otras palabras, yo dudaba entre trabajar sobre la cuestión del encuentro con *el otro* en el ámbito *histórico* o en el ámbito *historiográfico*, es decir, a nivel del *hecho* o a nivel del *discurso*.

Ahora bien, aunque se pueda definir esta investigación en los términos de un análisis historiográfico, se impone una reflexión sobre esta frontera entre lo real y el discurso, entre la historia y la historiografía. El mismo término *historia* ya implica una ambigüedad, según nos dice Michel de Certeau:

(...) ciertamente, en el uso corriente, el término historia representa a la vez la ciencia y su objeto —la versión que se da de los hechos y la realidad de lo que ocurrió y ocurre— (De Certeau, 1975: 29).

Entonces, la historia es el estudio de la historia... Y cuando la historia se registra en un texto, es cuando se hace la historiografía:

La historiografía (es decir, «historia» y «escritura») lleva inscrito en su propio nombre la paradoja (...) de la relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso. La historiografía tiene por función articularlos y —allá donde esa unión es impensable— hacer como si los articulara (De Certeau, 1975: 5).

Historia-disciplina, historia-proceso e historiografía son, así, tres instancias diferentes. Sin embargo, no son operativas independientemente. Establecemos ahora las diferencias entre ellas para después romper sus fronteras, pues no hay cómo estudiar, por ejemplo, la historiografía producida por José de Anchieta sin articularla al contexto (historia-proceso) vivido por el autor; tampoco la comprenderíamos si no la leyéramos considerando su posición dentro de la evolución de la historia-disciplina o historia-ciencia, lo que implica consideraciones acerca de la conciencia del autor sobre lo que escribe, su adecuación a los moldes intelectuales de la época y, consecuentemente, la postura que asume al «hacer historia»¹.

Roger Chartier, estudioso de la «historia cultural», trabaja con tres conceptos que nos pueden ser útiles en nuestro análisis: práctica, representación y apropiación². Aunque tratemos de definirlos separadamente, hay que considerar que están en constante interacción:

De este modo, se espera acabar con los falsos debates desarrollados en torno a la frontera, tenida como irreductible, entre la objetividad de las estructuras (que sería el terreno de la historia más segura, aquella que, manejando documentos seriados, cuantificables, reconstruye las sociedades tales como eran en verdad) y la subjetividad de las representaciones (que estaría ligada a otra historia, dirigida a las ilusiones de discursos distanciados de lo real) (Chartier, 1990: 17-18).

En términos generales, podemos identificar el concepto de *práctica* con lo *real*; el de *representación* con el *discurso*, y el de *apropiación*

¹ Sobre el análisis del discurso histórico, véase el texto de MIGNOLO (1982).

² Roger CHARTIER (1990: 17) define la *historia cultural* como aquella que «tiene por principal objeto identificar el modo de cómo en diferentes lugares y momentos una determinada realidad social es construida, pensada y dada a leer».

ción con la lectura. La interacción consiste en el hecho de que, al fin y al cabo, *todo es práctica*, sea porque el discurso es una nueva realidad en sí, sea porque la lectura es también una práctica a través de la cual los textos afectan y conducen al lector a una comprensión de sí mismo y del mundo.

Lo que nos está proponiendo Chartier es un rompimiento con varios postulados de la historia tradicional, puesto que ahora ya no concebimos los límites entre:

1. Realidad y discurso.
2. Producción y recepción: puesto que el autor es, a la vez, lector, «la escritura es, ella propia, lectura de una otra escritura» (Chartier, 1990: 61).
3. Erudito y popular: tampoco la frontera entre el individuo/erudito y el colectivo/popular es vista como absoluta. El punto tiene para nosotros especial interés, ya que vamos a analizar la obra de un autor erudito. Es de lo que trataremos a continuación.

HISTORIA DE LAS IDEAS E HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

Uno de los más importantes movimientos de renovación de la historiografía contemporánea fue el de la llamada *École des Annales*; sus innovaciones se dieron a varios niveles: una nueva concepción del conocimiento histórico basada en la interdisciplinariedad, la formulación de nuevos objetos, la utilización de nuevos métodos; esos nuevos postulados fueron evolucionando desde 1929, año de la creación de la revista *Annales*, hasta hoy día. Hay una extensa bibliografía referente a esta «revolución historiográfica» en toda su amplitud³; para nosotros, será más oportuno detenernos en uno de sus aspectos: el de cómo se ha presentado, dentro del cuadro evolutivo de esta corriente historiográfica, la oposición entre lo *individual* y lo *colectivo* en cuanto objetos del análisis histórico. Podemos considerar que esta cuestión ha sido planteada de diferentes formas en las tres «generaciones» que caracterizan los *Annales*: 1) la de sus fundadores, Lucien Febvre y March Bloch; 2) la de Braudel, y 3) la de las mentalidades⁴.

³ Véanse, por ejemplo, los tres volúmenes de LE GOFF (1974) y las obras de BURKE (1991) y CHARTIER (1990).

⁴ Esta periodización de los *Annales* fue propuesta por BURKE (1991).

La primera fase se caracterizó por una reacción a la historia positivista, centrada en los eventos políticos. El planteamiento de Lucien Febvre es especialmente interesante para nosotros, ya que él trabajó muchísimo con el siglo XVI, fundamentalmente con biografías intelectuales, como en sus dos grandes obras sobre Lutero (1929) y Rabelais (1942)⁵.

Uno de sus cuestionamientos básicos se dirige a las categorías clasificatorias utilizadas por la historia intelectual tradicional: términos como Renacimiento, Humanismo y Reforma eran, para Febvre, utilizados sin mayores matizaciones, falseando la realidad estudiada, como comentó Roger Chartier:

Desembarazándose de las etiquetas que, pretendiendo identificar los pensamientos antiguos, finalmente los enmascaran, la tarea de los «historiadores del movimiento intelectual» (como escribe Febvre) es, sobre todo, reencontrar la realidad, irreductible a cualquier definición *a priori*, de cada sistema de pensamiento, en su complejidad y en sus mudanzas. (Chartier, 1990: 33).

Otra preocupación de Febvre —con relación a la manera idónea de hacer la historia intelectual— era la de romper con la relación mecanicista entre lo ideal y lo real, en la que las ideas determinaban los cambios de la realidad⁶.

Lo que se proponía entonces era la disolución de dos postulados básicos de la tradicional historia intelectual, el de la *intencionalidad* de un autor y la *originalidad* de su obra, definidos por Chartier (1990: 35) como:

1. El postulado de una relación consciente y transparente entre las intenciones de los productores intelectuales y sus productos.
2. La atribución de la creación intelectual (o estética) únicamente a la capacidad de invención individual, idea sobre la cual se basa la propia lógica —tan cara a cierta historia de las ideas— de la búsqueda del precursor.

⁵ Véanse los comentarios sobre estas y otras obras de Lucien Febvre en el Capítulo 1 de CHARTIER (1990).

⁶ Las propuestas de Febvre se asociaban a las de otros estudiosos, contemporáneos suyos, como a los sociólogos durkheimianos, a la etnología de Lévy-Bruhl y a la obra de Panofsky; véanse BURKE (1991) y CHARTIER (1990: 35).

Así, pues, cuando Febvre realiza sus estudios biográficos de personajes que tuvieron gran proyección intelectual, lo que busca es comprenderlos no como expresiones individuales, sino como fenómenos articulados a una realidad social y colectiva⁷. La historia intelectual empieza a incorporar así dos nociones fundamentales para la trayectoria de la historiografía contemporánea: el *inconsciente* y el *colectivo*.

La segunda fase de los *Annales* se caracterizó por un desplazamiento hacia una historia con horizontes mucho más amplios que, a través del manejo de una gran masa documental, seriada y cuantificada, pretendía alcanzar una historia total. Es la época de Fernand Braudel, y en ella la historia de las mentalidades y otras formas de historia cultural se situaron marginalmente al proyecto de los *Annales* (Burke, 1991: 45-78). El énfasis recayó, entonces, sobre la importancia del medio físico (la geografía) y la infraestructura socioeconómica, que será criticada de «determinista» por la generación siguiente. Braudel no ignora *el individuo* ni *el evento*, y su formulación del concepto de «duración» será fundamental para la historiografía del siglo XX⁸. Sin embargo,

la preocupación de Braudel es situar individuos y eventos en un contexto, en su medio, pero él los vuelve inteligibles a costa de revelar su fundamental intrascendencia. La historia de los eventos —sugiere Braudel—, aunque «rica en interés humano», es también la más superficial (Burke, 1991: 47).

Es a partir de la década de los sesenta cuando se rescata el interés por una historia cultural y de las mentalidades. Ya no interesan tanto las «ideas» ni los «fundamentos socioeconómicos» de las sociedades como objeto de estudio. En lugar de las formulaciones conscientes de un individuo —objeto de la historia de las ideas—, van a interesar ahora las manifestaciones inconscientes, au-

⁷ CHARTIER (1990: 40) comenta que Lucien Febvre realiza sus estudios biográficos (*case studies*) con la intención de «detectar cómo, para los hombres del siglo XVI, se organizaban la percepción y la representación del mundo, cómo se definían los límites de lo que entonces era posible pensar, cómo se construyeron las relaciones propias de la época entre religión, ciencia y moral».

⁸ Los conceptos de larga, media y corta duración (esta última, donde se sitúan los *evennements*, las historias individuales) están definidos en el artículo de BRAUDEL (1986), «La larga duración».

tomáticas y repetitivas del colectivo social. En palabras de Michel Vovelle (1991: 15-16),

se pasó de una historia de las mentalidades —que en sus orígenes se situaba esencialmente al nivel de la cultura o del pensamiento claro— (...) a una historia de las actitudes, de los comportamientos y de las representaciones colectivas inconscientes⁹.

Esta nueva tendencia tuvo también gran repercusión en Brasil: la historiografía dedicada al estudio del país en su etapa colonial presentó, en los últimos años, un gran y fructífero avance en la línea de la historia de las mentalidades, con trabajos volcados hacia el estudio de fuentes populares y de la mentalidad colectiva¹⁰.

Ahora bien, la valoración de dichas fuentes populares tuvo como consecuencia un prejuicio hacia las más eruditas, como aquellas producidas por los jesuitas: éstas han sido despreciadas por su *carga de ideología*, al punto de considerarse discutible su valor como fuente para la historia y antropología del Brasil colonial¹¹.

Así, el presente trabajo representa un esfuerzo de revisión y revalorización de la producción jesuítica, fuente de extrema riqueza tanto para la historia y la antropología del Brasil colonial como para la historia de las ideas europeas del siglo XVI. Roger Chartier (1990: 53) advierte:

Lejos de encontrarse agotada, la historia intelectual (...) incorpora el campo de los pensamientos populares que parecía constituir, por excelencia, el dominio exclusivo de la historia cuantificada. Entre historia de

⁹ Vovelle hace una interesante comparación entre dos obras claves de distintas fases de la trayectoria de los *Annales* que analizan un mismo personaje: el Rabelais de Lucien Febvre con el de Mikhail Bakhtine.

¹⁰ Se destacan los estudios de Laura de Mello e Souza, *Deus e o diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial* (SOUZA, 1986), y de Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial* (VAINFAS, 1989).

¹¹ «La preocupación por la especificidad del Nuevo Mundo fue totalmente ajena a los jesuitas que estuvieron en Brasil entre el final del siglo XVI y el inicio del siglo XVII. Entre nosotros, son los representantes máximos de la incompreensión del universo colonial» (SOUZA, 1986, pág. 46); «En el día a día de la catequesis, en la correspondencia interna en la que se abordaban los problemas específicos de la misión y sobre todo en los discursos dirigidos a los indios predominaron, sin duda, la detracción, la hostilización de las costumbres (...)» (VAINFAS, 1989: 20).

las mentalidades e historia de las ideas, las relaciones deben, por tanto, ser pensadas de manera infinitamente más compleja que la practicada por la mayoría de los historiadores de los años sesenta (Chartier, 1990: 53).

En este sentido se ha estructurado este estudio: en un continuo esfuerzo de articulación del testimonio de un individuo —José de Anchieta— con su entorno, con las formas de pensar de su época y con la realidad colonial vivida por el autor.

PARTE I

EL CONTEXTO: BRASIL EN EL SIGLO XVI

CAPÍTULO 1

LOS TUPINAMBAS

1. INTRODUCCIÓN

Ya en el documento que inaugura la historiografía colonial brasileña —la carta de Pero Vaz de Caminha, dirigida al rey de Portugal Don Manuel en 1500, comunicándole el descubrimiento de Brasil— los indígenas en ella descritos son los *tupinambas*, hablantes de un dialecto tupí-guaraní que en el siglo XVI ocupaban la costa brasileña, del Amazonas al actual estado de *São Paulo*¹. Muchos grupos indígenas de distintas familias ocupaban la totalidad del territorio brasileño, pero el hecho de que los *tupinambas* se encontrasen en la zona costera justifica que hayan sido los más descritos por los cronistas del siglo XVI cuando la colonización se limitó a esta zona.

Son Alfred Métraux y Florestan Fernandes los autores de las obras clásicas de la antropología contemporánea dedicadas al estudio de los *tupinambas*. Métraux fue el pionero con sus trabajos sobre *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani* (Métraux, 1928), *A religião dos tupinambás e sua relação com as demais tribus Tupiguaranis* (Métraux, 1950)² y el capítulo «The tupinamba» del *Handbook of South American Indians* (Métraux, 1948). Su obra representó el primer intento de sistematización de los datos ofrecidos por los cronistas, únicos testimonios disponibles para el estudio de esta tribu de la familia tupí que ocupaba la costa brasileña en el siglo XVI y que, tras el contacto con el europeo, se ha extinguido con notable rapidez³. Además de los

¹ Más al sur de São Paulo estaban los guaraní carijós (véase mapa en Anejo núm. 1).

² A esta obra pertenece el capítulo sobre «La antropofagia ritual de los tupinambas», publicado también en la edición póstuma que recopila distintos trabajos suyos *Religião y magias de América del Sur* (MÉTRAUX, 1987).

³ Es larga la lista de cronistas del siglo XVI que han descrito en sus obras a los tupinambas: de los jesuitas, destacamos Manuel da Nóbrega, José de Anchieta y Fernão Cardim; de los escritores protestantes, Jean de Léry y Thevet; además de

relatos de los cronistas, el trabajo de Curt Nimuendaju (1981, 1987) sobre los guaraníes actuales fue también de gran importancia para el estudio de los *tupinambas* del siglo XVI. Métraux estableció, así, un cuadro descriptivo bastante completo de las culturas material y espiritual de los *tupinambas*; realizó también el análisis de los movimientos migratorios y mesiánicos de los tupí-guaraní, continuados posteriormente por Hélène Clastres y otros estudiosos.

Cabe al sociólogo brasileño Florestan Fernandes el mérito de haber realizado los estudios más completos sobre la sociedad *tupinamba*, analizando en profundidad aspectos poco explotados por Métraux. Su obra *A organização social dos Tupinambás* (Fernandes, 1989) es ya un clásico de la literatura etnohistórica brasileña: temas como la distribución territorial de los *tupinambas*; la conformación de sus grupos locales (aldeas); las motivaciones económicas de las migraciones y guerras; el sistema de parentesco; la cultura espiritual y la organización política son abordados en esta obra. Después, profundizó su análisis sobre el carácter guerrero de esta tribu en *Função social da guerra na sociedade tupinambá* (Fernandes, 1970); pudo sintetizar su experiencia etnohistórica en el ensayo «Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas» (Fernandes, 1975: 191-289).

Aunque sus métodos de análisis puedan considerarse hoy superados⁴, la contribución de su estudio sobre los indígenas *tupinambas* fue decisiva no solamente para el avance del conocimiento sobre aquel grupo específico, sino para la investigación etnohistórica brasileña como un todo. Antropólogos actuales prosiguen el trabajo de Florestan Fernandes sobre el estudio de los *tupinambas*, con especial interés sobre el tema del canibalismo: se trata de Manuela Carneiro da Cunha (1985) y de Eduardo Viveiros de Castro (1986)⁵.

Hans Staden, Gabriel Soares de Sousa, Pero de Magalhães Gandavo, entre otros. Véase RODRIGUES (1979). Sobre demografía tupinamba, véase HEMMING (1978).

⁴ Una crítica al trabajo de Fernandes puede ser vista en OLIVEIRA FILHO (1987: 157): «(...) el esfuerzo de Fernandes desemboca en un amplio panel etnográfico que sólo puede apoyarse en una postura visceralmente abstracta y generalizante (...). El resultado de este análisis es una colección de retazos abstraídos del "aquí y ahora", la construcción de un formidable monstruo mecánico que sólo puede entusiasmar a una antropología funcionalista y anti-histórica».

⁵ CASTRO (1986) hace una interesante evaluación de la bibliografía referente a los *tupinambas* y al conjunto tupí-guaraní: obras de A. Métraux, F. Fernandes, Pierre Clastres y Hélène Clastres, entre otros, son allí analizados.

La guerra y la antropofagia entre los indígenas *tupinamba* son temas sobre los cuales nos detendremos con especial atención en este capítulo. Ellos también aparecen reflejados en los textos de José de Anchieta sobre los indígenas de Brasil. Son dos aspectos, por un lado, importantes dentro de la propia estructura de la sociedad *tupinamba*; por otro, «tabúes» o «chocantes» para la sociedad europea, lo que implicó un tratamiento específico de estos temas en los textos de Anchieta. Pero dejemos el análisis sobre la obra de Anchieta para la segunda parte de este trabajo. Aunque hagamos ahora algunas referencias a ella, lo que nos interesa es establecer aquí las características generales de aquel grupo indígena brasileño y observar con detalle los aspectos de *la guerra y la antropofagia* entre ellos para después confrontar estas informaciones con las del texto de *nuestro autor*, en la segunda parte de esta investigación.

2. LAS TRIBUS Y SU LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA

Aunque solamente los grupos tribales de la costa de Río de Janeiro, Bahía y Marañón se autodenominaban *tupinamba*, Alfred Métraux (1948) establece esta nomenclatura para todos los grupos de la costa, identificando en ellos características básicas comunes: hablaban tupí; no conocían el uso de los metales ni la escritura; eran sociedades sin estado, apenas con jefatura en momentos de guerra; había constantes guerras entre ellos; eran seminómadas, antropófagos, polígamos, etc.⁶

Fue un difícil trabajo el que tuvo Métraux para definir la nomenclatura de las distintas tribus que formaban la familia *tupinamba*: ora porque portugueses y franceses les atribuyeron distintos nombres, ora porque nombres como *tobayara*, que significa «ene-

⁶ Pierre CLASTRES (1987: 69) observa que a la homogeneidad cultural de los tupí-guaraní no corresponde una unidad política: «(...) a pesar de las distancias que separan a los grupos más alejados, la homogeneidad cultural es notable, tanto a lo que se refiere a su vida socioeconómica como a la actividad ritual o a la estructura de los mitos. Se sobrentiende que unidad cultural no significa unidad política: las tribus tupí-guaraní participan del mismo modelo cultural sin constituir una "nación", debido a que permanecen en un constante estado de guerra entre sí».

migo», era dado por muchas tribus tupís a sus vecinos, haciendo que diferentes tribus aparezcan en la literatura bajo el mismo nombre (Métraux, 1948: 96). Es frecuente, en la denominación de grupos indígenas americanos, encontrar una doble denominación —egocéntrica y excéntrica— que implican la valoración o el juicio atribuidos a sus rasgos culturales. Las nomenclaturas que diferencian un grupo frente al *otro* son un ejemplo claro de la cuestión de *la identidad* en las sociedades primitivas, analizada por Pierre Clastres (1987: 202-203):

Es justamente este Otro, considerado como un espejo —los grupos vecinos—, el que devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y de su totalidad. Frente a las comunidades o bandas vecinas, una determinada banda o comunidad se plantea y se piensa como diferencia absoluta, libertad irreductible, voluntad de mantener su ser como totalidad una.

También el nombre *tapuya* es bastante ambiguo: así llamaban los *tupinamba* (y consecuentemente los europeos) a los primeros habitantes de la costa brasileña. En el siglo XVI, la familia tupí-guaraní se encontraba en plena expansión, sometiendo y conquistando las demás poblaciones, empujándolas hacia el interior. Sin embargo, muchos *tapuyas* consiguieron mantener su posición en la costa «formando islas étnicas entre las tribus tupí-parlantes» (Métraux, 1948: 97). El significado de la palabra *tapuya* es discutible: «extranjero» y «bárbaro» (Prezia, 1989: 33); «esclavo» (Ribeiro, 1983: 20); «esclavo», «nación» (Tovar, 1984: 103). De todas formas, lo que queda claro es que, aunque vivieron en constantes guerras entre sí, los indígenas del litoral se identificaban como unidad, diferenciándose de todos los demás grupos que actualmente podemos clasificar bajo el rótulo de *macro-ge*, «sinónimo casi de los antiguos nombres de tapuya o ge-tapuya» (Tovar, 1984: 102).

Alfred Métraux (1948: 95-97) propone la siguiente clasificación tribal de los *tupinambas*, siguiendo su posición geográfica, de norte a sur (véase también mapa en Anejo núm. 1):

Tribus costeras

1. Tupinamba.
2. Potiguara (potivara, cannibals, cannibaliens).
3. Caeté (caité).

4. Tupinamba.
5. Tupinikin (tupiniguín, margaya, tuaya).
6. Timiminó (tomomyno).
7. Tupinamba (tamoyo).
8. Ararape.
9. Tupinakin (tupiniguín, tupí, tabayara).

Tribus del «sertão»

1. Tabayara (tobajara, miari engüare, miarigois).
2. Tupina (tobayara, tupiguae).
3. Amoipira⁷.

Los europeos pronto se dieron cuenta de la homogeneidad de los grupos indígenas de la costa brasileña, considerando el tupí como lengua general (*língua geral*) aunque, según Tovar (1984: 85) su papel no fuera en modo alguno comparable políticamente al de la lengua de los aztecas o de los incas. José de Anchieta fue el autor de la primera gramática de la lengua tupí, llamada *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, cuyo mismo título ya evidencia el uso generalizado de la lengua por toda la costa brasileña⁸. La existencia de una *língua geral* facilitó indudablemente el contacto y el dominio de los europeos sobre los indígenas; ese cuadro cambiaría radicalmente en el siglo XVII, cuando el proceso colonizador avanzara hacia la región amazónica, donde los portugueses se iban a enfrentar con una insospechada diversidad lingüística. El río Amazonas era el «río Babel», en las palabras del padre Antonio Vieira (Freire, 1983: 43s).

3. CULTURA RELIGIOSA

Hubo alianzas, muchas veces oscilantes, entre indígenas y europeos —portugueses, franceses, holandeses, llamados por ellos *mair*

⁷ Los viatan, apigapigtanga, muriapigtanga, guaracaio o itati, araboyara y rari-guora son otras tribus que Métraux encontró mencionadas en la literatura, pero que no pueden ser exactamente localizadas.

⁸ Sobre la gramática de Anchieta, véase el capítulo «La gramática» de este trabajo.

(franceses) y *perós* (portugueses)⁹. Esta denominación que dieron los *tupinambas* a los europeos nos remite a su mitología: así como otros grupos indígenas americanos han identificado a los europeos con sus héroes civilizadores, también los *tupinambas*, al dar el nombre de *Maira* o *Maraiarta* a los franceses, les estaban identificando con uno de los principales personajes de su mitología, el que dio al mundo su apariencia actual y estableció las bases de su cultura (Métraux, 1973: 5).

Monan, *Maira-Monan*, *Maira-Pochy*, *Mairata* y *Sumé* son posiblemente sinónimos para un único personaje: el *Tamoi* o *Abuelo mítico*. Veremos alguna diferenciación de atributos de cada uno de estos personajes míticos, pero, en síntesis, sus funciones principales eran la creación de los elementos de la naturaleza, de los animales y de los hombres y la organización de la vida en sociedad a través de *la agricultura*, actividad que entonces se reviste de un carácter místico¹⁰.

Monan es el creador del cielo, de la tierra, de los pájaros y demás animales, pero no del hombre, ni de los mares, ni de las nubes. Tampoco era propiamente adorado por los indígenas.

Maira-Monan, el héroe cultural llamado por Thevet¹¹ «el trans-

⁹ El mismo Anchieta estuvo como rehén voluntario entre los indígenas tamoyos, aliados de los franceses, intentando convencerles para hacer las paces con los portugueses. Véase el apartado «El discurso del cautivo» en el capítulo «Epistolario de Anchieta» de este trabajo.

¹⁰ La inexistencia de una frontera definida entre la cultura religiosa y las actividades del cotidiano en las sociedades llamadas «primitivas» es observada por LÉVI-STRAUSS (1988: 245) en su estudio sobre los indios *bororo* de Brasil: «Las creencias espirituales y los hábitos cotidianos se mezclan íntimamente; al parecer, los indígenas no tienen el sentimiento de pasar de un sistema a otro.» También Pierre CLASTRES (1987: 71) nos dice: «Viajeros, misioneros o etnólogos siempre han subrayado, para celebrarlo o deplorarlo, el vivo apego que los pueblos primitivos sienten hacia sus costumbres o tradiciones, su profunda religiosidad. Una estancia un poco prolongada en el seno de una sociedad amazónica, por ejemplo, permite comprobar no sólo la piedad de los salvajes, sino también la influencia de la preocupación religiosa en la vida social, al punto que parece disolverse la distinción entre lo laico y lo religioso, y borrarse el límite entre el dominio de lo profano y la esfera de lo sagrado: la naturaleza, tanto como la sociedad, está atravesada de un extremo a otro por lo sobrenatural.»

¹¹ Según Métraux, el francés André Thevet es una de las mejores fuentes de la mitología tupinamba. Un campo todavía por explotar dentro de la historiografía colonial sería el análisis comparativo de dos vertientes extremadamente ricas para la etnohistoria brasileña: la jesuítica y la protestante; sobre los protestantes en Brasil durante el siglo XVI, véase LESTRINGANT (1988).

formador», curaba las enfermedades de los hombres y les otorgó la agricultura, leyes y tabúes, introduciendo su organización social. Pero *Maira-Monan* murió quemado en una hoguera: la explosión de su cabeza originó el trueno, y el fuego de su hoguera, el relámpago. La divinidad del trueno era llamada *Tupã*, y fue utilizada por los misioneros como elemento de analogía con el Dios cristiano¹².

Sumé se identifica con *Maira-Monan*: se le menciona como el inventor de la agricultura. Los misioneros asociaron —aprovechando la semejanza entre los nombres— a *Sumé* con Santo Tomás (*Tomé* en portugués), el apóstol que habría traído el cristianismo a los indígenas¹³.

Monan también habría provocado el primer cataclismo: destruyó el mundo con un gran fuego, que él mismo apagó, haciendo inundar al universo. Y la inundación originó los océanos y los ríos.

Arikut y *Tamendonar* eran, finalmente, los dos hermanos que, escapando al diluvio, repoblaron la tierra.

Los héroes civilizadores han servido de modelos a mesías y profetas, que han promovido grandes movimientos migratorios de carácter mesiánico de que se tiene conocimiento desde el siglo XVI hasta fechas bastante recientes. La credibilidad de esos mesías era facilitada por la tradicional creencia en la vuelta del héroe civilizador o *gran antepasado*¹⁴. Para Pierre Clastres, el profetismo consiste en la característica más original de los tupí-guaraní, diferen-

¹² Dijo el padre Manuel da Nóbrega en una carta de 1549: «Esta gentilidad a ninguna cosa adora ni conocen a Dios, solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dice cosa divina. Y así nós no tenemos otro vocablo más conveniente para los traer a conocimiento de Dios que llamarle Padre Tupana» (*Mon. Bras.*, I, 1956: 150).

¹³ Sérgio Buarque de Holanda identifica la presencia de Santo Tomás en América como el único mito de la conquista de procedencia luso-brasileña: «(...) en contraste con los demás, fue desde Brasil que se expandió hacia Paraguay, Perú y el Río de La Plata. De cualquier forma, ya era inmemorial en las regiones de Oriente, cuando llegaron las naves de Vasco da Gama y sus sucesores lusitanos, la leyenda que asocia a los cristianos de la India, nestorianos, con la prédica de Santo Tomás» (HOLANDA, 1969: 104). El tema de la presencia de Santo Tomás en América es, así, un tópico en toda la historiografía colonial americana. Posiblemente, el estudio más sistemático y completo sobre el tema de la predicación apostólica en la América prehispánica sea el que constituye uno de los aspectos más destacados en la obra de Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

¹⁴ Véase el libro de Hélène Clastres, *La Terre sans Mal. Le prophétisme Tupi-Guarani*, Seuil, París, 1975.

ciándoles de los demás grupos indígenas sudamericanos; para el autor, fue también un tema poco comprendido por los cronistas: «Los europeos no pudieron ver en ello, claro está, más que la manifestación pagana del demonio, y en los artesanos de este movimiento, a los íncubos de Satán» (P. Clastres, 1987: 99).

Las migraciones iban en busca de la *Tierra sin Mal*, «a la cual el antepasado o el héroe civilizador se retiró después de haber creado el mundo y traído a los hombres los conocimientos esenciales para su supervivencia» (Métraux, 1973: 7). A este *paraíso* llegaban algunos muertos privilegiados: chamanes, guerreros o aquellos que cumplieron bien los fatigosos ritos (como es el caso de los rituales antropofágicos, que veremos más adelante). El *karai* (o *carai*) sería quien, con su poder sobrenatural, les guiaría hacia la *Tierra sin Mal*, cuya localización era objeto de discusión¹⁵. Ya los primeros cronistas supieron diferenciar a los *karai* de los chamanes (*pajés*): ellos no realizaban prácticas terapéuticas ni funciones rituales especializadas; «hombres de discurso» (Clastres, 1987: 100), su función era proferir un mensaje, y para ello se desplazaban continuamente. Los *karai* tenían libre tránsito por territorios de diferentes grupos, casi siempre en guerras entre sí. Aquéllos, sin embargo, no pertenecían a ningún linaje (afirmaban ser hijos de una mujer y una divinidad), de manera que no eran considerados enemigos de nadie: «los indios no sentían hacia ellos nada de la hostilidad que manifestaban ante todo extranjero, ya que los consideraban dioses y no hombres» (Clastres, 1987: 101; la concepción patrilineal de la generación entre los *tupinamba* será abordada más adelante).

Para Métraux, la originalidad de los movimientos mesiánicos provocados por el mito de la *Tierra sin Mal* consiste en su carácter puramente indígena, pues «la colonización no influye en ellos más que en la medida en que, por los sufrimientos que inflige a los indios, exacerba su deseo de evadirse hacia un mundo de reposo eterno e inmortalidad» (Métraux, 1973: 5)¹⁶.

¹⁵ En su estudio sobre las migraciones de grupos guaraníes de principio de siglo, NIMUENDAJU (1987: 15) describe su desplazamiento hacia el mar (que daría acceso a la *Tierra sin Mal*), y una vez llegados a la costa, al darse cuenta de la imposibilidad del acceso, regresan al interior, puesto que el *paraíso* también podría encontrarse en el centro de la Tierra.

¹⁶ El carácter autóctono del profetismo tupí-guaraní es observado también por P. CLASTRES (1987: 99), que llega a rechazar la aplicación del término mesianismo

Encontrar la *Tierra sin Mal* se hacía, además, esencial y urgente: con una concepción bastante pesimista del porvenir, los tupí-guaraní se obsesionaban por la vuelta cíclica del cataclismo universal, para el cual la *Tierra sin Mal* sería el único refugio.

En 1549, trescientos indios fueron capturados en Chachapoyas, Perú, e identificados como *tupinambas* llegados de la costa de Brasil. El episodio es mencionado también por fray Reginaldo de Lizárraga en su *Descripción Breve del Perú* (libro I, cap. LXXIV):

(...) salieron allí unos indios, y conociéndoles [un portugués] por el traje, y pareciéndole eran de Brasil, les habló en la lengua de aquella tierra, y respondiéndole en ella, preguntándoles de dónde eran y venían, le dijeron ser del Brasil y que acaso se habían entrado en la tierra adentro, huyendo de sus enemigos, y habían aportado allí no siguiendo camino, sino donde la ventura les guiaba, que yo aseguro anduvieron más de 900 leguas¹⁷.

En 1562, tres mil indios de Bahía se desplazaron hacia el interior siguiendo a dos *karai*. Los jesuitas lograron detener esta migración.

Claude d'Abeville da el testimonio de otra migración que partió de la región de Pernambuco, juntando de ocho mil a diez mil indios. Ésta, sin embargo, chocó con la resistencia de otros indígenas, los *tobajaras* del Maraón.

Estos mesías fueron muchas veces una amenaza al sistema colo-

a este movimiento: «Un mesianismo es, por tanto, una reacción al choque cultural. Explicar el profetismo tupí-guaraní asimilándolo a los mesianismos sería desconocer su naturaleza, radicalmente diferente, por la simple e irrevocable razón de que nació entre los indios mucho antes de la llegada de los blancos, aproximadamente hacia mediados del siglo XV.»

¹⁷ Reginaldo de Lizárraga, *Descripción de la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile*, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Madrid, 1968, pág. 56. Véase también la Relación de La Gasca al Consejo de Indias de 8 de enero de 1550, en la cual, al comentar la llegada de los «indios de la costa del Brasil que a los Chachapoyas llegaron», comenta que «paresce gente tosca y dura de condición»; esta imagen del indígena brasileño es un tópico en los textos del siglo XVI, como veremos en los capítulos siguientes. La relación está publicada en *Documentos relativos a Don Pedro de La Gasca y a Gonzalo Pizarro*, Contribución al XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, II, Archivo Documental Español publicado por la Real Academia de la Historia, tomo XXI, Madrid, 1964, págs. 396-401.

nial, pues a menudo promovían la unión entre poblados o tribus que hasta entonces se ignoraban o eran enemigas. Pero Métraux también observa una contradicción de estos movimientos mesiánicos: si por un lado representaban, por la unión que promovían entre los indígenas, una amenaza al sistema colonial, «las desmesuradas esperanzas que han despertado han sido un elemento de debilidad. Un fracaso podía disiparlas. Los fieles decepcionados se dispersaban...» (Métraux, 1973: 6).

Ahora bien, los *karai* y los *pajé* provocaban constantes problemas a la catequesis, difíciles de solucionar debido a la privilegiada posición que tenían en la sociedad tupí-guaraní. Los jesuitas interpretaban a menudo la actitud de un chamán como «manifestaciones tangibles de la hostilidad del diablo hacia su obra» (Métraux, 1973: 19).

En una carta escrita en 1557 podemos ver cómo José de Anchieta hace referencia a algunos de los aspectos que hemos comentado: 1) la vinculación *pagé*/diablo; 2) el prestigio y la autoridad de los *pagés*:

(...) les persuadió ahora una diabólica imaginación que esta Iglesia ha sido hecha para su destrucción en la cual los podamos encerrar; y ahí, con ayuda de los Portugueses, matar a los no bautizados y a los bautizados hacerles nuestros esclavos. Esto mismo les dicen otros Indios, *scilicet*, para que hagamos a los hijos y mujeres cautivos; y son de tal naturaleza y condición que creen más en cualquier mentira de los suyos, que a cuanto les pregonamos; y si les dice esto algunos de sus hechiceros, a los que llaman «pagés», ninguna cosa tienen por más verdadera, aunque ninguno de éstos se atreve a venir aquí si no es ocultamente, porque les reprendemos muy severamente. (Véase original en portugués en *Mon. Bras.*, 1957, II: 366.)

4. SUBSISTENCIA E INDUSTRIA

La agricultura era la principal forma de subsistencia *tupinamba*. La mandioca (yuca) era la base de la alimentación, principalmente el tipo venenoso, que pasaba por una lenta preparación antes del consumo (Métraux, 1948: 102); el maíz, las patatas, calabazas, cacahuetes, piñas y pimienta eran otros cultivos destacados. El plátano y la caña de azúcar, traídos por los colonos, fueron rápidamente adoptados después del descubrimiento.

También cultivaban el tabaco y otras plantas no comestibles y

las utilizaban en la industria de utensilios, telas y cosmética, como el algodón, el *urucú*, el *genipá* y algunos tipos de calabaza.

Recolectaban diversas frutas y frutos secos, y también les encantaba el consumo de *iças* u hormigas tanajuras, que asaban y comían. La «caza» de las hormigas era un ritual femenino. También eran las mujeres quienes asumían el plantío y la cosecha de todos los productos agrícolas¹⁸.

Era la caza la ocupación masculina por excelencia, en la cual las armas principales eran el arco y la flecha. Ciervos, puercos salvajes, monos, palomas y armadillos eran algunas de sus presas más apreciadas. La única caza realizada colectivamente que aparece mencionada en los cronistas es la de algunos roedores; la mayoría de las cacerías se hacía individualmente o en grupos pequeños. También los perros fueron rápidamente introducidos en el mundo indígena, y los usaban principalmente para la caza. Se servían también de trampas, como en la caza del jaguar.

Establecidos a lo largo de la costa brasileña y cerca de los ríos, el pescado y el marisco no podrían dejar de ser esenciales en la alimentación de los *tupinambas*. Incluso cuando vivían en el *sertão*, hacían excursiones periódicas a la costa para la pesca y recolección de algunos frutos¹⁹.

Domesticaban muchos animales, principalmente pájaros. Entre ellos, se destaca el papagayo, que se convirtió en importante artículo de comercio con los europeos²⁰; desde luego, éste tenía, antes ya, valor económico entre los indígenas, ya que sus plumas eran utilizadas en los numerosos objetos de adorno, de esmerada elaboración, que solían llevar.

¹⁸ F. Fernandes estudió la división del trabajo entre los tupinamba: «Os dois princípios de diferenciação das atividades e da distribuição das ocupações consistiam nas implicações do sexo e da idade. O princípio básico estava de fato na dicotomia sexual. (...) As transgressões às obrigações especificadas por estes dois princípios eram impedidas por meio de regras especiais» (FERNANDES, 1989: 112).

¹⁹ Conferir el documento de 1595 en Anejo núm. 9.

²⁰ También lo había sido en los intercambios de la región andina tal y como lo reflejan los relatos míticos y lo comprueba la arqueología; ya durante el período virreinal se advierte la supervivencia de los mismos en los rituales funerarios documentados en los expedientes de extirpación de idolatrías en el siglo XVII. Véase Pierre Duviols, *Cultura andina y represión: procesos de extirpación de idolatrías y hechicerías; Cajatambo, siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1986.

El abundante uso de adornos contrastaba con la total desnudez de los *tupinambas*, una de sus costumbres que fue muy combatida por los europeos. El padre Manuel da Nóbrega, pasados nueve años desde su llegada a Brasil, propone la ley que se debería aplicar a los indígenas, donde podemos ver cuáles eran sus prácticas más condenadas:

La ley que se les ha de dar es prohibirles comer carne humana y guerrar sin licencia del Gobernador; hacerles tener una sola mujer; vestirse, pues tienen mucho algodón, al menos después de hacerse cristianos, quitarles los hechiceros, mantenerlos en justicia entre sí y con los cristianos; hacerlos vivir quietos sin mudarse para otras partes si no es entre cristianos, teniendo repartidas tierras que les basten y con estos Padres de la Compañía para que los adoctrinen²¹.

5. ALDEAS Y ORGANIZACIÓN POLÍTICA

La supervivencia de los indígenas dependía básicamente de los recursos naturales de su entorno inmediato. Así, cada grupo local elegía un sitio estratégico dentro del territorio que le pertenecía, considerando las siguientes necesidades: *a*) aprovisionamiento fácil y continuo de agua potable; *b*) ventilación abundante, que limpiaba la *maloca* (vivienda colectiva) y aireaba su ambiente interno, cargado de humo; *c*) abundancia de ciertas calidades de leña para combustión, cosa muy importante; *d*) proximidad de zona acuática para la pesca (costa del mar o ríos); *e*) proximidad de tierras fértiles y cultivables; *f*) bosques circundantes proveedores de bastante caza (Fernandes, 1989: 87).

Una aldea *tupinamba* estaba formada por grandes casas comunales (*malocas*), de cuatro a ocho²², construidas alrededor de la plaza central, escenario de la vida social y religiosa del poblado; allí se realizaban los sacrificios rituales, las fiestas, las reuniones del consejo de jefes.

²¹ Carta del padre Manuel da Nóbrega al padre Miguel de Torres. Bahía, 8 de mayo de 1558 (*Mon. Bras.*, 1957, II: 450).

²² «La mayoría de las informaciones de los cronistas de los siglos XVI y XVII, principalmente de los jesuitas, permite establecer para el grupo lingüístico tupí un número medio de cuatro "malocas" (casas) por aldea o grupo local» (FERNANDES, 1989: 60).

Treinta familias podían vivir en una de esas «malocas», sumando un total de cien a doscientos ocupantes²³. Cada familia ocupaba un espacio determinado, donde tenían sus hamacas y demás utensilios.

Cuando el techo de las casas, hecho de paja, empezaba a pudrirse o el suelo cultivado se agotaba, era la hora de cambiar de sitio. Para Florestan Fernandes (1989: 88), «el agotamiento relativo de los recursos naturales, en virtud de la ocupación destructiva, constituía uno de los principales factores del nomadismo tupinamba». Así, los *tupinambas* no permanecían en un mismo lugar por más de cinco años; sin embargo, procuraban mantenerse en las proximidades y no cambiaban el nombre de la aldea²⁴.

Cada una de las casas comunales tenía un jefe, sometido al poder del jefe del grupo local. Era también común el establecimiento de lazos consanguíneos entre el jefe de la *maloca* y los miembros de las diversas familias a él subordinadas²⁵.

Una aldea podía tener más de un jefe, como también podría extenderse el poder (o el *prestigio*, como prefiere Pierre Clastres, 1987: 114) de algunos de ellos a varias aldeas. El *status* de jefatura «era determinado por la destreza en la guerra (captura y ejecución ceremonial de prisioneros), poderes mágicos, talentos oratorios y riqueza» (Métraux, 1948: 113). Al jefe le compete «hablar en nombre de la sociedad», haciendo valer «el texto de una Ley que ninguna persona ha fijado porque no procede de la decisión humana. El legislador es también el fundador de la sociedad, son los Ancestros míticos, los héroes culturales, los dioses» (Clastres, 1987: 202).

²³ Esta cifra es dada por MÉTRAUX (1948: 103); ya FERNANDES (1989: 64) observa: «Desgraciadamente, no existen datos que permitan establecer de modo positivo el número de habitantes por maloca y por grupo local. Por eso aconsejo al lector tomar con cautela los datos ofrecidos por las fuentes citadas.»

²⁴ Buena fuente para la iconografía de las aldeas tupinambas son los grabados de la edición de la obra de Hans Staden hecha por Theodor de Bry. Hay ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid y en la Biblioteca del Palacio Real.

²⁵ La conformación de los grupos locales (la relación entre los componentes de un grupo y también la relación del grupo con el territorio ocupado) es así definida por Pierre CLASTRES (1987: 199): «La comunidad como conjunto reagrupa y supera, al integrarlas en un todo, a las diversas unidades que le constituyen y que, generalmente, se inscriben bajo el signo del parentesco (...). La unidad política de la comunidad encuentra su inscripción espacial inmediata en la unidad de hábitat: la gente que pertenece a la misma comunidad vive junta en el mismo sitio.»

Si en la guerra el prestigio de los jefes era determinante, en los tiempos de paz todas las decisiones importantes (por ejemplo, el traslado de la aldea) eran tomadas por el consejo de los jefes, a través del cual los ancianos ejercían la autoridad política y resolvían las cuestiones tribales²⁶.

6. ORGANIZACIÓN SOCIAL

En el proceso de evangelización del indígena brasileño, los misioneros sentían la necesidad de conocer más a fondo algunos aspectos de la manera de vivir de aquella sociedad. Esta necesidad generó un tipo de documentación muy interesante que, al contrario de las cartas (donde se hablaba de asuntos varios), abordó temas especialmente «problemáticos» de la sociedad *tupinamba* y las posibles soluciones a ellos: son los llamados *pareceres*, escritos siempre por *especialistas*, misioneros con larga experiencia entre los indígenas. Por ejemplo, para el tema de las reglas del matrimonio entre los indígenas contamos con documentos que desde el mismo siglo XVI analizan la cuestión²⁷. En el intento de formalizar los casamientos entre los indígenas, los misioneros llegaron a solicitar un cambio en las leyes que los reglamentaban, como se ve en este fragmento de una carta de José de Anchieta:

Únese a esto los matrimonios contraídos con los mismos consanguíneos hasta primos directos, de manera que si queremos recibir alguno para el bautismo, por causa del lazo de sangre es difícilísimo encontrarle mujer con la que pueda casarse. Lo que es para nosotros no pequeño impedimento, pues no podemos bautizar a ninguno conservando su concubina; por eso nos parece sumamente necesario que se mitigue en estas partes todo el derecho positivo, de manera que puedan contraerse matrimonios en todos los grados, excepto hermanos con hermanas. Es necesario hacerse lo mismo con las leyes de Nuestra Santa Madre Iglesia, pues si los quisiéramos obligar a ellas en el presente no hay duda que no querrían seguir la fe cristiana²⁸.

²⁶ Véase el capítulo V: «O conselho de chefes», en FERNANDES (1989: 261-294).

²⁷ Es el caso de los «Pareceres vários sobre os casamentos dos índios» (Ms. BE, Cod. CXVI/1-33); el texto atribuido a José de Anchieta, «Informação dos casamentos dos índios do Brasil», está publicado en ANCHIETA (1988: 456-464).

²⁸ Carta do P. José de Anchieta ao P. Ignacio de Loyola, São Paulo de Piratininga, 1 de septiembre de 1554 (*Mon. Bras.*, 1957, II: 114)

Entre los autores contemporáneos, el sociólogo brasileño Florestan Fernandes realizó el estudio más profundo sobre los aspectos propiamente *sociológicos* de los *tupinambas*, tales como el sistema de parentesco o la educación (Fernandes, 1975, 1989). En ella, el autor nos habla con detalle de la interesante concepción del parentesco que tenían los *tupinambas*, en la cual el padre tenía papel de gran importancia en la generación de los hijos (Fernandes, 1989: 129-220).

El carácter patrilineal de la generación tenía sus consecuencias en las reglas del matrimonio y hasta en los sacrificios rituales, como nos dice Métraux (1948: 111):

La hija del hermano de un hombre se veía como su hija, pero la hija de su hermana era una esposa en potencia. Los hijos que tenía una mujer de la tribu con un cautivo se veían como miembros del grupo enemigo y consecuentemente eran comidos por los parientes de la madre. Los hijos de un hombre de la tribu eran siempre considerados miembros de la comunidad, independiente del *status* de la madre.

7. GUERRA Y ANTROPOFAGIA

Alfred Métraux (1949: 383) observó que los dos tipos de guerra existentes entre los indígenas de la América del Sur corresponden a la gran división cultural del continente: en el *área andina* son las *guerras imperialistas*, cuya finalidad era someter a los enemigos y conquistar sus territorios; ya los demás grupos, como los *caribes* y los *tupí-guaraníes*, se limitaban a hacer incursiones en el territorio enemigo y llevaban *cautivos* y *botines*, pero no se establecían permanentemente en el territorio ni ejercían control continuo sobre los enemigos.

¿Cuáles eran las motivaciones de la guerra entre los *tupinambas*? ¿Cómo se articulaban la guerra y la antropofagia practicada por esta sociedad? Alfred Métraux, Florestan Fernandes, Pierre y Hélène Clastres, Manuela Carneiro da Cunha, Eduardo Viveiros de Castro e Isabelle Combès han estudiado estas cuestiones a través de distintos planteamientos y métodos y también con diferentes conclusiones. Sin la pretensión de agotar aquí dos temas tan complejos —guerra y antropofagia—, me parece oportuno hacer un balance de la cuestión, puesto que así podremos después evaluar mejor y con más precisión el texto de José de Anchieta, al menos en lo que dice respecto a estos temas.

Creo que podemos considerar que existen tres discursos sobre la guerra y la antropofagia entre los *tupinambas*: 1) el de los mismos indígenas; 2) el de los cronistas; 3) el de los antropólogos actuales.

La explicación que la sociedad indígena daba sobre sí misma sólo la podemos conocer a través de los relatos de los cronistas, puesto que no contamos, para el caso brasileño, con obras que nos hablen desde la «visión de los vencidos»: el nivel cultural de los indígenas brasileños, que no conocían un sistema de escritura, así como el tipo de ocupación realizada por los portugueses durante el siglo XVI²⁹, pueden explicar esta característica de nuestra historiografía colonial, que no cuenta con obras semejantes a la de Juan de Betanzos, Guamán Poma de Ayala o Juan Santa Cruz Pachacuti, y, sobre todo, el relato quechua que recoge mitos y tradiciones de la región de Huarochiri.

Algunos estudiosos de la actualidad creen que las crónicas del Brasil colonial fallan por no buscar las *verdaderas explicaciones*, contentándose con reproducir lo que decían los indígenas sobre sí mismos³⁰. Es el caso de Florestan Fernandes (1970: 377-378), que dice:

Los datos ofrecidos por los autores de los siglos XVI y XVII no poseen, está claro, procedencia técnica; (...) ni siempre la observación directa consigue aclarar la compleja red de vinculaciones y de determinaciones de la realidad social. (...) Como algunos etnólogos contemporáneos, los cronistas atribuían un valor ponderable a estos tipos de manifestaciones, loándose considerablemente de lo que «los tupinambas decían o pensaban». Si este método fuese tan procedente como se admite (...), todo el aparato científico de la etnología, de la sociología y de las demás ciencias sociales no tendría razón de ser: el sentido común bastaría para explicar «causalmente» la realidad social.

Partiendo entonces del principio de que las explicaciones que los mismos indígenas daban sobre su comportamiento no son suficientes, puesto que se quedarían al nivel superficial del *sentido común*, Florestan Fernandes (1970: 378) trata de buscar las *verdaderas explicaciones*:

²⁹ Véase el capítulo «La colonización» en este trabajo.

³⁰ Esta reproducción del discurso indígena se daba apenas en algunos comentarios puntuales, demasiado breves dentro de obras que se caracterizaban por ser escritas por europeos, en su estructura y contenido general.

(...) los resultados de las investigaciones etnológicas muestran que la guerra posee una «función económica» y que ella es «uno de los mecanismos de la economía intertribal» en las sociedades primitivas, incluso cuando tales aspectos del fenómeno son encubiertos por otros móviles sociales³¹.

Ahora bien, aunque considere que las motivaciones económicas son determinantes para la guerra en las sociedades primitivas, éste es apenas el principio del cual parte Florestan Fernandes hacia un análisis que se ubica mucho más en el terreno de lo social que en el de lo económico:

Al escoger la guerra como objeto de estudio personal, no lo hice porque estuviese convencido de que la guerra fuese el centro de interés de los tupinamba o alimentase alguna pretensión de explicar por su intermedio las condiciones de existencia social de aquellos indígenas. Al contrario, sabía perfectamente de antemano que la guerra se subordinaba al sistema mágico-religioso tribal y que tenía importancia en la vida social de los *tupinambas* precisamente por causa de esta circunstancia (Fernandes, 1970: 17).

Es al situar la guerra dentro del sistema mágico-religioso cuando el autor puede concluir que «la venganza constituía el principal factor de guerra en la sociedad tupinamba» (Fernandes, 1970: 52).

Otra línea interpretativa busca explicaciones puramente *ecológicas* para la guerra *tupinamba*. Es el caso de William Balée (1984: 246), que no acepta las conclusiones de Fernandes sobre la importancia de *la venganza* en aquel sistema guerrero: «Sostener que los guerreros se matasen los unos a los otros para vengar a sus compañeros muertos apunta solamente hacia uno de múltiples posibles motivos e ignora todos los evidentes motivos ecológicos»³².

³¹ La misma idea se puede leer en otro fragmento de su obra: «En virtud de los conocimientos que poseemos sobre las formas de adaptación de los *tupinambas* al medio natural circundante, se sabe que la guerra desempeñaba un papel relevante en la estrategia tribal de la “lucha por la vida”. Del éxito de las actividades guerreras de los tupinamba dependía el funcionamiento “normal” del sistema económico y de la organización tribal. En torno de la guerra giraban todas las posibilidades de preservación del dominio y usufructo de áreas territoriales ocupadas y de la conservación de la iniciativa en los movimientos de invasión de áreas territoriales dominadas por otros grupos tribales.»

³² BALÉE evidencia su propuesta ya en las primeras líneas de su trabajo (1984: 241): «En este capítulo sostengo que estos indios no hacían guerras para vengar a sus muertos, sino para asegurar el bienestar de los vivos.»

Para Balée, la cuestión ecológica era la de que los indígenas que se encontraban en el interior querían acceder a las fuentes alimenticias del océano y de las florestas costeras: «La zona ecológicamente equilibrada entre la húmeda floresta tropical y este hábitat más árido constituía una frontera militar» (Balée, 1984: 245). Ahora bien, el autor deja claro que su punto de vista no debe ser confundido con las explicaciones —también de carácter alimentario— que reducen la guerra a una busca de cautivos para la antropofagia, donde la ingestión de la carne humana no tenía otra función que la de suplir las necesidades proteicas de la población. Sobre la base de los datos de algunos cronistas que describen el número de participantes de los rituales antropofágicos (que a veces llegaban a cuatro mil para apenas un enemigo sacrificado), concluye que el valor alimenticio del «repasto» era mínimo (Balée, 1984: 247-248)³³.

Ya Pierre Clastres (1987: 181-216) cree que la explicación para la guerra en la sociedad primitiva se encuentra en el terreno político³⁴:

El discurso economista, en sus variantes popular, erudita o marxista, explica la guerra por la competencia de los grupos en su intento de apropiarse de bienes escasos. En principio, es difícil comprender de dónde sacarán los salvajes, dedicados todo el tiempo a una búsqueda agotadora de alimento, la energía y el tiempo suplementarios para guerrear contra sus vecinos. Pero, además, las investigaciones actuales muestran que la economía primitiva es una economía de la abundancia y no de la escasez: la violencia no se articula con la miseria, y la explicación economista de la guerra primitiva ve hundirse su punto de apoyo. La universalidad de la abundancia primitiva impide, precisamente, que podamos relacionarla con la universalidad de la guerra. ¿Por qué guerrear las tribus? Al menos, ya sabemos lo que vale la respuesta «materialista». Y si lo económico no tiene nada que ver con la guerra, tal vez sea necesario volver la vista hacia *lo político* (Clastres, 1987: 194).

³³ Algunos autores que interpretan el canibalismo como fuente para suplir las carencias alimentarias de algunos pueblos son: MARWIN HARRIS (1990 y 1990 bis). Véase también Michael HARNER (1977).

³⁴ El autor hace un interesante análisis del «discurso recibido acerca de la sociedad y la guerra primitivas», que organiza en tres conjuntos: el discurso naturalista, el economista y el del intercambio.

«La guerra pertenece a la esencia de la sociedad primitiva», dice Clastres (1987: 205); ella no se explica por una característica *natural* del hombre (agresividad instintiva), como querían los autores del *discurso naturalista* sobre la guerra, puesto que tal discurso exige que sea una guerra de todos contra todos y una antropofagia generalizada: «Sabemos muy bien que esto no es así; incluso entre las tribus caníbales el objetivo de la guerra nunca es matar a los enemigos para comerlos» (1987: 190). Tampoco se explicaría por la disputa de territorios más ricos en fuentes alimentarias, puesto que las sociedades primitivas no se caracterizan por la escasez, sino por la abundancia. La respuesta estructuralista que ve en las guerras de las sociedades primitivas la consecuencia de un intercambio frustrado tampoco convence a Clastres, ya que con ella la guerra se reduce a un accidente, un mero resultado de un intercambio frustrado, perdiendo así su autonomía³⁵.

Es en la articulación *guerra-parcelamiento de la sociedad primitiva* donde Pierre Clastres (1987: 199) cree encontrar el sentido del fenómeno guerrero en las sociedades primitivas:

La sociedad primitiva, en su ser, *quiere* la dispersión; este deseo de fragmentación pertenece al ser social primitivo, que se instituye como tal mediante la realización de esta voluntad sociológica. En otras palabras, la guerra primitiva es el medio de un fin político.

Búsqueda de la fragmentación y dispersión, necesidad ecológica, deseo de venganza; quizá debamos pensar en la guerra tupinamba como el resultado de la articulación de estos tres factores, que no son necesariamente excluyentes³⁶. Pero una cosa sí es cierta:

³⁵ «La lógica de la concepción del intercambio conduce casi a la disolución del fenómeno guerrero. La guerra, desprovista de positividad a causa de la prioridad atribuida al intercambio, pierde toda dimensión institucional: no pertenece al ser de la sociedad primitiva, no es más que una propiedad accidental, azarosa, inessential. (...) ¿De dónde proviene el error de Lévi-Strauss? Proviene de una confusión en los planos sociológicos en los que funcionan, respectivamente, la actividad guerrera y el intercambio. Al querer situarlos en el mismo plano, se está fatalmente obligado a eliminar uno u otro, a deformar, por mutilación, la realidad social primitiva» (CLASTRES, 1987: 197-198).

³⁶ Branislava SUSNIK habla de los tres factores, pero la disputa territorial aparece como factor determinante de las guerras intertribales que resultaría en la fragmentación tribal: «Caracterizaba a los tupís, además, un otro fenómeno: continua fraccionalización tribal —fuera de las ocasionales participaciones conjun-

los cronistas del siglo XVI comprendieron que la guerra y la antropofagia eran dos fenómenos que estaban unidos y que daban sentido uno al otro³⁷.

Si en la práctica del canibalismo podemos distinguir dos modalidades básicas —*exocanibalismo* y *endocanibalismo* (Métraux, 1949: 400)—, los *tupinamba* eran indudablemente *exocaníbales*: las víctimas del ritual antropofágico eran los enemigos, los «otros»³⁸. Veamos dos fragmentos de las cartas de Manuel da Nóbrega (*Mon. Bras.*, 1956, I: 136-137) y José de Anchieta (*Mon. Bras.*, 1957, II: 113), donde la vinculación entre la guerra y el canibalismo entre los *tupinambas* queda bastante evidente:

I. Carta de Nóbrega, 1554:

(...) Tienen guerra unos con otros, scilicet una generación contra otra generación, a diez e quinze e veynte leguas, de manera que todos entre sí están divisos.

Si acontece que tomen algunos de los contrarios en la guerra, tráenlos presos algún tiempo y danles sus hijas por mugeres y para que los sirvan y guarden, y después los matan e comen con grandes fiestas, e con ayuntamiento de los vezinos que biven aredor; y si destos tales quedan hijos también los comen, aunque sean sus nietos y hermanos, y a las vezes las propias madres; y dizen qu'el padre solamente tiene parte en él y la madre no tiene nada. (...) Y no tienen guerra por cobdicia que tengan, porque todos no tienen nada más de lo que pescan e caçan, y el fruto que toda la tierra da: sino solamente por odio e vengança (...).

II. Carta de Anchieta, 1554:

(...) desde de Pernambuco, que es la primera población de cristianos hasta aquí [São Paulo] y más allá, toda esta costa marítima, en una exten-

tivas en migraciones generales o parciales— y una lucha interna por la posesión de las zonas preferenciales de subsistencia; esto provocaba continuas guerras intertribales, evocándose siempre el principio de venganza» SUSNIK (1975).

³⁷ Es importante acercarse al tema de la antropofagia teniendo en cuenta que forma parte de un conjunto, un «todo orgánico indisociable», como nos dice Florestan FERNANDES (1989: 108): «La guerra, la atribución de un *status* al prisionero, el sacrificio ritual, la antropofagia ceremonial y las ceremonias de renombramiento constituían variables de una misma función.»

³⁸ Sobre la definición del «enemigo» y la inestabilidad de este concepto (el amigo de hoy puede ser el enemigo de mañana, y viceversa), véase CLASTRES (1987: 206-207).

sión de 900 millas, está habitada por indios que sin excepción comen carne humana; en eso sienten tanto placer y satisfacción que frecuentemente recorren más de 300 millas cuando van a la guerra. Y si cautivan cuatro o cinco enemigos, no se preocupan de nada más, regresan para con grande algarabía y fiestas y copiosísimos vinos, que fabrican con raíces, comerlos de forma que no pierden ni siquiera la menor uña y toda la vida se glorian de esa egregia victoria. Hasta los cautivos juzgan que les sucede algo noble y digno, dándoseles una muerte tan gloriosa, como ellos juzgan, porque dicen que es propio de ánimo tímido e impropio para la guerra morir de manera que tengan que soportar en la sepultura el peso de la tierra que juzgan ser muy grande.

Alfred Métraux (1973: 35-68) hizo una detallada descripción del proceso antropofágico a partir de los relatos de diferentes cronistas de los siglos XVI y XVII: desde su inicio en la guerra con la captura de prisioneros seguido del trayecto de vuelta a la aldea; el recibimiento y permanencia del prisionero en ella durante más o menos días; los preparativos y la realización del sacrificio; la ingestión de la carne.

Consumado el sacrificio, el ejecutor tomaba precauciones para protegerse del alma irritada de su víctima; entre ellas, el *cambio de nombre* era la más importante. El guerrero que sacrificaba un prisionero ganaba prestigio; se le concedían ciertos «títulos» (*abaeté*, hombre verdadero; *mocarará*, mi amigo que busca comida, y, por fin, *murubixaba*, jefe). Pasaba entonces a figurar en el consejo de los jefes.

También es interesante observar el importante papel que poseían *las viejas* dentro de la sociedad indígena, notablemente su activa participación en los rituales antropofágicos (tanto en los preparativos —fabricación del *cauim* y ollas—, como en la ejecución de la antropofagia, las que más proferían insultos a la víctima y demostraban más gusto al ingerir la carne)³⁹.

Según Métraux (1973: 57), «los *tupinambas* interpretaban el canibalismo como la forma perfecta de venganza» de la muerte de los parientes. Sin embargo, habría también otras explicaciones, citadas por el autor:

1. Creían que comiendo los muertos hasta los huesos impe-

³⁹ Volveremos al tema del papel de las viejas en la antropofagia en los capítulos dedicados al análisis de los textos de Anchieta.

dían que volvieran para espantar o asustar a los vivos y que, al devorar el cadáver del sacrificado, se beneficiarían de las cualidades propias de la víctima.

2. Las ceremonias caníbales servían para animar a los jóvenes a ir valientemente a la guerra.

3. Pigafetta habría dicho que «comen a veces carne humana, pero solamente la de sus enemigos. Y no la comen por placer, sino por obedecer a unas costumbres (...)» (Métraux, 1973: 58).

M. Carneiro da Cunha y E. Viveiros de Castro (1985) profundizaron más la interpretación del canibalismo; ellos entienden que la *venganza* es la institución por excelencia de la sociedad tupinamba, el motor de la guerra y de la antropofagia.

Llegan a ser anecdóticos los comentarios de algunos cronistas sobre el carácter vengativo de los indígenas, incluso hacia objetos o animales⁴⁰. La antropofagia sería, sin embargo, la forma más completa de realización de la venganza.

Hay un diálogo entre el prisionero y el autor del sacrificio momentos antes de que éste le golpee la cabeza con la *ibirapema*, descrito así por Hans Staden (1988: 182): «Sí, aquí estoy yo, quiero matarte, pues tu gente también mató y comió muchos de mis amigos», y contesta el prisionero: «Cuando yo esté muerto, tendré todavía muchos amigos que sabrán vengarme.» También lo describe Jean de Léry (1980: 194-196):

Prisionero: Comí a tu padre, maté y asé a tus hermanos; comí a tantos hombres y mujeres, hijos de vosotros tupinambas, a quienes capturé en la guerra, que ni puedo decir sus nombres; y aseguraros de que para vengar mi muerte los *maracajás* de la nación a que pertenezco han de comer todavía a tantos de vosotros como puedan agarrar.

(...)

Autor del sacrificio: Ahora estás en nuestro poder y serás muerto por mí y asado y devorado por todos.

Prisionero: Mis parientes me vengarán.

⁴⁰ «(...) si dan una topada, se arrojan con los dientes al palo o piedra donde la dieron, y comen piojos y pulgas y toda ymundicia solamente por se vengar del mal que les hizieron, como gente que aún no aprendió non rreddendum malum pro malo» (carta de NÓBREGA, 1549, en *Mon. Bras.*, 1956, I: 137). El mismo relato aparece en el capítulo XLI, «De como esses selvagens são extraordinariamente vingativos», de THEVET (1978; 1.ª ed.: 1558); el autor francés debe haber utilizado la edición italiana de las cartas jesuíticas de 1552, aunque presente los datos como de primera mano.

La tesis de Cunha y Castro es de que la venganza daría el sentido de la temporalidad entre los *tupinamba*, siendo la muerte presente la razón de muertes futuras. Ella sería el motor mismo de la sociedad, puesto que ésta no posee ninguna otra institución comparable a la venganza, que

pone en conexión los que ya vivieron (y murieron) con los que vivirán, que explicita una continuidad que no es dada en ninguna otra instancia. La fluidez de esta sociedad que no cuenta, además de la venganza, con ninguna institución fuerte, ni linajes propiamente dichos, ni grupos ceremoniales, ni reglas positivas de casamiento, resalta la singularidad de la institución de la venganza (Cunha y Castro, 1985: 67).

Si la antropofagia —expresión máxima de la venganza— garantiza la continuidad de la sociedad indígena en su conjunto (el grupo del que mata y el grupo del que muere), ella también tiene sentido a nivel individual; el jesuita padre Azpilcueta Navarro cuenta que los indígenas son

muy araygados en el comer carne humana, de tal manera que, quando están en el traspasamiento del mundo, piden luego carne humana, diciendo que no lleva otra consolación sino esta, y si no les aciertan allar, dicen que van más desconsolados hombres del mundo; la consolación es su vingança (*Mon. Bras.*, 1956, I: 182).

La misma referencia hace otro jesuita, Vicente Rodrigues, en carta de 1552:

Llegando el cuerpo a la Aldea adonde yo estaba, con grande fiesta, llamando todos sus parientes que se viniesen a vengar, la qual es la maior honrra que tienen, porque quando alguno está en la fin de sus últimos días pide carne de sus contrarios para comer, porque así van consolados (...) (*Mon. Bras.*, 1956, I: 308).

¿Por qué sentían la necesidad de ingerir carne humana antes de morir? Según Isabelle Combès (1987), la ingestión de la carne humana era una de las modalidades de *hacer el cuerpo más ligero*, condición para el acceso al paraíso de la *Tierra sin Mal*. Ella observa que las referencias más frecuentes al aligeramiento del cuerpo dicen respecto a los chamanes y profetas: «fumer sans répit, jeûner sévèrement, danser avec acharnement et jusqu'à épuisement total, tout cela permet de se rendre léger et de gagner la Terre sans Mal»

(1987: 97). Curiosamente, observa la autora, «le prophète brille surtout par son absence dans le meurtre rituel et le repas cannibale» (1987: 95); el guerrero que, como hemos dicho, tenía garantizado su acceso a la Tierra sin Mal después de su muerte, ayuna cuando sacrifica un prisionero, y las mujeres, que nunca son las que matan, tienen un papel protagonista en los preparativos del sacrificio y en la ingestión misma de la carne. ¿Cómo interpretar esta variación del papel de los chamanes, los guerreros y las mujeres en el ritual antropofágico?

La autora analiza, entonces, la idea que tienen los guaraníes contemporáneos del ser humano; éste tendría dos componentes: el *alma-palabra* y el *alma-animal*.

El alma-palabra tiene como soporte los huesos, y el alma-animal, la carne. Para la primera, los buenos alimentos son los vegetales y la carne del *puerco salvaje* (que, curiosamente, en muchas lenguas es sinónimo de «carne humana», «enemigo»). Para el alma-animal, son buenos alimentos las carnes y la sal (que no son comidos durante el ritual antropofágico). Y concluye Isabelle Combès (1987: 99):

Douce à l'opposé du sel, bonne comme le cochon sauvage, la chair humaine, aussi paradoxal que cela puisse paraître, appartient donc au domaine de l'os. Paradoxe qui n'en est pas un, car les faits imposent l'évidance: il y a *des* chairs humaines; entre son propre corps à alléger, où à laisser pourrir dans la tombe (chair mauvaise par conséquent), et celui, mangé, d'un Autre sacrifié, il y a un fossé qu'on ne peut pas franchir: pourriture naturelle contre cuisson rituelle, corps seul dans la fosse contre partage collectif.

Esto explica, por un lado, la valoración positiva que daba un *tupinamba* a su propia muerte en un ritual antropofágico⁴¹, y por otro, por qué era tan importante para las mujeres la ingestión de la carne: ellas, que no eran ni guerreras ni chamanes, garantizaban con este *alimento ligero* su llegada al paraíso.

El tema es bastante complejo, y un método interpretativo que resulte de la suma de dos fuentes informativas (crónicas de los si-

⁴¹ Dice también la autora: «D'après Léry, c'est avec la décomposition des chairs que cessaient les offrandes alimentaires destinées à éloigner du corps le démon Aygnan, et à sustenter le mort pendant sa périlleuse "migration" *post mortem*» (1987: 97)

glos XVI y XVII / trabajo de campo con guaraníes actuales) puede tener sus límites cuestionables. Esto es, sin embargo, lo que se viene haciendo en los estudios sobre los *tupinamba* desde Alfred Métraux. A las crónicas y a los trabajos de campo hechos con tribus tupí-guaraníes actuales debemos mencionar también los estudios arqueológicos, aunque muy limitados, no sólo por tratarse de una sociedad que no nos dejó muchos vestigios materiales de su existencia, sino también por las dificultades de llevar a cabo una investigación arqueológica sistemática en Brasil⁴².

⁴² Véase un balance de la investigación arqueológica en Brasil en DÍAZ MADERUELO (1986: 35-66); sobre la utilidad del trabajo de campo con indígenas actuales para el conocimiento de las culturas indígenas en su estagio anterior al descubrimiento, DÍAZ MADERUELO (1986: 3) comentó: «Brasil es todavía (...) uno de los países que conserva un mayor número de grupos étnicos con organización tribal. Aunque cada uno de estos pueblos resulta de una experiencia única, sus culturas constituyen la versión actual de una tradición que se hunde en épocas remotas, y seguramente por ello contienen las claves para vislumbrar cómo eran las poblaciones que habitaban estas regiones de la América de Sur, antes de que sus costas fueran avistadas por los marinos europeos, al iniciarse el siglo XVI.»

CAPÍTULO 2

LA COLONIZACIÓN

1. INTRODUCCIÓN: BRASIL Y LA AMÉRICA ESPAÑOLA

La colonización llevada a cabo por Portugal en el territorio brasileño durante el siglo XVI presentó características bastante específicas y diferenciadoras con relación a la América española. Aunque a partir de las últimas décadas Brasil estuviera bajo el dominio de Felipe II, las diferencias se mantuvieron e incluso la unión de las dos coronas preservó la autonomía de Portugal bajo diversos aspectos, al menos en las dos primeras décadas¹.

Ahora bien, aunque en las colonias portuguesas el control español no se diera de manera tan directa, la unión peninsular permitió una visión de conjunto de todo el mundo colonial —oriente y occidente— haciendo que experiencias de una parte fueran tomadas como ejemplo para otras. Al finalizar el siglo, cuando Brasil se encontraba en una seria crisis en torno a la cuestión de la esclavitud del indígena (la estudiaremos detenidamente más adelante), las leyes aplicadas en Perú, Nueva España y Japón fueron evocadas como modelos a ser seguidos en Brasil². La comparación iba más

¹ La unión de Portugal y España empezó con la invasión del ejército español bajo el mando del duque de Alba (batalla de Alcántara, 1580); al 15 de abril de 1581, Felipe II, que se había trasladado a Lisboa, fue reconocido rey de Portugal en las Cortes de Tomar. La restauración portuguesa se dio en 1640 con el duque de Bragança, Dom João IV. Sobre la preservación de la autonomía portuguesa durante el período de la unión, dice SCHWARTZ (1979: 36-37): «(...) surgiu uma solução liberal pela qual o rei governava ambas as terras, mas cada uma mantinha seus próprios costumes, suas leis, administração e integridade nacionais. (...) Criou-se o Conselho de Portugal para assessorar o rei na problemática portuguesa; um vice-rei governava em Lisboa em nome do rei.» Véase también STELLA (1993).

² «(...) mandar fazer lei que não possam ser captivos nenhuns daquelles gentios por nenhum caso que seja como Vossa Magestade a tem mandado passar no Peru e Nova España, e para os Reinos de Japão», en «Sobre as cousas do Estado do

lejos especialmente con relación a Perú, que en 1595 era conocido como «la más fértil tierra del mundo» e imaginábase la posibilidad de conectarla con Brasil por un camino terrestre:

Porque la razón porque hoy se comunica todo el Perú por tierra sin ningún peligro y es la más fértil tierra del mundo es porque está todo el gentío en paz, y si en Brasil al principio pudiera conservar al gentío y mantener justicia y verdad, hoy se comunicara todo por tierra y se fuera con seguridad por tierra al Perú, y fuera la más floreciente cosa que tuviera el mundo (...) porque el pueblo del Brasil y del Perú es todo uno y de una naturaleza y condición (...) ³.

Estas mismas comparaciones y el deseo de reproducir algunas de las prácticas colonizadoras de otras colonias comprueban que éstas no habían sido aplicadas todavía en Brasil, pasados ya quince años de la unión peninsular.

También a nivel administrativo observamos la especificidad del caso brasileño, caracterizado por mudanzas constantes y gran flexibilidad (Schwartz, 1979: XIV). Si en España desde 1524 se cuenta con la existencia del Consejo de Indias, órgano centralizador de las cuestiones coloniales, en Portugal no hubo un sistema administrativo y burocrático tan centralizado. El investigador actual que se proponga buscar la documentación referente a la colonización de Brasil durante el siglo XVI sufre las consecuencias de esta descentralización del aparato burocrático portugués, pues tampoco la documentación se encuentra reunida hoy día en un archivo como el Archivo General de Indias de Sevilla, sino que está dispersa en diversas instituciones.

La *Relação da Índia*, creada en 1554 con sede en Goa, fue el primer tribunal de apelación fuera de los límites continentales de Portugal. En Brasil, la primera institución judicial y administrativa solamente se estableció en 1609 —la *Relação da Bahia*— como fruto de las reformas introducidas en la estructura judicial portuguesa durante la unión peninsular ⁴.

Brasil», ms. da B.A., 44-XIV-6. Véase transcripción íntegra del documento en Anejo núm. 9.

³ *Idem*.

⁴ «La América española ofrecía un excelente contraste y los colonizadores brasileños apuntaban las audiencias de Perú y de Nueva España como modelos a ser seguidos por Brasil», observa SCHWARTZ (1979: 78).

En lo tocante a la organización eclesiástica secular, también se observa una gran diferencia: en la América española, la Iglesia secular acompañó de cerca el avance de la conquista, estando instalados los arzobispados de Santo Domingo, México, Lima y Bogotá ya en 1565. En Brasil, el obispado de Bahía, creado en 1551, funcionó por mucho tiempo como la única diócesis colonial, la cual centralizaba los negocios eclesiásticos de toda la colonia⁵.

A nivel de las mentalidades, cabe al historiador brasileño Sergio Buarque de Holanda, con su obra *Visão do Paraíso* (1969), el más importante estudio sobre el carácter de la colonización portuguesa de Brasil. En ella, el autor hace constantes referencias a la especificidad de la mentalidad lusitana frente a la castellana y sus consecuencias en las respectivas prácticas colonizadoras: «fatalidad», «sobriedad» y «realismo» caracterizaron la visión portuguesa de Brasil en el siglo XVI contrastando con la «fantasía» española⁶. Más recientemente, el historiador portugués Luis Filipe Barreto viene estudiando el saber portugués en la época del Renacimiento, identificando la importante producción portuguesa en los campos del conocimiento técnico-práctico de la marinería, de los conocimientos náuticos y de la antropología/geografía colonial, observando también su *carácter práctico y objetivo*, que confiere identidad a la mentalidad portuguesa del Renacimiento⁷.

⁵ «Centralización inoperante, incumbencia inviable, solamente atenuada por la creación de la prelación de Río de Janeiro en 1576, transformada en diócesis cien años más tarde», comenta el historiador brasileño Ronaldo VAINFAS (1989: 15). Volveremos al tema de las dificultades de la centralización administrativa brasileña en el transcurso de este capítulo.

⁶ Así empieza la obra de HOLANDA (1969: 1): «O gosto da maravilha e do mistério, quase inseparável da literatura de viagens na era dos grandes descobrimentos marítimos, ocupa espaço singularmente reduzido nos escritos quinhentistas dos portugueses sobre o Novo Mundo.» Después, contrastando al «realismo» portugués, dice el autor (pág. 12): «Seria possível dizer o mesmo, com a mesma ênfase, a propósito das façanhas náuticas de outros povos, dos castelhanos em particular? Não é precisamente um aguçar-se do senso da maravilha e do mistério o que parece ocorrer, ao menos nos primeiros tempos, quando seus marinheiros entram em contato com os mundos distantes e ignorados? Já ao tempo de Colombo, a crença na proximidade do Paraíso Terreal não é apenas uma sugestão metafórica ou uma passageira fantasia, mas uma espécie de idéia fixa, que ramificada em numerosos derivados ou variantes, acompanha ou precede, quase indefectivamente, a atividade dos conquistadores nas Índias de Castela.»

⁷ «O nuclear da cultura discursiva dos Descobrimentos é um composto de formas científico-filosóficas e técnicas, um campo de pensamento/linguagem ver-

Ahora bien, cualquier intento de comprensión del proceso colonizador de Brasil en el siglo XVI debe considerar no sólo la especificidad de la mentalidad portuguesa, sino también la originalidad que el territorio brasileño presentaba. En el capítulo anterior hemos visto las características de la población indígena brasileña, que profundamente difiere de las civilizaciones del tipo de la azteca o de la incaica, con las cuales contactaron los españoles.

También las riquezas minerales, que muy tempranamente fueron encontradas por los españoles y estimularon la población de las colonias, en Brasil solamente entraron en escena de manera efectiva en el último decenio del siglo XVII, cuando la colonización avanzó hacia el interior; en el siglo XVI, solamente se ocupó la zona costera, y fue en el principio la extracción del palo brasil y posteriormente la explotación agrícola (caña de azúcar, algodón y tabaco) con vistas al mercado consumidor europeo, realizada en latifundios y basada en la explotación de la mano de obra esclava africana, la que promovió la colonización portuguesa en Brasil durante los dos primeros siglos.

Podemos establecer tres períodos en la colonización brasileña durante la primera fase (siglo XVI), caracterizándose cada uno de ellos por una distinta política de ocupación del territorio. Es de lo que trataremos en seguida.

2. 1500-1534: DESCUBRIMIENTO Y PRIMERAS EXPEDICIONES

En esta primera fase, Brasil tuvo una importancia secundaria dentro del amplio proyecto portugués de colonización ultramarina (América, África y Asia); puede ser considerada como puramente comercial, limitándose al establecimiento de «feitorias» costeras siguiendo el ejemplo de la experiencia asiática. Las «feitorias» se ocupaban básicamente de la obtención del palo brasil y de los esclavos indios, siendo «simples puestos de trueques comerciales con los nativos, guarnecidos de alguna defensa y destinados a servir de

dadeiro objectivo com diferentes programas de conhecimento, mais tendencialmente práticos que teóricos, que colocam problemas e buscam soluções nas áreas da náutica, da cartografia, da construção naval, da matéria médica e da antropologia/geografia colonial» (BARRETO, 1987: 26).

articulación para las rutas marítimas del comercio con Asia» (Holland, 1985: 196). Todas las cuestiones o pleitos derivados del abastecimiento, comercio y navegación de Brasil tenían que ser llevados al juez de Guinea e India (Schwartz, 1979: 19-20; véase Anejo núm. 2), reflejo del estado precario de la colonización de Brasil en esta fase.

Las mejores fuentes para el estudio de este período son los relatos de las llamadas *primeras expediciones*. La *Carta de Pero Vaz de Caminha* relata el descubrimiento en 1500. La siguiente flota, de reconocimiento, sólo partió de Portugal un año después; en ella estuvo Américo Vespucio, que en carta a Lorenzo di Pier Francesco de Medici dio informaciones de la expedición, que viajó de 1501 a 1502. Siguieron muchas otras de carácter comercial o de reconocimiento. Se destaca el viaje de la *Nau Bretoa* en 1511. El *Livro da Nau Bretoa*, juntamente con la *Nova Gazeta da Terra do Brasil*, son importantes documentos de la crónica primitiva. Importante también fue la expedición de Cristóvão Jacques con el objetivo de expulsar a los franceses que comerciaban el palo brasil. Jacques, sin embargo, no dejó ningún escrito de su expedición, que se hizo entre 1516 y 1519⁸. Españoles y franceses también frecuentaron asiduamente la costa brasileña (Juan Díaz de Solís, Magallanes, Paulmier de Gonneville). Al contrario de los viajes portugueses y castellanos —la mayoría de carácter oficial—, los franceses se caracterizaban por la iniciativa particular.

A 3 de diciembre de 1531 dejó Lisboa la armada de Martim Afonso de Souza, cuyo viaje está relatado en el *Diario de Pero Lopes de Souza*. Fue el marco de una verdadera transición en el proyecto colonizador de Brasil. Temiendo el avance del control francés en el territorio brasileño, Dom João III patrocinó la expedición para asegurar su posesión. A Martim Afonso de Souza fueron dados amplios poderes, analizados así por Schwartz (1979: 20):

Como comandante militar, tenía total autoridad legal sobre todas las causas civiles y militares, y excepto para hidalgos, no había recurso posible de sus decisiones. Su poder judicial se extendía a todos los miembros de la expedición y a todas las personas de Brasil. Esos amplios poderes estaban de acuerdo con la tradición de autoridad militar concedida al comandante

⁸ Sobre la historiografía colonial brasileña, véase RODRIGUES (1979); CASTRO (1987).

supremo; sin embargo, reconociendo los objetivos de colonización de la expedición, fue dada a Martim Afonso de Souza una carta que le garantizaba el derecho de crear los cargos judiciales y gubernamentales necesarios a la correcta administración de la nueva colonia.

Los resultados de esta expedición fueron de gran importancia, pues hicieron ver a Dom João III que solamente la colonización permanente garantizaría el dominio portugués sobre Brasil. Fue entonces cuando decidió dividir la colonia en quince partes, donadas a doce hidalgos a través de un decreto promulgado en 1534, dando inicio a la segunda fase de la colonización brasileña, la de las *capitanías hereditarias*.

3. 1534-1549: LAS CAPITANÍAS HEREDITARIAS

Con el intento de distribuir el encargo de la colonización del vasto territorio brasileño y así disminuir las obligaciones reales, se intentó utilizar el sistema de capitanías donatarias ya experimentado en Açores y Madeira (véase Anejo núm. 3). El poder de los donatarios era casi idéntico al de Martim Afonso de Souza, siendo las *cartas de doação* y los *forais* las principales fuentes para el conocimiento del régimen jurídico de Brasil en este período (Dias, 1923; III: 174). El donatario, designado bajo el título de *governador* o *capitán*, tenía sus poderes y privilegios establecidos en la *carta de doação*; el *foral* especificaba sus obligaciones para con la corona y habitantes de su territorio. Schwartz (1979: 21) sintetiza así el contenido jurídico de una *carta de doação*:

La *carta de doação* daba al propietario larga alzada civil y criminal, a ser ejercida por personas por él nombradas: un oidor y demás oficiales de justicia necesarios; escribanos, notarios y alguaciles. Un segundo oidor podría ser apuntado, de acuerdo con el crecimiento de la población. El oidor podía presidir la audiencia de causas en primera instancia oriundas del territorio comprendido en un radio de diez leguas de su residencia; y examinar recursos de las decisiones de jueces de menos categoría.

Las *cartas de doação* distinguían las clases de la población colonial agrupando los hombres libres en tres categorías: *nobres*, *peões* y *gentio*. Los hidalgos disfrutaban de los mismos privilegios ya conocidos en la metrópoli. Entre los *peões*, además de los colonos que se alistaban en las expediciones pobladoras, se destacaron los deste-

rrados y los *criminosos homiziados* (los condenados que gozaban de asilo en la colonia)⁹. Este asilo (llamado en portugués de *couto* o *homizio*) representaba el intento de incrementar la inmigración para las colonias —lo mismo ya se hacía desde antes en India, donde las ciudades de *Pangim*, *Cannanore* y *Damão* gozaban del privilegio de *couto* (Schwartz, 1979: 22). En Brasil, estaban excluidos de este privilegio los acusados de herejía, sodomía, traición y falsificación. El gran contingente de desterrados y asilados en las colonias son comentados y lamentados por los primeros jesuitas, que veían su presencia en la colonia como uno de los principales obstáculos a la catequesis (por el mal ejemplo que daban a los indígenas) y a la colonización en general (por no ser gente que trabajase por el «aumento de la tierra»)¹⁰.

El fracaso del sistema de las capitanías hereditarias fue inevitable como consecuencia de su insuficiencia administrativa, jurídica y colonizadora. Las mismas demarcaciones de las capitanías fueron trazadas con desconocimiento de la geografía de la región «sobre toda suerte de accidentes de terreno» o con «desconocimiento completo del valor de las tierras atribuidas» y de sus posibilidades económicas (Holanda, 1977: 98). Además, la mayoría de los propietarios de las capitanías pertenecía a la nobleza y no poseía otra experiencia que la militar; el desempeño de sus funciones administrativas y judiciales resultó desastroso.

Ante el fracaso de los donatarios y la insistente presión de los extranjeros en el territorio brasileño, Dom João III alteró el sistema de capitanías sin extinguirlo; instituyó el cargo de *governador ge-*

⁹ «Los primeros eran en gran número, principalmente después que el albalá del 31 de mayo de 1535 determinó que se cambiase para Brasil la deportación para *São Tomé*», dice Malheiro DIAS (1927: 177-178).

¹⁰ «Trabalhe V.R. por virem a esta terra pessoas casadas, porque certo hé mal empregada esta terra em degradados, que cá fazem muyto mal, e já que cá viessem avia de ser para andarem aferrolhados nas obras de S.A.» (carta de Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues. Bahía, 9 de agosto de 1549, en *Mon. Bras.*, 1956, I: 127). «(...) las cuestiones que nunca faltan entre los christianos por la distratió de sus vidas, que agora, bendito sea Dios, van todos en mucha mejoría, y mucho más iría si en lugar de dagradados viniessen hombres de bien, casados, por moradores a estas tierras para paz y aumentación della y conversión desta gentilidad (...)» (carta de J. de Azpilcueta a los padres y hermanos de Coimbra. Bahía, 28 de marzo de 1550, en *idem*, pág. 186). En 1555, el gobernador general Duarte da Costa pedía al rey Dom João III poderes para conmutar y perdonar los destierros; véase *Mon. Bras.*, 1957, II: 210-212.

neral en el intento de centralizar el gobierno de Brasil y poner fin a la iniciativa particular: las circunstancias imponían la participación directa e intensiva del poder monárquico.

4. 1549-1600: EL GOBIERNO GENERAL

La *carta regia* de 7 de enero de 1549 instituyó a Tomé de Sousa en el cargo de gobernador general (poder ejecutivo), que junto al proveedor-mor (administrador de la hacienda) y al oidor-mor (autoridad judicial) gobernaría la colonia. Fue enviado a Bahía con una gran expedición, en la cual vinieron también los primeros misioneros jesuitas —Manuel da Nóbrega y sus cinco compañeros—, soldados y oficiales de distintos oficios en un total de más de mil personas, incluyendo cuatrocientos desterrados. El *Regimento* era el documento que establecía sus derechos y deberes¹¹.

Sin embargo, al no abolirse el sistema de las capitanías por completo a través de la creación de una administración verdaderamente centralizada, lo que ocurrió fue que un sistema se sobrepuso al otro: el oidor general sobre los ya existentes magistrados municipales y oidores designados por los donatarios. «El resultado fue un sistema de control ejercido por el rey y por el donatario, al mismo tiempo confuso y muchas veces inoperante», concluye Schwartz (1979: 24). El relatorio de Pero Borges, primer oidor general de Brasil, da cuenta de la situación de abuso, incompetencia y proliferación de funcionarios que caracterizaba la administración brasileña¹².

El ambiente reinante parecía ser el de un «descontrol moral» que afectaba a toda la colonia provocado por la imposibilidad de que la ley fuera cumplida efectivamente en áreas tan remotas y dispersamente colonizadas del territorio brasileño. En 1560, el rey de Portugal publicó el albalá que aumentaba la alzada del gobernador y oidor general, de manera que algunas cuestiones que antes solamente se resolverían en el reino pasaron a decidirse en la misma colonia¹³. En 1572, un nuevo intento se hizo en el sentido de llegar a

¹¹ Está reproducido en DIAS (1927); véanse comentarios en la introducción general que hace Serafim Leite en *Mon. Bras.* (1956, I: 4-7). Véase también el análisis en el apartado 3.2 del capítulo siguiente.

¹² Publicado en DIAS (1923; III: 267-269).

¹³ «Eu el Rey faço saber aos que este alvará virem que *avendo respeito a grande distância das partes do Brasil a meus Rejnos* e como por essa causa avendo os pleitos

una fórmula ideal de gobierno de Brasil: éste se dividió en dos gobiernos, el del norte —con sede en Bahía— y el del sur —con sede en Río de Janeiro—. En 1577, sin embargo, vuelve a unificarse.

Los gobernadores generales que sucedieron a Tomé de Sousa (véase cuadro cronológico en Anejo núm. 13) tuvieron diversa popularidad y éxito en sus mandatos. El tercero de ellos, Mem de Sá, tuvo sus poderes ampliados en asuntos de justicia, pues fue revocado el privilegio de inspección por parte de los funcionarios reales. También tuvo éxito en sus acciones militares, expulsando definitivamente a los franceses de Río de Janeiro y en sus ataques a los indígenas. Consiguió considerable apoyo de los jesuitas, que ya representaban un papel dominante en la vida espiritual, social y política de la colonia, como veremos en los capítulos siguientes.

El período iniciado en 1549 representó indudablemente un creciente control real en la colonia. Pero además de las mudanzas administrativas, la vida colonial brasileña se alteraba debido a otros factores: entre 1570 y 1580 empieza a desarrollarse la industria del azúcar en la zona costera de Pernambuco y Bahía; acompañando su desarrollo, crecían la población y los problemas... «En el principio de la década de los ochenta se tornó claro que un solo oidor general no podía promover la administración de la justicia de manera adecuada y equitativa» (Schwartz, 1979: 34). En este contexto, Felipe II asumió el gobierno de Portugal.

Las dos últimas décadas del siglo XVI fueron extremadamente difíciles en la colonia. La carta que el rector del colegio de los jesuitas de Bahía, Luis da Fonseca, escribe a Felipe II en 1585 es un documento precioso donde se registran los aspectos más problemáticos de aquel contexto: los graves fallos de «los ministros que governão»; la necesidad de crearse una «casa da Relação com bons letrados»; la corrupción de los oficiales del gobierno; el despoblamiento indígena de la costa, que huyendo de la esclavitud y malos tratos se desplazó hacia el *sertão*; la consecuente crisis económica,

assi crimes como civeis de vir de lá por appellação às casas da supplcaçam e do çível nos casos que até agora não cabiam na alçada do governador e ouvidor geral das ditas partes, *não se poderia lá fazer nem administrar justiça, nem castigar os delinquentes (...), ei por bem e me praz de acrecentar alçada que o governador e ouvidor geral das ditas partes do Brasil até guora tiverão assi no crime como no cível na maneira seguinte (...)*» (*Provisão per que Vossa Alteza acreçenta alçada ao governador e ouvidor do Brasil*, ms. B.A., 44-XIII-52 [las cursivas son mías]).

pues «as fazendas se vão notavelmente diminuindo»; los conflictos entre el gobernador general y la Compañía de Jesús; la amenaza de los franceses e ingleses en la costa y de los esclavos africanos sublevados¹⁴.

En el siglo XVII, la colonización brasileña asumió una dimensión incomparable ante el desarrollo de la industria azucarera, de las cuestiones militares contra los holandeses y del avance de la conquista territorial hacia el interior. La presencia holandesa en Brasil (1624-1654) fue un capítulo de extrema importancia en el período colonial y estuvo profundamente articulado a cuestiones derivadas de la unión peninsular¹⁵. La presencia de los holandeses en Brasil está reflejada en amplia historiografía, considerada por José Honório Rodrigues (1979: 48-77) una de las más ricas y numerosas en el conjunto de la historiografía colonial.

¹⁴ Véase la transcripción íntegra del documento en el Anejo núm. 5.

¹⁵ Según Eleazar CORDOVA-BELLO (1964: 95), «fueron de neto contenido económico las razones que movieron a los holandeses a atacar a Brasil, sumándose a ello causas de carácter político y religioso, por su aversión hacia la España católica, paladín de la Contrarreforma».

CAPÍTULO 3

LA CUESTIÓN INDIGENISTA

1. INTRODUCCIÓN

Cuando empecé a analizar la imagen del indígena brasileño en la obra de José de Anchieta, sentí la necesidad de profundizar sobre la situación en que se encontraba aquél ante la sociedad europea durante el siglo XVI; la visión que del hombre autóctono tenía Anchieta no podía comprenderse como un hecho aislado, sino en estrecha relación con las discusiones teológicas y jurídicas de la época, y que aquí consideraremos bajo el título de «cuestión indigenista».

Por otro lado, es difícil pensar en las leyes que se hicieron sobre el indígena sin considerar las discusiones teológicas: casi siempre éstas precedían a aquéllas; el mismo dominico Francisco de Vitoria, personaje clave en el debate indiano, afirmó que «*las cosas de Indias* eran un tema teológico» (Pagden, 1988: 101). Los jesuitas fueron muchas veces consultados como verdaderos especialistas para que diesen su opinión sobre cuestiones conflictivas en relación al indígena. Así, los padres de la Compañía eran presencia constante en las *Juntas* que se constituyeron para debatir las leyes. También eran consultados los teólogos de las Universidades de Coimbra y Évora cuando los mismos jesuitas de Brasil tenían sus dudas en cuanto al procedimiento a seguir en cuestiones tan polémicas como la esclavitud del indígena. Asimismo, dentro de los colegios de los jesuitas en Brasil se encontraban lectores de Teología Moral que discutían los llamados *casos de conciencia*¹, algunos de los cuales veremos más adelante.

¹ En carta de 1584 al padre general Aquaviva, Cristovão de Gouveia decía: «El Padre Leonardo Arminio llevo para leer Theologia en la Bahia en lugar del Padre Quirício Caxa, que es ya muy cansado de leer, y queda aquí por leiente de los casos el Padre Francisco de Tolledo (...)» (Ms. A.R.S.I., *Lus.* 68, 402-403. El Padre Quirício Caxa nació en Cuenca (1538) y estaba en Brasil desde 1563; con él debatió

El que intente acercarse al debate sobre el indígena brasileño durante el siglo XVI encontrará alguna dificultad o, al menos, se verá ante una situación bastante particular si se compara con el desarrollo de la misma cuestión en España. Muchos autores han apuntado la debilidad de la discusión teológica llevada a cabo en Portugal, en donde más bien se dejó influir por el debate de Salamanca². Tampoco contamos con ninguna obra de peso que se proponga discutir la *naturaleza* del indígena brasileño, que definiría su condición y aptitud para el cristianismo (algo parecido a las obras de José de Acosta (*De Procuranda Indorum Salute e Historia Natural y Moral de las Indias* [Acosta, 1954])³.

En cuanto a la legislación sobre el indígena brasileño, todavía

Manuel da Nóbrega el caso de conciencia de 1567, que veremos más adelante. Anthony PAGDEN (1988: 51-52) comentó sobre la formación de *juntas* también en la corona española: «Las consultas entre las universidades y la corona generalmente tomaban la forma de una junta, un debate abierto entre los representantes de las tres ramas de la cultura que tenían autoridad en asuntos morales —la Teología, el Derecho civil y el Derecho canónico— al que asistían miembros escogidos de las órdenes religiosas y de los consejos reales.»

² «Los cuestionamientos sobre la aptitud de los indígenas para ser convertidos al cristianismo no son elevados en Portugal, a un grado comparable al de España», afirma MEDEIROS (1990: 159). Dijo también HOLANDA (1969: 299): «(...) toda a construção teórica que veio a assentar finalmente o problema da liberdade dos índios já se achava elaborada, em sua essência, formulada pelos teólogos castelhanos, quando se iniciou regularmente a colonização do Brasil.» El historiador portugués J. S. da Silva DIAS (1988: 175-176) explica esta diferencia como consecuencia de la especificidad de las respectivas experiencias coloniales: «O contributo do nosso país para a equação e desenvolvimento dos problemas do direito natural foi, sem dúvida, de porte bastante inferior ao da Espanha. (...) Durante o século XVI, pelo menos durante a dinastia de Avis, nós vivemos, em última análise, de cara voltada para o Oriente. (...) Nas paragens orientais não tinham ou quase não tinham lugar dúvidas e controvérsias de tipo análogo às que nasciam do colonialismo americano. Em primeiro lugar, não fizemos propriamente uma colonização na Índia ou nas costas de África. A nossa conduta, aqui, foi diferente da que adoptamos no Brasil e da que os espanhóis seguiram no Novo Mundo. Carecemos assim, pelo menos em grande, de um estímulo decisivo à reflexão sobre a aplicabilidade universal das regras de convivência em vigor na cristandade e seus arrabaldes.» Véase, también PAGDEN (1988: 89-92). En relación al tema específico de la esclavitud, Ronaldo VAINFAS (1986: 71) comentó sobre los textos hechos en Brasil: «Las letras coloniales, en sus inicios, poco trataron de la esclavitud. Ausente en cuanto tema, pues no fue objeto exclusivo de ningún tratado, la esclavitud ni siquiera constituyó sección, parte o capítulo de algún escrito producido en la época.»

³ El que más se acercaría a tales cuestionamientos es el *Diálogo...*, que veremos más adelante.

está por hacerse una compilación de leyes que reproduzca el texto de cada una y nos proporcione una visión de conjunto⁴. Al contrario, las que se han publicado —y no todas— se encuentran dispersas en distintas obras. Aquella que ha logrado reproducir el más completo *corpus* de leyes sobre el indígena es autoría de Georg Thomas (1968), cuyo libro espera todavía una traducción al portugués.

2. EL INDÍGENA BRASILEÑO Y EL DEBATE TEOLÓGICO

Si tuvieran rey, podrían convertirse, o si adoraran alguna cosa; pero como no saben qué cosa es creer, ni adorar, no pueden entender la prédica del Evangelio, pues ella se funda en hacer creer y adorar a un solo Dios, y sólo a éste servir; y como este «gentío» no adora a cosa alguna ni cree en nada, todo lo que le decís se queda en nada.

Éste es uno de los primeros fragmentos del *Diálogo sobre a conversão do gentio do Padre Manuel da Nóbrega*⁵, documento precioso sobre las dificultades de la conversión del indígena brasileño y las cuestiones que suscitó su evangelización en el siglo XVI⁶. En Brasil, es el único texto de la época que se propone íntegramente resolver estas cuestiones. Aun así, se trata de una teología que discute la naturaleza y condición del indígena en la forma agradable y amena del *diálogo*; éste parece ser, al final, el género literario ideal para llevar a

⁴ Algo similar al trabajo de Richard KONETZKE (1953).

⁵ La traducción al castellano es mía, hecha a partir de la edición en original portugués de *Mon. Bras.* (1957, II: 317-345); otras ediciones en NÓBREGA (1988: 229-245) y DOURADO (1968: 179-216). Mantendremos el término «gentío» (con el sentido de *gentilidad*), frecuente en las crónicas portuguesas del siglo XVI, para designar a los indígenas brasileños, así como «brasíles» y «negros», aunque éstos aparecen con menor frecuencia.

⁶ Anthony PADGEN (1988: 48) observa que después del descubrimiento de América «hombres con preocupaciones filosóficas emprendieron la tarea de clasificar a los indios», lo que les llevó a formular preguntas del tipo: «¿Por qué se comportaban los indios de forma tan desordenada en vez de seguir lo que la naturaleza debería haberles enseñado como había enseñado a otros hombres? ¿Por qué no se desarrolló la sociedad india igual que la europea? Y la más crucial de todas, ¿cómo podían explicarse la existencia y el comportamiento de los indios en los términos del sistema, en parte sociológico, en parte psicológico, que gobernaba el comportamiento de los demás pueblos del mundo?»

cabo una discusión como ésta; entre los dos interlocutores las preguntas son hechas claramente, forzando al que responde a elaborar su respuesta de una manera convincente, desarrollándose una interesante sucesión de argumentos entre ellos⁷.

Los interlocutores son dos jesuitas, el hermano Gonçalo Álvares y el hermano Mateus Nogueira⁸; el primero es *lengua*, «a quien Dios dio gracia y talento para ser trompeta de su palabra», y el segundo, «herrero de Jesús Cristo; puesto que con palabras no predica, lo hace con obras y con martilladas». Los mismos personajes parecen ser la metáfora de las virtudes necesarias a un misionero: *el saber* (dominio de la lengua) y *la acción* (trabajar el hierro), lo intelectual y lo manual⁹. Y en el diálogo es el primero, Gonçalo Álvares, quien se encuentra desesperanzado con la conversión: «predicar a éstos es predicar a piedras en desierto» (*Mon. Bras.*, 1957, II: 320). Él pregunta si los indígenas brasileños son hombres y tienen alma como *nosotros*. Mateus Nogueira le contesta:

Esto está claro, pues el alma tiene tres potencias: entendimiento, memoria y voluntad, que todos tienen. (...) Después que nuestro padre Adán pecó, como dice el salmista, no conociendo la honra que tenía, fue tornado semejante a la bestia, de manera que todos, así Portugueses, como Castellanos, como Tamoios, como Aimorés, quedamos semejantes a las bestias por naturaleza corrupta, y en eso somos todos iguales (...); así, todas las almas sin gracia y caridad de Dios son hierro frío sin provecho; pero cuanto más se calienta en el fuego tanto más hacéis de él lo que queráis (*Mon. Bras.*, 1957, II: 354).

⁷ Mecenas DOURADO (1968: 30-31) observa semejanzas entre este texto de Nóbrega y el *Dialogus de justis belli causis* de Sepúlveda. Sobre el diálogo en cuanto género literario que propicia la reflexión y especulación, véase el estudio introductorio de M. L. BUESCU a la *Gramática...* de João de BARROS (1971).

⁸ Se trata de dos personajes históricos con los cuales Nóbrega había tratado en Brasil; el texto fue escrito en Bahía entre los años 1556-1557, según SERAFIM LEITE en el «Prefácio» a la edición de *Mon. Bras.* (1957: II).

⁹ «No, que los oficios son diferentes, porque el mío es hablar, el vuestro hacer», dice Gonçalo Álvares en el diálogo (*Mon. Bras.*, 1957, II: 325). En 1567 escribió, desde Roma, el padre general Francisco de Borja al visitador Inácio de Azevedo en Brasil: «(...) dévese tener siempre grande cuidado en que la gente, que se dexa en semejantes lugares solitarios [aldeas de indios], sea la más probada en virtud, pues allá esto es más necesario que las letras; no obstante que el ejercicio de ellas deseo que sea muy frequente en essas partes, quanto la tierra lo sufriere», en *Mon. Bras.* (1960, IV: 417).

Gonçalo Álvares pregunta, entonces, por qué son tan diferentes de las demás sociedades:

Pues si así es, que todos tenemos una alma y una bestialidad naturalmente, y sin gracia todos somos unos, ¿de qué vino estos negros [indios] ser tan bestiales, y todas las otras generaciones, como los romanos, y los griegos, y los judíos, ser tan discretos y avisados? (*Mon. Bras.*, 1957, II: 334)

A lo que responde Mateus Nogueira:

Ésta es buena pregunta, pero clara está la respuesta. Todas las generaciones tuvieron también sus bestialidades; adoraban a las piedras y palos, de hombres hacían dioses, creían en hechicerías del diablo (...). Los romanos, los griegos, y todos los otros «gentíos», pintan y todavía tienen por dios a un ídolo, a una vaca, a un gallo; éstos [los indígenas de Brasil] tienen que hay dios y dicen que es el trueno, porque es cosa que les parece la más temerosa; y en esto tienen más razón que los que adoran las ranas, o los gallos.

Pero Gonçalo Álvares no se da por contento con la argumentación de Nogueira; él insiste en que *hay una diferencia* entre los indígenas de Brasil y los demás pueblos, aunque sea simplemente una diferencia *cultural*.

Mas ¿cómo son los otros todos más polidos, saben leer, escribir, se tratan limpiamente, supieron la filosofía, inventaron las ciencias que ahora hay, y éstos nunca supieron más que andar desnudos y hacer una flecha? Lo que está claro que denota haber [desigual] entendimiento en unos y otros.

Mateus Nogueira, ante esta pregunta responde:

(...) el tener los romanos y otras gentes más policía que éstos no les vino por tener naturalmente mejor entendimiento, sino por tener mejor educación y ser creídos más políticamente (*Mon. Bras.*, 1957, II: 336).

¿Y por qué tuvieron ellos peor educación que los demás y no les dio la naturaleza la misma policía?, es lo que quiere saber ahora Gonçalo Álvares¹⁰. La respuesta de Mateus Nogueira se basa en la

¹⁰ La *policía* era un concepto clave en el pensamiento clasicista. El término viene del griego —*Pólis*— y tuvo gran valoración en la época del clasicismo humanista: la ciudad griega y romana eran elementos fundamentales de aquel pasado, tenido entonces como modelo. Pero también aquél era un concepto que se quería poner en práctica en el presente; la idea de *policía* —*civilidad, civilización*— fue

argumentación bíblica, que identifica los pueblos americanos como descendientes de Cam:

Esto vos pueden decir claramente, hablando la verdad, que les vino por maldición de sus abuelos, porque éstos creemos ser descendientes de Chaam, hijo de Noé, que descubrió las vergüenzas de su padre borracho, y en maldición, y por esto, quedaron desnudos y otras miserias (...) (*Mon. Bras.*, 1957, II: 336-337).

Mateus Nogueira advierte, entonces, el gran trabajo que se espera de un misionero: de él depende el éxito de la evangelización pues, como ha comprobado, el indio tiene condiciones *naturales* para convertirse:

(...) Sabréis cómo el oficio de convertir almas es el mayor de cuantos hay en la tierra, y por eso requiere el más alto estado de perfección que ningún otro.

Gonçalo Álvarez insiste:

¿Qué requiere? ¿No basta ser lengua, saberlo bien decir?

Ante la insistencia de Álvarez, Nogueira contesta:

Mucho más hay menester. Vede vos lo que tenía uno de los Apóstoles de Cristo y por ahí vos guiaréis. Primeramente tenían mucho espíritu (...). Mucha fe (...), gracia en el hablar muy bien la lengua (...), virtud para hacer milagros (...) y otras gracias muchas que tenían los que convirtieron gente, y sin esto no he oído que nadie se convirtiese (...) (*Mon. Bras.*, 1957, II: 339-340).

Esta valoración del trabajo realizado por el misionero como factor determinante para el éxito de la catequesis también aparece en el tratado misional del jesuita padre José de Acosta (1954) *De Procuranda Indorum Salute*¹¹. La obra de Acosta merece aquí un

uno de los factores condicionantes de la colonización de América: todo el mensaje evangelizador estaba apoyado en el ideal civilizador. Así, *evangelizar* no era sólo *cristianizar*, sino también *civilizar*. Véase ROWE (1964), DEL PINO DÍAZ (1982), BORGES (1987) y PAGDEN (1988: 39, 103-108).

¹¹ Para Fermín DEL PINO (1991: 5), desplazar los fracasos de la evangelización hacia el «misionero negligente» es la consecuencia de que el tratado misional no tenga «la conciencia etnográfica suficiente sobre las diferencias culturales de las sociedades a evangelizar», y por eso «todo se hace depender de la virtud de los que van y no de los receptores indios».

breve comentario, ya que representa el primer intento de clasificación de los indígenas orientales y occidentales, dentro de la cual la posición asignada al indígena brasileño es bastante reveladora de la imagen que de él tienen.

Parece ser que es en el Proemio —redactado posteriormente al texto del tratado— donde Acosta estableció las diferencias intrínsecas a las diversas naciones indígenas, trazando un panorama sistemático de ellas, clasificándolas y proponiendo la «oportuna metodología diferencial a aplicar» (Del Pino, 1991: 6)¹².

Ahora bien, la clasificación desarrollada por José de Acosta en el Proemio al tratado *De Procuranda Indorum Salute* sufrió cierta evolución, la que se refleja en su obra posterior, *Historia Natural y Moral de las Indias*. No profundizaremos esta cuestión —que ha sido, además, estudiada por Del Pino (1978 y 1991)—, ya que la posición que ocupaban los indígenas brasileños dentro de dicho esquema clasificatorio no registra cambios en la última obra mencionada.

José de Acosta estableció tres categorías de *bárbaros*: la primera y más *evolucionada* se caracterizaría especialmente por el conocimiento de la escritura; a ella pertenecerían los pueblos orientales, como los chinos y los japoneses (Acosta, 1954: 392).

En la segunda categoría se encontrarían los pueblos mejicanos y los peruanos,

(...) bárbaros que, aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura ni los conocimientos filosóficos ni civiles, sin embargo tienen su república y magistrados ciertos, y asientos o poblaciones estables donde guardan manera de policía, y orden de ejércitos y capitanes, y finalmente alguna forma solemne de culto religioso (Acosta, 1954: 392-393).

En la tercera y última categoría era donde se encontraban los indígenas de Brasil:

Finalmente, a la tercera clase de bárbaros no es fácil decir las muchas gentes y naciones del Nuevo Mundo que pertenecen. En ella entran los sal-

¹² Sobre el hecho de que sea posterior la redacción del Proemio en relación al texto mismo del tratado, DEL PINO (1991: 5) comenta: «Aunque parezca lo contrario, no hay en todo el libro una diferenciación clara, o al menos sistemática, de los niveles o tipos culturales de los pueblos americanos. Para ello tuvo que añadir tardíamente un *Proemio* al lector, donde se tratase este punto particular, justificando por qué solamente se había ocupado en su tratado de la gente peruana, a los que consideraba un ejemplo medio de los pueblos indígenas, ni alto ni bajo.»

vajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano; sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república, que mudan la habitación, o si la tienen fija, más se asemeja a cuevas de fieras o cercas de animales. Tales son primeramente los que los nuestros llaman caribes, siempre sedientos de sangre, crueles con los extraños, que devoran carne humana, andan desnudos o cubren apenas sus vergüenzas. De este género de bárbaros trató Aristóteles, cuando dijo que podían ser cazados como bestias y domados por la fuerza. Y en el Nuevo Mundo hay de ellos infinitas manadas; así son los chunchos, los chiriguanás, los mojos, los yscaycingas, que hemos conocido por vivir próximos a nuestras fronteras; así también la mayor parte de los de Brasil y la casi totalidad de las parcialidades de la Florida (Acosta, 1954: 393).

Acosta nunca tuvo contacto con los indios de Brasil. Él mismo declara cuál fue su fuente de información en el texto del tratado: «(...) como lo refieren las cartas de aquella provincia (...)» (Acosta, 1954: 429). En el capítulo dedicado al análisis de las cartas de Anchieta tendremos la ocasión de reflexionar sobre el carácter específico de las informaciones contenidas en las cartas jesuíticas. Sin embargo, vale la pena mencionar aquí un detalle que nos ha llamado la atención: las referencias de Acosta a los indios brasileños son mucho más optimistas y positivas en el tratado misional que en su *Historia Natural y Moral de las Indias*, donde aparecen ya en un tono negativo. En el tratado —obra más temprana— se nota la influencia de la información de las cartas edificantes en la conformación de una imagen positiva del indígena brasileño. En la *Historia...*, obra posterior, parece ser que hace sus observaciones a partir del ya constatado e innegable fracaso de las primeras experiencias de evangelización en la costa brasileña¹³. A continuación, pueden compararse dos fragmentos de las citadas obras:

I. *De Procuranda...*: Pues aun entre los indios que pusimos en la tercera categoría sabemos que la gracia del evangelio consigue ricos y copiosos frutos. Ciertamente, los de Brasil no ceden en fiereza y bestialidad a ningunos bárbaros y, sin embargo, por obra principalmente de los Padres de la Compañía, se han amansado y hecho a las leyes divinas y humanas, como lo refieren las cartas de aquella provincia, y viven ya como hombres buenos y cristianos (Acosta, 1954: 429).

¹³ Fermín DEL PINO (1991: 11) observa también que «aunque firmada en ambos casos por el mismo autor, es evidente que la *Historia* es más obra suya, y revela mucho más sus opiniones personales, además de tener una mayor información posterior a su paso por Méjico (1586-1587)».

II. *Historia...*: De cuanta ayuda haya sido para la predicación y conversión de las gentes la grandeza de estos dos imperios, que he dicho, mírelo quien quisiere en la suma dificultad que se ha experimentado en reducir a Cristo los indios que no reconocen un señor. Véalo en la Florida, y en el Brasil, y en los Andes, y en otras cien partes, donde no se ha hecho tanto efecto, en cincuenta años, como en el Perú y Nueva España en menos de cinco se hizo.

Si dicen el ser rica esa tierra fue la causa, yo no lo niego; pero esa riqueza era imposible haberla, ni conservarla, si no hubiera monarquía (Acosta, 1954: 245).

Otra obra que nos revela la imagen negativa que tenían los indígenas brasileños ante la mirada de los europeos es la historia de las misiones jesuíticas en el oriente escrita por el padre Luis de Guzmán, publicada en 1601¹⁴. El autor así caracteriza a los indígenas de Brasil:

La gente de Brasil, antes que fuese cultivada con la Doctrina del Evangelio, era la mas bárbara de quantas se avían descubierto en las Indias Orientales y Occidentales. Porque eran gente sin Fe, sin Ley, y sin Rey (...).

En lo que toca a la Fe, ningún género tenían, de culto ni adoración de Ídolos, ni conocimiento dellos, solamente usavan agüeros y hechizorías (...).

En la policía y gobierno se descubría aún más, quan bárbaros eran, porque ningún género de letras se conocía entre ellos; no guardaban obediencia a algun particular, reconociéndole por cabeça, o superior para su gobierno, ni tenían cierto sitio para su habitación y morada, sino que un año se juntavan un buen número de ellos, y vivían en este valle, y otro año en el otro, donde hazían sus sementeras y allí también hazían sus casas (...).

Pero su comida más sabrosa y los combites más gustosos eran de carne humana: y a esta causa quantos captivavan en las guerras (que entre ellos eran muy continuas) luego los engordaban de propósito, y después los mataban, y hechos quartos se asavan y comían con gran fiesta y regozijo (Guzmán, 1601: 275).

¹⁴ *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Jesús, para predicar el Santo Evangelio en la India Oriental y en los Reynos de la China y Japón*; el autor observa: «Aunque la Misión del Brasil parece que es más propia de las Indias Occidentales, que no de las Orientales, ha me parecido ponerla entre ellas, por aver descubierto y poblado los portugueses aquella tierra, como hizieron la de Goa, China y Japón» (GUZMÁN, 1601: 273). Hemos utilizado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid.

La obra de Luis de Guzmán confirma, así, la posición inferior del indígena brasileño con relación a los otros *bárbaros*, siguiendo el esquema de Acosta. Su obra, sin embargo, es de principios del siglo XVII: habían pasado ya más de cincuenta años de experiencia evangélica de los jesuitas en Brasil; fueron tiempos de continuo debate en la búsqueda de la mejor manera para catequizar a pueblos tan *difíciles* como aquellos de la costa brasileña. Este debate se ve reflejado también en la legislación sobre el indígena brasileño.

3. LA LEGISLACIÓN SOBRE EL INDÍGENA BRASILEÑO

Como ya comentamos en la introducción al presente capítulo, la discusión llevada a cabo por juristas y teólogos españoles a mediados del siglo XVI dejó una herencia de categorías y argumentos al contexto colonial brasileño. Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas lideraron los cuestionamientos sobre la legitimidad de la conquista y de la esclavitud de los pueblos de América¹⁵. Entre los muchos temas abarcados por la controversia, la noción de *guerra justa* tiene para nosotros especial interés, puesto que estuvo presente, como veremos, en las leyes brasileñas.

Cuando los indígenas presentaban resistencia al europeo, era considerada legítima la acción armada —*guerra justa*— y la consecuente deposición de los líderes nativos y esclavitud de los rebeldes. La ambigüedad de las nociones de *resistencia* y *rebelión* provocó discusiones, y el concepto de *guerra justa* fue a veces incluido o excluido de las leyes brasileñas, estando también sujeto a las variaciones registradas en la capacidad decisoria de las diferentes autoridades¹⁶.

Además de la *guerra justa*, la *compra* y el *rescate* eran las otras dos formas legítimas de esclavitud indígena¹⁷. La *compra*, como ve-

¹⁵ Sobre la cuestión de la ética en la conquista, véase la obra de Demetrio RAMOS (1984).

¹⁶ Véase el análisis de Silva DIAS (1988: 182-191) sobre el interesante *Tratado sobre a guerra que será justa*, de un autor portugués desconocido; según el tratado, «a guerra é justa, antes de mais nada, quando esses infieis recusam a presença ou põem em risco a segurança dos chamados embaixadores de Deus e do comércio do céu» (pág. 187).

¹⁷ Sobre la esclavitud del indígena brasileño, véanse CUNHA (1987), THOMAS (1968), CÉSAR (1985).

remos, suscitó también polémicas: ¿puede uno vender su propia libertad? ¿Y la de su hijo? También existió la compra de indios ya esclavos de otros indios; la cuestión era, entonces, la de averiguar si estos esclavos habían sido legítimamente obtenidos, es decir, si había sido justa la guerra que concluyó con la captura de prisioneros/esclavos de uno de los dos bandos indígenas.

El rescate era una manera de «salvar» al indio que estaba «atado a la cuerda», es decir, aquél que, hecho prisionero de otros indígenas, sería destinado al ritual antropofágico¹⁸.

Haremos ahora un repaso por las leyes, pareceres y casos de conciencia del siglo XVI referentes al indígena brasileño. Estos textos reflejan la evolución de la cuestión indigenista en varios de sus aspectos, de los cuales nos interesan especialmente los conceptos heredados del pensamiento teológico y jurídico en ellas presentes; el papel de los jesuitas en la cuestión y la problemática de la baja demográfica de los indígenas de la costa, en las últimas décadas del siglo.

3.1. *Las cartas de doação y los forais (1534-1549)*

Aunque no se trataba de leyes propiamente dichas, eran estos textos los que regulaban el régimen jurídico de Brasil entre 1534 y 1549¹⁹. En ellos se discriminaban tres clases en la población colonial: *nobles*, *peones* y «*gentío*». Nobles y peones (los colonos) tenían sus derechos equiparados a los portugueses en la metrópoli, establecidos en las Ordenações Manuelinas (1514)²⁰. En cuanto al «gentío», el gobierno autorizaba la esclavitud por rescate y guerra justa (véase Dias, 1923, III: 180-181).

¹⁸ Referencia a la *musurana*, cuerda con la cual se ataba al indio que iba a ser sacrificado; véase el capítulo «Los tupinambas» de este trabajo.

¹⁹ Período correspondiente a las capitanías hereditarias; véase el capítulo «La colonización» de la parte I de este trabajo.

²⁰ Las llamadas «Ordenações» eran el conjunto de leyes dictadas para el reino de Portugal; las primeras fueron las «Ordenações Afonsinas», después se publicaron las «Manuelinas», y en el período de la unión peninsular, las «Filipinas». Están publicadas recientemente por la Fundación Calouste Gulbenkian, Lisboa.

3.2. El «Regimento»²¹ de Tomé de Sousa (1548)

Dado por el rey Dom João III al primer gobernador general, Tomé de Sousa, el 17 de diciembre de 1548, el *Regimento* recomendaba expresamente la conversión del indígena al catolicismo a través de la catequesis y de la instrucción, «pues la principal cousa que me movió [al rey] a mandar poblar las dichas tierras de Brasil fue para que la gente de ella se convirtiese a nuestra santa fe católica»²².

El texto del *Regimento* revela el conocimiento de los conflictos y alianzas entre determinados grupos indígenas, dando su respectiva nomenclatura («linaje de los tupinambas», «linaje de los tupiniquins», «gentío de las tierras de Peraçuy y de Totuapara», etc.). En dicho texto legal se ordena la sujeción de los grupos enemigos, «castigando los culpados»; por otro lado, exige que «no consintan que les sea hecha opresión ni agravio algun, y haciéndose se lo hagan corregir y emendar de manera que se queden satisfechos y las personas que lo hicieron sean castigadas como for justicia».

Especialmente interesante en el *Regimento* es la disposición de que los indios cristianizados vivan cerca de los colonos, para que lejos de la influencia de los demás indígenas tengan el ejemplo de los europeos:

Porque parece que será gran inconveniente los «gentíos» que se tornaron cristianos vivir en la población de otros y andar mezclados con ellos y que será mucho servicio de Dios y mío apartar os de su conversación os encomiendo y mando que trabajéis mucho por dar orden como los que sean cristianos vivan juntos cerca de las poblaciones de dichas capitanías para que conversen con los cristianos y no con los «gentíos» (...).

La necesaria proximidad entre los pueblos de indios y las villas de los colonos era una característica constante en la política indigenista del siglo XVI. Además de la razón moral para esta proximidad (apartar los indígenas cristianos del mal ejemplo de los demás), está la cuestión política de poder contar con el apoyo de los indígenas

²¹ Nombre dado en la diplomática portuguesa al documento cuyo sentido es algo comparable al de las Reales Instrucciones.

²² El original portugués está publicado en THOMAS (1968: 198-199) (apenas el fragmento que trata del indígena); también en DIAS (1927).

aliados. En el capítulo siguiente veremos cómo se constituyeron las misiones jesuitas y su función estratégica de seguridad para las villas, siempre amenazadas por el ataque de los indígenas enemigos²³.

3.3. *Ley del gobernador Mem de Sá determinando la demarcación de tierras para los pueblos de indios del colegio de jesuitas de Bahía (1558)*

El período de gobierno de Mem de Sá fue de gran importancia en lo que respecta al trato con el indígena brasileño, y en dicha etapa nos detendremos en el capítulo siguiente. Por lo pronto, es importante observar que esta ley provocó conflictos entre los jesuitas y los señores de las tierras, que defendían su derecho a disponer de los indios de los pueblos establecidos en su territorio, aunque estuviesen bajo el cuidado de los padres del colegio de Bahía (véase Leite, 1965: 71)²⁴. Todavía en 1595 se discutía la propiedad de la tierra donde se asentaban los pueblos de indios, como veremos más adelante al analizar «Los pareceres de 1595».

3.4. *Carta regia a la Cámara de la ciudad de Bahía [diciembre de 1558]*

El rey de Portugal «encomienda mucho» que se apoye el trabajo de los jesuitas («que queráis tener por muy encomendados los dichos Padres y os favorezcáis en todo lo que para la conversión de los *gentíos* y más obras espirituales sean necesarias»); también hace

²³ Las dificultades traídas por este sistema se sintieron desde muy temprano. El padre Luís da Grã escribió al padre Diego Mirón desde Bahía en 1554: «Todo este tiempo quasi gasté sin hacer nada, porque con los indios aquí de redor púese hazer muy poco, porque quanto más cercanos de las poblaciones, tanto más refalsados son» (*Mon. Bras.*, II, 1957: 147).

²⁴ Los indígenas poco podían hacer para exigir sus derechos por la vía legal en conflictos como éste. Como observa SCHWARTZ (1979: 26), la ley «se refería casi exclusivamente a los europeos. La población indígena permaneció fuera del alcance del gobierno civil y, consecuentemente, se vio privada de recurrir a los canales normales de la justicia. (...) Los indios que procuraban la protección de los funcionarios de la justicia descubrieron que la balanza de la justicia pesaba contra ellos. Por ejemplo, el testimonio de un portugués era equiparado al de tres o cuatro indios».

referencia explícita al problema de la posesión de la tierra («y que a los *gentíos* que se hicieren cristianos tratareis bien (...) y no les tomeys sus tierras») ²⁵.

3.5. *Ley que se ha de aplicar a los indígenas, propuesta por el padre Manuel da Nóbrega (1558)* ²⁶

También conocido como el «plan civilizador de Nóbrega», tuvo gran avance en su ejecución en la época de Mem de Sá:

Esto comenzó a ejecutar D. Duarte y ahora Mem de Sá lo hace con más liberalidad por el *Regimento* que trajo de El-Rey, que está en gloria, muy copioso y abundante, mas todavía será muy conveniente ser en esto acordado desde allá y hacer que le escriban agradecimientos por lo que hace ²⁷.

3.6. *Decreto contra los indígenas caetés [¿1562?]*

Como consecuencia del naufragio sufrido en la costa brasileña (junio de 1556), el obispo de Brasil, D. Sardinha, y demás sobrevivientes son rescatados por los *caetés* y muertos en un ritual antropofágico. El episodio tuvo serias repercusiones y está reflejado en distintos documentos, uno de ellos el poema *De gestis Mendi de Saa*, de José de Anchieta.

Mem de Sá se encontraba entonces muy ocupado en sus campañas por otras capitanías contra los indígenas enemigos ²⁸. Esto justifica que haya tardado algunos años en decidir tomar alguna

²⁵ Original portugués publicado íntegramente en *Mon. Bras.* (1958, III: 15-16).

²⁶ El texto está reproducido en el capítulo 1, «Los tupinambas».

²⁷ Carta de Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, Bahía, 8 de mayo de 1558 (en *Mon. Bras.*, 1957, II: 450-451); Serafim Leite observa que el paradero del citado *Regimento* de Mem de Sá es desconocido.

²⁸ Georg THOMAS (1968) estudia las principales guerras contra los indígenas comandadas por Mem de Sá: en 1558, en el *Recôncavo baiano*, con la ayuda del capitán Vasco Rodrigues de Caldas; en el mismo año se hizo la campaña de la capitanía del Espíritu Santo, que acabó con la muerte de su hijo Fernão de Sá; en 1559 fueron las guerras de los *ilhéus* contra los *tupiniquins*; del *Paraguaçu* y la del Río de Janeiro contra los franceses y sus aliados. Todas aparecen en el poema *De Gestis Mendi de Saa*, que tendremos la ocasión de analizar.

providencia contra los caetés, optando finalmente por castigarles con el decreto que les esclavizó: los colonos podían hacerles guerra justa y cautivar a los indígenas. La originalidad del decreto consiste en el hecho de estar dirigido contra una tribu específica. Su fecha es discutida por los historiadores (Thomas, 1968: 54), ya que de él sólo tenemos conocimiento a través de otros documentos de la época que lo mencionan, muchas veces lamentando sus catastróficas consecuencias: incluso los caetés ya cristianizados, que vivían en aldeas de los jesuitas, fueron atacados y esclavizados por los colonos.

3.7. Creación del cargo de «capitán de aldea» (1564)

La creación de dicho cargo refleja el intento de mantener las aldeas bajo un mayor y más eficaz control, especialmente con relación a los abusos que ejercían los colonos sobre los indígenas reducidos²⁹.

3.8. Junta de 1566

La ley contra los *caetés* desencadenó una serie de problemas entre colonos, jesuitas e indígenas. Con el intento de resolverlos, se convocó una Junta, y sus conclusiones han sido publicadas bajo el título de «Resoluções da Junta da Baía sobre as aldeias dos Padres e os Índios» (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 354-357), firmadas por el gobernador general Mem de Sá, el obispo don Pedro Leitão y el oidor general Brás Fragoso en Bahía el 30 de julio de 1566.

Según el documento, los colonos debían presentar un escrito oficial del gobernador o del oidor general para recuperar a los indígenas que fuesen sus esclavos legítimos, y que hubiesen huido a las aldeas de los jesuitas. Proponía también que el oidor general visitase personalmente las aldeas de cuatro en cuatro meses —«para en ellas hacer lo que sea justicia»— y que se instituyese un procurador de indios. Estos y otros puntos de las «Resoluções» evidencian el problema que los pueblos de indios a cargo de los jesuitas inten-

²⁹ La legislación referente a los pueblos de indios de los jesuitas será analizada en el capítulo siguiente, en el apartado «El gobierno de las aldeas».

taron superar durante todo el siglo XVI: el de su autonomía jurídica o el ejercicio del poder temporal sobre los indígenas. Los colonos intervenían y muchas veces invadían las aldeas de los jesuitas para capturar indígenas, y esta situación seguirá apareciendo en los documentos de finales del siglo, como veremos.

3.9. Junta y caso de conciencia de 1567

El famoso caso de conciencia «Se o pai pode vender a seu filho e se hum se pode vender a si mesmo» fue debatido por dos de los más destacados jesuitas de Brasil del siglo XVI: Manuel da Nóbrega y Quirício Caxa³⁰. En su texto, Nóbrega hace referencia a «la determinación del Señor Obispo y del Señor Gobernador y Provedor y del Padre Luís da Grã, Provincial» sobre el título de *extrema necesidad* para justificar los rescates y los cautiverios de los indios. Infelizmente, sólo conocemos los resultados de esta Junta a través de algunos comentarios que hace Nóbrega en su texto³¹.

El debate entre Quirício Caxa y Manuel da Nóbrega trató de definir si era o no legítimo que un indio se vendiese a sí mismo (*dominium*) o a su hijo (*patria potestate*). El criterio de *dominium* ya había sido discutido por Vitoria y Domingo de Soto por un lado (que afirmaban que un hombre no podía vender su libertad, concedida por Dios, a no ser *in extremis*, es decir, en peligro de vida); por el otro, Luís de Molina y Francisco Suárez defendían que el hombre era señor de su libertad y podía venderla a su criterio (véase Cunha, 1987: 150).

La situación de miseria en la que se encontraban los indios de Bahía suscitó el mismo debate en la metrópoli portuguesa: la mortandad provocada por la peste de 1563 y el hambre de 1564 redujo a un cuarto a los indígenas de aquella capitania. Los indígenas, para sobrevivir, vendíanse a sí mismos o a sus hijos.

³⁰ Publicado en *Mon. Bras.* (1960, IV: 387-415).

³¹ También está publicada en original portugués (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 357-360) una carta del rey Dom Sebastião a Mem de Sá en que dice: «Y por este negocio de los rescates y cautiverios injustos ser de tanta importancia, y a lo que conviene prover con brevedad, vos encomiendo mucho que con el Obispo, y el Padre Provincial de la Compañía y con el Padre Ignacio de Azevedo y Manuel da Nóbrega y el Oydor General, que allá está, y el que ahora vá, consulteis y practiqueis este caso y el modo que se puede y debe tener para se atajar a los tales rescates y cautiverios.»

3.10. «*Lei de 20 de Março de 1570 sobre a liberdade dos gentios*»

La situación irregular de los cautiverios de los indígenas y toda la problemática por ella generada exigía que se estableciera una nueva ley. La novedad aportada por esta ley de 1570 es que ella limita la esclavitud legítima a aquella hecha en guerra justa autorizada por el mismo rey o por el gobernador o la que se derivase de la captura de indígenas antropófagos:

Mandé ver el caso en la Mesa de Consciencia por los diputados del despacho de ella y por otros letrados y conformándome en esto con su determinación y parecer definiendo y mando que de aquí en delante se no use en las dichas partes del Brasil de los modos que hasta ahora se usó en hacer cautivos los dichos «gentios» ni se puedan cautivar por modo ni manera alguna salvo aquellos que fueren tomados en guerra justa que los portugueses hicieren a los dichos «gentios» con autoridad y licencia mía y de mi gobernador de las dichas partes o aquellos que costumbran saltar los portugueses o a otros «gentios» para les comer así como son los que se llaman *aymorés* y otros semejantes (...) ³².

3.11. *Ley sobre las tierras de los indígenas (1571)*

La problemática cuestión de la propiedad de la tierra seguía provocando conflictos entre colonos e indígenas, que crecieron conforme al desarrollo de la colonización: «Como el número de los portugueses fue en crecimiento, viniendo mucha gente del reino, comenzaron a ocupar las tierras de los Indios», nos cuenta la *Informação dos primeiros aldeamentos*. El gobernador Mem de Sá intenta controlar la situación promulgando la siguiente ley:

Lánzese pregón que ninguna persona de cualquier calidad que sea labre ni haga benefactorías en tierras que fueron dadas a los indios en las iglesias y poblaciones del Espíritu Santo, S. João, S. Tiago, S. Antonio y en las demás poblaciones, puesto que tengan de ellas título dado por mí, sob pena de perder las benefactorías y todo el derecho que en ellas pretiendan

³² Original en portugués reproducido íntegramente en THOMAS (1968: 199-200); también en *Boletim do Conselho Ultramarino; Legislação Antiga*, vol. 1, Lisboa, 1867.

tener, y pagar 50 cruzados, la mitad para quien les acusar, y mitad para las obras de la fortaleza de esta ciudad, capitanía de Salvador. Hoy, 2 días del mes de Mayo de 1571 años. Mem de Sá³³.

3.12. *Junta de 1574*

Si la ley de 1570, por las limitaciones que impuso a la esclavitud, representó un avance positivo en la cuestión indigenista, los resultados de esta Junta fueron un retroceso: se permitía la venta de sí mismo a los indígenas mayores de veintiún años y el rescate de indios prisioneros de guerra de otros indios. La Junta estaba compuesta por ambos gobernadores³⁴, el oidor general, el provedor-mor y padres de la Compañía. Serafim Leite (1965: 82) comenta que «con las resoluciones legales de la Junta de este año, los indios que pudieron huyeron lejos; el comercio, sin el *gentio* de la tierra, disminuyó; faltaron brazos para las pequeñas labranzas»³⁵.

3.13. *Albalá sobre el trabajo indígena en las haciendas de los colonos (1575)*

El rey Dom Sebastião envía una provisión a los gobernadores de Brasil donde ya se manifiesta el problema de las jornadas de los trabajadores indígenas en las haciendas de los colonos; el rey observa los inconvenientes de que dichas jornadas se prolonguen por más de un mes y que el respectivo cobro no sea inmediato. Sin embargo, no determina más que «vos informéis de dichos casos (...) y proveéis en ellos de manera que cesen los inconvenientes». El tema

³³ La ley está transcrita en el texto de la *Informação dos primeiros aldeamentos*, en su versión en lengua portuguesa; la *Informação*, que fue redactada más de diez años después de la promulgación de dicha ley, comenta su ineficacia: «como estos Indios son pobres, y no hay quien por sus necesidades mire, si no son los padres de la Compañía, no hubo ejecución del dicho pregón, ni se miró más por eso, y los Indios se fueron afastando de los Portugueses, puesto que con sus corrales y haciendas les fueron ocupando sus tierras» (ANCHIETA, 1988: 370).

³⁴ Sobre la división de Brasil en dos gobiernos en 1572, véase el capítulo «La colonización de Brasil» de este trabajo.

³⁵ Otros autores que comentan los resultados de la Junta son THOMAS (1968: 75-77), CUNHA (1987: 153), CÉSAR (1985: 399). Las determinaciones de la Junta están reproducidas en la *Informação...* (ANCHIETA, 1988: 375-378)

será debatido en los pareceres de 1595 y una resolución concreta solo aparecerá en la ley de 1596, como veremos³⁶.

3.14. *Junta de 1583 y resoluciones de 1584*

Esta Junta se realizó durante el mandato de José de Anchieta como provincial de la Compañía en Brasil; de la misma fecha es la ya citada *Informação dos primeiros aldeamentos da Baía*, texto en el cual se nota un tono defensivo en frases del tipo «no son los padres señores de las aldeas, *como se dice*» o «que los Padres no quieren que los Indios vayan ayudar [a los colonos], siendo éstas las causas de tal impedimento, y no otras, *como ellos dicen*». Eran tiempos bastante conflictivos, y se discute la posible vuelta del cargo de capitán de aldea en la Junta compuesta por el gobernador Teles Barreto, el obispo don Antonio Barreiros, el proveedor-mor Cristovão de Barros y tres jesuitas: el visitador Cristóvão de Gouveia, el provincial José de Anchieta y el rector Luis da Fonseca³⁷.

3.15. *«Ley que S.M. promulgó sobre los Indios del Brasil que no pueden ser cautivos y declara los que lo pueden ser» (1587)*

Esta ley inaugura el período filipino de la política indigenista brasileña y se trata, sin duda, de un documento bastante más detallista que los anteriores. Después de ratificar la ley de 1570, contempla un tema nuevo, reflejo de la drástica situación que se vivía en las últimas décadas del siglo: ya casi no había indígenas en la costa y los colonos iban a buscarles en el interior (*sertão*) de Brasil³⁸. Y la preocupación central de la ley es la de reglamentar las *descidas do sertão*:

³⁶ El documento está reproducido íntegramente en la *Informação...* (ANCHIETA, 1988: 378-379).

³⁷ Las resoluciones de la Junta serán comentadas en el capítulo siguiente cuando tratemos del tema del «gobierno de las aldeas».

³⁸ «Descer indígenas do sertão» es como llamaban esta práctica de buscarles en el interior y llevarles a la costa, dónde estaban las haciendas y las ciudades. Sobre la baja demográfica de los indígenas de la costa, Luis PALACÍN (1981: 163-164) comenta: «La extinción de los indios no fue igual en todos los lugares ni simultánea.

(...) tengo por bien y mando que de aquí en adelante ninguna persona de cualquier calidad y condición que sea vaya al sertão con armaciones a buscar Indios sin licencia del dicho mi gobernador (...) con las cuales [personas aprobadas por el Gobernador] iran dos o tres padres de la Compañía de Jesus que por el buen crédito que tienen entre los «gentíos» los persuadirán más facilmente a venir (...) y que cuando se quieran ir [los indígenas] de los ingenios³⁹ o haciendas donde estuvieren podrán hacerlo (...) y después de venidos los dichos indios del sertão tengo por bien que no se repartan entre los dichos moradores sin ser presentes a esto el dicho mi gobernador, el oidor general y los padres que fueron en las tales armaciones u otros de la misma Compañía (...) que haya un libro en la Cámara de cada una de las Capitanías de las dichas partes en que todos se escriban (...) y el dicho oidor general será obligado a visitar los tales Indios con el procurador de ellos dos veces en cada un año tomando a cada una de las tales personas cuenta de los que tuvieren en su Rol⁴⁰.

Como se observa en este fragmento, el papel de los jesuitas es cada vez más importante en la cuestión del trato con el indígena, siendo ahora presencia obligatoria en las idas al *sertão*. Sin embargo, veremos por los documentos siguientes que tampoco esta ley, a pesar del cuidado en detallar la manera como deberían de proceder con el indígena libre, fue eficaz. Su fracaso puede explicarse por el hecho de que todavía consideró dos modalidades de esclavitud legítima —las mismas apuntadas en la ley de 1570— que eran evocadas por los colonos siempre que querían esclavizar a los indígenas. Dice la ley de 1587:

Y otrosi tengo por bien que en las dichas partes del Brasil no haya Indio alguno cautivo y que todos sean libres y como tales sean tratados excepto los que fueren cautivos en alguna guerra justa que por mi mandato o

Podría formularse una especie de ley: hay una relación inversa entre indios y portugueses. En los lugares donde el asentamiento portugués era antiguo y perfecto, como Pernambuco, los indios habían, en el final del siglo XVI, prácticamente desaparecido. En Bahía, donde el establecimiento fue un poco posterior, los indígenas estaban en trance de extinción y sólo se conservaban —así como en Pernambuco los pocos que había— en virtud de las continuas decidas. (...) La extinción es, por tanto, un fenómeno —en este primer siglo— exclusivo de las capitanías más antiguas del norte: Bahía y Pernambuco».

³⁹ «Engenho de açúcar», propiedad donde se realizaba el cultivo e industria de la caña de azúcar.

⁴⁰ Versión íntegra del texto en su original portugués en THOMAS (1968: 200-202).

del dicho mi gobernador se hiziese o fuere comprado por no ser comido de los otros Indios, no pudiéndose de otra manera salvar de la cruesa deshumana con que se comen los unos a los otros.

3.16. *Los pareceres de 1595*

Contamos con un documento de gran interés para el estudio de la situación de la cuestión indigenista a finales del siglo XVI: se trata de algunas cartas y de una serie de pareceres que precedieron y dieron las bases para la elaboración de las leyes de 1595 y 1596. Estos antecedentes están reunidos bajo el título de *Sobre as cousas do Estado do Brasil*⁴¹, conteniendo en su conjunto una carta de los gobernadores al rey, con fecha de 11 de marzo de 1595; otra del rey del 10 de abril; dos textos sin firma ni fecha que parecen ser el informe a partir del cual se han escrito los pareceres; cuatro pareceres, cuyos autores fueron Marçal Beliarte, jesuita que había ocupado el cargo de provincial en Brasil (1587-1594); Cosme Rangel, Martim Leitão y Antonio Aguiar, que habían sido oidores generales en Brasil. Después viene la conclusión que el obispo de Leiria⁴² (presidente de la comisión) sacó de los pareceres, dando su opinión sobre la cuestión; por último, una carta del rey Felipe II de 16 de octubre de 1595 con sus conclusiones, ordenando la elaboración de una nueva ley.

Las cartas e informes que anteceden los pareceres exponen la situación de la colonia, que podemos resumir en los siguientes puntos:

1. En la costa ya no se encontraban indígenas debido a la mortandad o fuga; era, por tanto, necesario organizar un proyecto de ocupación de la costa cuya solución básica era la busca de indígenas en el *sertão*.
2. Mientras la costa estuviera poco poblada serían muchos los problemas de seguridad, especialmente en el transporte terrestre entre Bahía y Pernambuco, a causa de los indígenas sublevados y de los corsarios franceses.

⁴¹ *Sobre as cousas do Estado do Brasil*, ms. B.A., 44-XIV-6, 179-197v («Sobre o Desembargo do Paço-tomo IV»); Georg THOMAS los analiza (1968: 90-98), pero no los publicó. Serafim LEITE también los cita (1938, VIII: 93). Véase la transcripción íntegra del documento en el idioma original portugués en el Anejo núm. 9.

3. Las dificultades en la comunicación entre portugueses e indígenas eran fruto de los malos tratos sufridos por los indígenas: urgía la elaboración de nuevas leyes que reglamentasen de manera efectiva el contacto⁴³.

El informe sobre el cual se han basado para redactar los pareceres tiene tres puntos, cuyo resumen es el siguiente:

* El camino terrestre que hay entre el río de San Francisco y Pernambuco sufre constantes amenazas de los indígenas, que durante el verano bajan la sierra y van a la costa a hacer sus pescarías y coletas. ¿Cómo proceder para que este camino se ponga «seguro y quieto»? ¿Debe ordenarse que se haga una población en la laguna que está a veinte leguas del río o en alguna otra parte? ¿Cómo se ordenará dicha población?

* Considérase importante para la «conservación del Estado de Brasil» que haya buena relación y paz con los indígenas.

* ¿Qué medios se adoptarán para esta paz? ¿Prohibir todo y cualquier cautiverio del «gentío»? ¿Que solamente los jesuitas puedan ir al *sertão* a buscar indígenas, «dándoseles todo el poder necesario para hacer acerca de esto lo que entendieren ser más servicio de Dios y bien de la tierra así en la entrada del *sertão* como en la decida del “gentío”, asiento de las aldeas, modo de vivir y gobierno de ellas de manera que los capitanes no se entremetan en esto», dando, sin embargo, todo el apoyo a los jesuitas?⁴⁴

La riqueza de este conjunto de textos consiste en la variedad de opiniones emitidas por los autores. Incluso entre los ex oidores generales había divergencias: Cosmo Rangel, por ejemplo, fue un gran aliado de los jesuitas durante su mandato; en cuanto a la postura antijesuítica de Antonio de Aguiar, ésta queda bastante evidente en su parecer, como veremos.

⁴² La ciudad portuguesa de Leiria fue hecha sede episcopal en 1545 por Juan III.

⁴³ La crítica a la ineficacia de las leyes anteriores es explícita: «Ha Su Magestad proveido en esto con algunas leyes y provisiones muy justas pero no se guardan porque como en materia de captiverio se exceptuan algunos casos en que el gentío pueda ser cautivo, reducen a estos casi todas las causas y en fin así les captivan como si ninguna ley hubiera», dice uno de los informes del manuscrito.

⁴⁴ Véase el texto integro en original portugués en el apartado «Copia do papel sobre que se derão os pareceres» en Anejo núm. 9.

El tema de la administración y del gobierno temporal en los pueblos de indios fue también mencionado en los pareceres: ésta era una cuestión muy debatida no sólo entre el gobierno colonial y los jesuitas, sino también entre los mismos jesuitas. Pero dejaremos para el capítulo siguiente el análisis de esta cuestión, cuando estudiemos la experiencia de los pueblos de indios de la costa brasileña organizados por los jesuitas durante el siglo XVI. Veremos ahora cómo se presentó en los pareceres la cuestión específica de la libertad de los indígenas.

El primer parecer es el del padre Marçal Beliarte. Él empieza considerando que la ley que se haga prohibiendo el cautiverio de los indígenas de Brasil tendrá que tener valor retroactivo, puesto que de los que ya son esclavos, «pocos o ninguno son legítimamente cautivos». Además, debería arreglar la situación de los muchos que, aunque teniendo títulos de horros, son tratados como esclavos. Así, la nueva ley debería reglamentar la situación del indígena en tres instancias: 1) los nuevos contactos; 2) los indígenas que ya están entre los portugueses con el título de cautivos hecho de manera irregular; 3) los indígenas teóricamente libres, pero en la práctica tratados como esclavos⁴⁵.

Propone también que solamente los padres de la Compañía vayan al *sertão* a buscar los indígenas y que los oidores generales hagan visitas para inspeccionar los malos tratos y crímenes hechos contra los indígenas, pues «nunca se vio en Brasil castigarse algún Portugués por muertes y agravios que se hiciesen a los indígenas, siendo tan notorios y ordinarios».

Beliarte considera que el capitán y la Cámara de cada Capitanía decidirán cuáles tierras dar para que se hagan los pueblos de indios, «no obstante estaren ya todas dadas de sesmaría, porque siempre se dieron con la condición de que se habían de poblar, y los Indios naturales tienen más derecho a ellas que los Portugueses».

Los conflictos existentes entre las distintas órdenes religiosas también aparecen reflejados en el parecer de Marçal Beliarte, que propone como solución que cada Capitanía esté bajo la doctrina de

⁴⁵ Más de ochenta años antes, el dominico Antonio de Montesinos hacía una crítica similar en relación a la América española, según nos cuenta PAGDEN (1988: 60): «(...) el objeto de las protestas de Montesinos no había sido el número relativamente pequeño de verdaderos esclavos indios, sino el gran número de indios "libres" que vivían en una esclavitud virtual bajo la encomienda».

una Orden solamente: «si en una Capitanía tuvieren los padres de la Compañía cuidado de las aldeas no tengan otros religiosos en ella aldeas etc. y lo contrario (...)»⁴⁶.

El régimen de trabajo del indígena en las haciendas de los colonos propuesto por Beliarte se asemeja al sistema de la mita, pues se haría en turnos de tres meses continuos; el cobro de los salarios sería supervisado por los padres del respectivo pueblo donde residía el indígena.

Cosme Rangel defiende también la idea de que «no haya cautiverio de este *gentío*» y que solamente los jesuitas vayan al *sertão*; propone que se hagan residencias y visitas para controlar el trato con el indígena y que se reglamente el trabajo asalariado de los indígenas en las haciendas, aunque no llegue a hacer sugerencias tan precisas como las de Beliarte ni tampoco proponga que los jesuitas controlen el cobro de los salarios:

Que desde las aldeas vayan los Indios a trabajar en las haciendas de los moradores por el tiempo que parezca necesario, teniendo respeto en la repartición del número de los Indios que hubieren de ir a servir la necesidad y calidad de cada uno de los moradores; y hará [el Gobernador] pagarles su servicio, en la paga del cual se deve de tener consideración a lo que los dichos Indios han menester según su modo de vivir.

El parecer de Martim Leitão es el más corto de todos, pero introduce una cuestión que en los textos anteriores no se había mencionado: la amenaza de los esclavos negros sublevados, contra la cual la presencia de indígenas representaría un medio de defensa:

(...) por haber más de ciento y doscientos de Guinea para cada blanco [en Pernambuco] y entre estos siempre muchos alevantados, y este «gentío» de la tierra ser el principal nervio y substancia para todo evento que pudiera suceder en Brasil, conviene mucho más al servicio de Su Ma-

⁴⁶ Casi una década antes, el visitador Cristovão de Gouveia escribió una carta preciosa donde vemos reflejado un serio conflicto en el que se vieron implicados la Compañía de Jesús, la Orden de San Bento, indígenas y colonos. Coincidentemente, se trataba de la misma región entre Bahía y Pernambuco, cuya conquista desde entonces se intentaba. La carta fue publicada en su original portugués (LEITE, 1938, II: 162-167). Véase la traducción al castellano en Anejo núm. 6. Otro conflicto, de esta vez entre jesuitas y capuchinos, provocado por el mismo padre Marçal Beliarte, aparece en la carta escrita en 1594 por el padre Pero Rodrigues, sucesor de Beliarte en el cargo de provincial (véase la transcripción íntegra de la carta en original castellano en Anejo núm. 8).

gestad por todas estas y otras muchas razones procurarlo y bajarlo del sertão para el mar (...)

Leitão sostenía que sólo los jesuitas fuesen al *sertão*, cuidando ellos también de los pueblos de indios que se formasen en los lugares determinados por los capitanes y las Cámaras; considera también que debían respetarse las fronteras de los *sertões* de las Capitanías («y no se confundan en esto el sertão de las capitanías, mas que cada una se provea por este orden de su *sertão*»), proponiendo visitas para el control de la situación.

Respecto al régimen de trabajo, propone que se siga el modelo de la América española, sin entrar en muchos detalles:

También se puede dar orden se pratique en el «gentío» del Brasil las mismas leyes y órdenes con que se corre con toda la Nueva España y Perú, sirviendo a los blancos como horros.

Podemos considerar que, salvo algunos detalles, los tres primeros pareceres siguen una misma línea, asentada básicamente en dos ideas: libertad del indígena y monopolio jesuítico en el trato con el indígena. Marçal Beliarte, por ser jesuita, insistió más que los otros en la cuestión del gobierno de los pueblos de indios que debería estar a cargo exclusivamente de los jesuitas. Cosme Rangel también dio su parecer en función de su experiencia anterior en Brasil —«según lo que entiendo, por lo que vi y experimenté», dice él al principio—. El texto de Martim Leitão, aunque corto, refleja también la drástica situación de la colonia, que al parecer mucho le afectaba, declarando al final: «esto parece por ahora a un hombre tan desbaratado y perdido».

El último parecer, el de Antonio de Aguiar, difiere totalmente de los demás no sólo por la cuestión de los jesuitas —ya veremos cómo la trata—, sino por el tono general del texto, que revela un gran conocimiento de la región específica entre Bahía y Pernambuco, enumerando los ríos (indicando hasta el tipo de barco necesario para cruzar cada uno de ellos), dando nombre a los grupos indígenas y a las personas que, en su opinión, podían llevar a cabo la fundación de villas o el gobierno de la Capitanía. Quizá el hecho de haber sido su experiencia en Brasil bastante reciente justifique la riqueza de detalles —geográficos, etnográficos, políticos— de su parecer.

Curiosamente, Antonio de Aguiar no hace ninguna referencia

explícita de la Compañía de Jesús. Sin embargo, podemos deducir su postura antijesuítica por los siguientes comentarios:

1. Él propone que se conceda el permiso para hacer una villa en el río Real a García d'Ávila, que fue uno de los grandes opositores de los jesuitas en el conflictivo caso de 1586, cuando éstos fueron acusados de ser responsables de la muerte de 150 hombres blancos y 300 indígenas en un conflicto con el «*gentío del Baepeba*»⁴⁷.

2. Indica a los frailes capuchinos:

(...) se puede venir un principal indio nuestro amigo que llaman Obeba que reside en el río Formoso en la doctrina de los padres capuchinos, y viniendo los mismos padres con ellos, los indios estarán quietos.

3. En las referencias que hizo a los indígenas se nota que éstos solamente le preocupaban en cuanto medio para el crecimiento económico de los colonos, no habiendo mencionado ni una vez los malos tratos que sufrían:

La conservación del Estado del Brasil y aumento de sus haciendas consiste solamente en haver mucho «*gentío*» de la misma tierra por ser con su servicio muy útiles, y es la mayor fuerza que en la tierra puede haber para los enemigos corsarios y cuanto más Indios en cantidad hubiere a lo largo del mar junto a los blancos para os servir por su estipendio tanto más provecho se hará en la tierra.

(...)

no son intereseros de su naturaleza porque con cualquier cosa se contentan, y si no les doctrinan a ser mercaderes y rescatar lo que venden en grandes precios ellos se contentarán con cualquier cosa (...).

4. Hace una referencia a *lo que no deben hacer los religiosos*: dificultar el trato entre colonos e indígenas. Con la misma finalidad propone que las aldeas de indios se establezcan junto a las villas y ciudades y cerca de las haciendas «para así quedaren más acomodadas para servir». No sorprende que proponga que el gobierno de las aldeas esté a cargo de un funcionario de la administración colonial, y «podrán los religiosos solamente doctrinar, pero de lo más no les pongan [a los indígenas] defensa a que no comuniquen con los blancos».

⁴⁷ Véase la carta del visitador Cristovão de Gouveia en el Anejo núm. 6.

El texto de las conclusiones del obispo fue escrito con mucha destreza y sentido político. Comienza dando todos los argumentos desfavorables a la solución propuesta de que el trato con los indígenas sea un monopolio de los jesuitas: primero «porque el gobierno en cuanto a lo temporal y modo de vivir del gentío es impropio e indecente en religiosos». Segundo porque

(...) someterse este «gentío» totalmente y solamente al gobierno de los religiosos de la Compañía, y que de su mano y por su orden les acepten para el servicio de los que tuvieren necesidad de él será en efecto hacer sujetos los pobladores del Brasil a estos religiosos y muy dependientes de ellos.

Sin embargo, el texto poco a poco se encamina hacia la dirección contraria: describe el estado «tan depravado» en que se encuentra la colonia, ante el cual concluye que «será necesario intentar algún remedio extraordinario», que no es otro que el dejar la cuestión en manos de los jesuitas.

Aún más, en cuanto al cautiverio de los indígenas, concluye el obispo que «debe Su Magestad prohibir absolutamente sin excepción de los dos casos declarados en la ley que hizo el Rey D. Sebastião, que Dios tiene (...)».

Confrontar este conjunto de documentos con las leyes que resultaron de él, observando cuáles de las sugerencias fueron adoptadas y cuáles fueron rechazadas, nos permite evaluar mejor la política indigenista llevada a cabo por la corona. Aunque por entonces era usual que la elaboración de las leyes estuviese precedida de estudios y pareceres, dentro de este tipo de documento del siglo XVI quizá sea éste el conjunto más orgánico con el que contamos hoy día.

3.17. *«Lei sobre se não poderem captivar os gentios das partes do Brasil, e viverem em sua liberdade, salvo no caso declarado na dita lei» (1595)*

En el mismo año en el cual se escribieron los pareceres, en el mes de noviembre, se promulgó esta ley que revocó la de 1570, transfiriendo el criterio de guerra justa al arbitrio exclusivo del rey:

(...) tengo por bien revocar como por esta revoco, y mando que de aquí en adelante no se use más de ella, y que por ningún caso, ni modo alguno los «gentíos» de las partes del Brasil se puedan cautivar salvo aquellos que

se cautivaren en guerra que contra ellos yo hubiere por bien que se haga, la cual se hará solamente por provisión mía para este particular por mí firmada (...) ⁴⁸.

Da la impresión de que esta ley se promulgó con carácter de urgencia en el intento de controlar un poco la situación; en el año siguiente, saldrían el albalá y el *regimento*, que decidieron detalladamente la cuestión de la bajada de los indígenas del *sertão* a cargo de los jesuitas y del gobierno de los pueblos de indios.

3.18. *Ley del 26 de julio de 1596 sobre la libertad de los indígenas* ⁴⁹

Esta ley contiene dos partes: un «albalá» y un *regimento*. El albalá ordena que solamente los miembros de la Compañía de Jesús vayan al *sertão*, dándoles total exclusividad en el trato con el indígena:

(...) me pareció encargar por ahora, mientras yo no ordene otra cosa, a los religiosos de la Compañía de Jesús el cuidado de hacer bajar este «gentío» del *sertão*, e instruirlo en las cosas de la religión cristiana, y domesticar, y enseñar, y encaminar en lo que conviene al mismo «gentío», así en las cosas de su salvación, como en la vivienda común, y tratamiento con los pobladores, y moradores de aquellas partes, en lo que procederán por la manera siguiente.

Empieza entonces el *regimento*, que determina cómo se gobernarán los pueblos de indios, tema que analizaremos en el capítulo siguiente.

El albalá y el «regimento» de 1596 son complementarios a la ley de 1595, que, aunque haya restringido más la esclavitud, siguió manteniéndola de alguna manera. No fue ésta la sugerencia del obispo de Leiria, que, como hemos visto, preconizaba que «se prohibiera absolutamente sin excepción» la esclavitud. Para evaluar las consecuencias de haber mantenido un tipo de esclavitud legítima en la ley de 1595 basta leer la siguiente ley referente a la libertad del indígena, la de 1609:

⁴⁸ Publicada íntegramente en su original portugués en THOMAS (1968: 202-203).

⁴⁹ Bajo este título está publicada íntegramente y en el original portugués en LEITE (1938, II: 623-624); reproducida en THOMAS (1968: 203-204).

(...) e para se atajaren los grandes excesos que podrá haber si el dicho cautiverio en algún caso se permitir, para del todo se cerrar la puerta a esto, con el parecer de los del mi Consejo mandé hacer esta Ley, por la cual declaro todos los «Gentíos» de aquellas partes del Brasil por libres conforme a Derecho, y su nacimiento natural, así los que ya fueren bautizados, y reducidos a nuestra Santa Fe Católica, como los que todavía vivan como «Gentíos», conforme a sus Ritos y Ceremonias⁵⁰.

Los resultados de la ley de 1595 fueron catastróficos puesto que, mientras hubo algún tipo de esclavitud legítima, la ley fue manipulada y la esclavitud indiscriminada se ejercía como una práctica legal. Dicha situación tuvo repercusión directa en las aldeas a cargo de los jesuitas. Es de lo que trataremos en el próximo capítulo.

⁵⁰ Publicada íntegramente en el original portugués en *Boletim do Conselho Ultramarino; legislação antiga*, vol. 1, Lisboa, 1867, y THOMAS (1968: 204-207).

CAPÍTULO 4

LOS JESUITAS

1. INTRODUCCIÓN

No se concibe una investigación histórica de carácter monográfico —como ésta, que se propone analizar un aspecto específico (la imagen del indígena brasileño) en la obra de un autor específico (José de Anchieta)— sin establecer una conexión entre el objeto en cuestión y su contexto, entre individuo y colectivo, entre micro y macrohistoria. Y si este individuo/objeto de estudio es un jesuita, tal conexión se hace todavía más indispensable: ¿cómo comprender a José de Anchieta sin pensar en la trayectoria de la Compañía de Jesús en Brasil durante el siglo XVI en su conjunto? Se trata de una orden religiosa que prima por su organización, por su funcionamiento en conjunto, que tenía un proyecto definido —evangelizar el Nuevo Mundo— y buscaba el mejor método para realizarlo. Además, Anchieta tuvo una vinculación directa con el proyecto evangelizador, puesto que ocupó cargos estratégicos dentro de la Compañía, llegando a ser provincial de Brasil entre 1577 y 1588.

Tanto la actuación evangélica como la producción intelectual de la Compañía de Jesús han despertado desde siempre el interés de diversos estudiosos; sin embargo, el tema jesuítico sigue siendo bastante polémico, y pocos análisis escapan de las visiones extremadas de una historia apologética de los jesuitas o de una crítica absolutamente detractora de esta orden religiosa que fue, sin duda, la de mayor expresión en el contexto de Brasil colonial. Así, pues, pensar en la actuación de los jesuitas en Brasil del siglo XVI debe hacerse a partir de la consideración de que se trata de un tema tan importante (por el expresivo papel desempeñado por los jesuitas en aquel contexto), como polémico (por las críticas suscitadas desde el mismo siglo XVI hasta los tiempos actuales).

Ahora bien, quizá más interesante que toda la extensa bibliografía que se pueda haber producido referente a los jesuitas es el hecho de que la misma Compañía de Jesús haya escrito sobre sí

misma desde el principio de su organización, y en sus escritos se reflejan críticas y divergencias internas que nos enseñan que también dentro de la Compañía había un continuo debate: las cartas jesuíticas —no sólo las *cartas anuas*, más *edificantes*, sino también las llamadas *cartas de negocios*— forman un extenso *corpus* documental que refleja la trayectoria de la Compañía, siendo después —básicamente a partir del inicio del siglo XVII— complementadas por obras que se proponían contar la historia de la Compañía de Jesús en las distintas partes del mundo; es el caso, por ejemplo, de la ya citada obra de Luis de Guzmán (1601) y de la *Crônica da Companhia de Jesus no Brasil* del padre Simão de Vasconcelos, cuya primera edición es de 1658 (Vasconcelos, 1977), entre muchas otras¹. También los *casos de conciencia*, como hemos visto en el capítulo anterior, son una interesante muestra del vivo debate realizado por los jesuitas.

La Compañía de Jesús no solamente se ha preocupado en dejar registrada su experiencia, sino que también en preservarla: el Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI) es uno de los más importantes para el que se proponga estudiar la historia de los jesuitas y de los muchos pueblos con los cuales entraron en contacto. Ya a finales del siglo XIX, un amplio proyecto de publicación de sus fondos documentales empieza a ponerse en marcha con la edición de las *Monumenta*, a cargo del Instituto Histórico Societatis Iesu (IHSI)².

El editor de la *Monumenta Brasiliae* fue el padre Serafim Leite, SJ, el mismo autor de la no menos monumental *História de la Companhia de Jesus no Brasil*, con sus diez tomos. A lo largo de este capítulo tendremos la oportunidad de revisar algunos puntos analizados por Leite en su obra. Pero aparte de las posibles críticas al trabajo de este historiador, su contribución es algo incomparable tanto por la cantidad como por la calidad de su trabajo³. Su muerte

¹ La especificidad del discurso jesuítico, especialmente el de las cartas, es lo que trataremos de analizar en la segunda parte de este trabajo a través de la obra de José de Anchieta.

² Véase el apartado «La fundación de *Monumenta Historica Societatis Iesu* (1894)» en Manuel Revuelta González, SJ, *La Compañía de Jesús en la España contemporánea*, tomo II, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1991, págs. 935-941.

³ Véase la interesante evaluación que hace Eduardo HOORNAERT (1983: 44-45) sobre la obra de Serafim Leite.

impidió que se llevara a cabo la publicación de todos los tomos de la *Monumenta Brasiliae*, que termina en el año 1568. Esto significa que el período más conocido por los historiadores que no tuvieron la oportunidad de visitar el Archivo de la Compañía, limitándose, pues, al manejo de los documentos publicados, no sobrepasa los primeros diecinueve años de la experiencia jesuítica en Brasil⁴. Quizá esta limitación justifique el hecho de que sean más conocidas aquellas primeras décadas, que podríamos definir como las del primer impacto y primeras impresiones entre jesuitas e indígenas. Después vino la fase más institucional, de tentativas de implantación de un método misional y de conciliación con la administración colonial, etc. Veremos en la segunda parte de este trabajo, a través del epistolario de José de Anchieta, cómo este cambio se refleja en el mismo temario de sus cartas.

Las últimas décadas del siglo XVI son de profunda crisis para el proyecto jesuítico en Brasil: el fracaso de los pueblos de indios de la costa era tal que los mismos jesuitas consideraban la posibilidad de su abandono total. ¿Por qué fracasó esta experiencia? ¿Habría servido al menos como un ensayo para futuros intentos, de éxito, como la experiencia paraguaya? ¿Qué influencia ejerció Anchieta en este proceso? Estos cuestionamientos fueron los que condujeron el estudio que presentamos en seguida.

2. EL PAPEL DE LOS JESUITAS EN EL BRASIL COLONIAL

Los jesuitas tuvieron en el Brasil colonial un papel sin paralelo en otras partes de América: aliando la práctica misional a la actividad pedagógica mantuvieron el liderazgo del sector educacional brasileño hasta su expulsión, decretada por el marqués de Pombal en 1759. Había colegios jesuitas en los principales centros urbanos, y aunque su primera finalidad fuera la de formar misioneros para la

⁴ Algunos documentos fueron publicados aisladamente en los trabajos de diferentes historiadores o en algunas revistas; la única publicación más sistemática, que siguió incluso el método de transcripción adoptado en las *Monumenta*, es la de las *Obras completas de José de Anchieta*, cuyo volumen intitulado *Correspondencia Ativa e Passiva* abarca los años 1553 a 1596 (ANCHIETA, 1984). Hay también ediciones brasileñas de las cartas jesuíticas: véanse ANCHIETA (1988), CARTAS (1988), NÓBREGA (1988).

obra evangélica, ellos se convirtieron en el centro de estudios de la elite brasileña⁵.

La profunda vinculación de los jesuitas a la vida colonial brasileña se constata, sin embargo, desde mucho antes. Un consejero del rey Dom João III, el humanista Diogo de Gouveia, le escribió una carta en 1538 advirtiéndole sobre la necesidad de proteger y desarrollar las nuevas tierras conquistadas. Gouveia era entonces rector del colegio de Santa Bárbara en París, donde había ingresado Ignacio de Loyola en 1529, tras abandonar Alcalá de Henares y el colegio Montaigu, otra institución parisiense. Allí estaban también Francisco Xavier y Pedro Fabro; más tarde vinieron Laínez, Salmerón y los portugueses Simão Rodrigues y Nicolau Bobadilha. Ellos hicieron, en 1534, el juramento —voto de Montmartre— que marcó el nacimiento de la Compañía. En 1538 se encontraban en Roma esperando determinaciones del papa, y fue entonces cuando Diogo de Gouveia escribió al rey sugiriendo que fueran enviados para evangelizar las tierras recién descubiertas⁶.

La primera expedición de jesuitas enviada a Brasil fue en 1549, bajo el mando de Manuel da Nóbrega⁷. Muchos franciscanos estuvieron en Brasil durante la segunda mitad del siglo XVI realizando trabajos evangélicos con los indígenas. Sin embargo, un trabajo continuo, sistemático y planeado sólo tuvo inicio con la llegada de los primeros jesuitas, y tardarían treinta años hasta que otras órdenes se establecieran y fundaran conventos en Brasil⁸.

Los jesuitas entraron en la América española en 1566 (La Flo-

⁵ Ronaldo VAINFAS (1986: 58) comenta que los colegios y seminarios jesuitas eran «el núcleo más articulado de intelectuales de la colonia, y en ellos se montaron, hasta la mitad del siglo XVIII, las pocas bibliotecas existentes en la época».

⁶ La carta está publicada en *Mon. Bras.* (1956); GAMBINI (1988: 88) observa que «esta carta comprueba que la idea de la misión brasileña tomó forma antes de que la Compañía fuese oficialmente reconocida». El reconocimiento oficial se dio en la bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 1540.

⁷ En el mismo año, Francisco Xavier partió para Japón. Serafim LEITE (1965: X) compara las dos experiencias: «El Japón era país de alta cultura; el Brasil se encontraba todavía en la edad de la piedra. La experiencia mostró que los métodos tenían que ser diferentes. Como también diversos habían de ser los resultados.»

⁸ Este período del predominio de los misioneros jesuitas es llamado por Eduardo HOORNAERT de *ciclo costero*, que, junto al ciclo del río San Francisco, al ciclo marañense y al ciclo minero, compone el conjunto de los movimientos misioneros brasileños (HOORNAERT, 1983: 42).

rida), 1568 (Perú), 1576 (México) y 1586 (Tucumán)⁹. También fueron posteriores a la brasileña las experiencias de la Asistencia de Portugal en Macao, China y en Goa. Este pionerismo de los jesuitas en Brasil convirtió su experiencia en un constante «ensayo y error»; acompañar, a través de las cartas jesuíticas, tales tentativas de acierto es un trabajo fascinante que todavía está por hacerse en la historia de las misiones¹⁰. Las dudas e incertidumbres por las cuales pasaron los jesuitas pueden observarse en distintos aspectos: desde el ministerio de los sacramentos a los indígenas (¿cuándo bautizarlos?, ¿cuándo casarlos?, ¿hasta qué punto se pueden adaptar los cultos —misas, procesiones— al gusto indígena?, etc.) o en la misma constitución de los pueblos de indios¹¹.

También el tema de la esclavitud del indígena afectó internamente a los jesuitas. En el capítulo anterior hemos visto cómo la Compañía intervino en el debate esclavista y en la misma legislación indigenista. Ahora bien, el tema de la esclavitud generó también dudas y polémicas entre los mismos jesuitas, las cuales podemos or-

⁹ Véase la carta de Felipe II, de 3 de marzo de 1566, indicando el envío de misioneros de la Compañía a América en *Monumenta Antiquae Floridae (1566-1572)*, MHSI, Roma, 1946, págs. 41*-42*. Francisco MATEOS (1944: 109-110) ha comparado las experiencias de los jesuitas en las Américas española y portuguesa: «¿A qué se debió esta diversidad de conducta? ¿Por qué tanta vitalidad misionera en las Indias portuguesas y tanto abandono en las españolas? Intervinieron, sin duda, una orientación o encauzamiento de la acción misionera hacia Portugal, que costó tiempo y esfuerzo rectificar, o por mejor decir, ampliar hacia América; otras hay que buscarlas en la Corte española en los tiempos de Carlos I y primeros años de Felipe II y en las disposiciones y prácticas establecidas del Consejo de Indias.»

¹⁰ En el mismo sentido, Thales de Azevedo comentó en su artículo «Catequese e aculturação»: «As fontes do método de catequese adotado no Brasil colonial pelas ordens e congregações religiosas nas diversas fases em que atuaram e em face dos grupos culturais com os quais se ocuparam, são um dos temas que estão a pedir exame, tanto por seu interesse histórico quanto pela natureza dos processos de dinâmica cultural que desencadearam». En Egon SCHADEN (s.f.: 366).

¹¹ Un interesante relato sobre los primeros intentos de los padres para prohibir la antropofagia entre los indígenas puede ser visto en el capítulo XLVIII de la ya citada obra de Luis de GUZMÁN (1601: 279-280) titulado «Como los de la Compañía comenzaron a enseñar la ley de Dios a los Brasiles, y fueron muertos dos por manos destos Indios»; después de contar los conflictos generados por este intento de prohibición, dice el padre Guzmán: «Al fin pasado el enojo y tornados a la amistad antigua, procuraron los Padres de ir con más suavidad y menos violencia, viendo que la condición natural de aquella gente no sufría llevarlos de otra manera.»

ganizar en dos puntos básicos: 1) ¿podían los mismos jesuitas tener sus esclavos?; 2) ¿debían administrar la confesión y absolver a aquellos portugueses que tenían esclavos en «injusto cautiverio»?

3. JESUITAS Y ESCLAVOS INDÍGENAS

En su libro sobre la esclavitud y los intelectuales en el Brasil colonial, Ronaldo Vainfas observó que en el siglo XVI no se tenía todavía «la percepción de la esclavitud en cuanto hecho social»; ante los inconvenientes que la esclavitud del indígena provocaba, la solución recaía sobre la esclavitud africana, y «los impases ideológicos se redujeron a una única cuestión: esclavizar africanos o nativos, único dilema presente en el discurso» (Vainfas, 1986: 84). Así, es común encontrar en los textos de la época la clasificación «escravos da Guiné» y «escravos da terra», diferenciando los esclavos africanos de los brasileños.

Referencias a esclavos aparecen ya en la segunda carta que escribió el padre Nóbrega al llegar a Brasil (*Mon. Bras.*, 1956, I: 126); pero es en su carta de agosto de 1552 cuando se observa el principio de una polémica en relación al hecho de que los jesuitas tengan esclavos indígenas:

Algunos esclavos de estos, que hize mercar para la casa, son hembras, las cuales yo casé con los machos y están en los cultivos apartados todos en sus casas; y busqué un hombre laico que de ellos todos tenga cuidado y les rige y gobierna, y nosotros con ellos no tenemos cuenta, y con el hombre nos entendemos y el hombre con ellos. La causa porque se tomaron hembras es porque de otra manera no se puede tener cultivos en esta tierra, porque las hembras hacen la harina y todo el principal servicio y trabajo es de ellas, los machos solamente cultivan y pescan y cazan y poco más. Y como en esta tierra los hombres [portugueses] sean solteros y tienen esclavas con quienes pecan, los cuales no absolvemos sin primero no las aparten de si (...), toman ocasión de decir que también nosotros tenemos esclavas que no se escusan¹².

En 1557, el mismo Nóbrega concluía que «esclavos de la tierra no nos parece bien tenerlos por algunos inconvenientes»¹³; pero en

¹² Carta de Manuel da Nóbrega al padre Simão Rodrigues, Bahía, agosto de 1552. Véase el original portugués en *Mon. Bras.*, 1956, I: 400-409.

¹³ Carta de Miguel da Nóbrega al padre Miguel de Torres, Bahía, 2 de septiembre de 1557 (*Mon. Bras.*, 1957, II: 404-419).

una interesante carta de 1561 Nóbrega apunta las grandes dificultades del mantenimiento sin la ayuda de esclavos indígenas (los «de Guinea» eran todavía muy pocos), opinión contraria a la del nuevo provincial, padre Luis da Grã¹⁴. El padre general Diego Lainez, en respuesta a Nóbrega, en una carta escrita en Trento el 16 de diciembre de 1562, determinó:

El tener esclavos para trattar la hazienda de ganados o pescar o para lo demás con que se há de mantener semejantes casas, no lo tengo por inconveniente con que sean justamente poseídos, lo qual digo porque he entendido que algunos se hazen esclavos injustamente (*Mon. Bras.*, 1958, III: 512-516).

Éste es el primer pronunciamiento de un padre general acerca de los esclavos de los jesuitas; pero no será el último, puesto que, como veremos, las determinaciones oscilaron a lo largo del siglo XVI. También favorable a la posesión de esclavos es el párrafo 10 de los «Postulados da primeira Congregação Provincial do Brasil», de junio de 1568 (*Mon. Bras.*, IV, 1960: 467).

El padre general Francisco de Borja (1565-1573) volvió atrás la decisión de Laynes y prohibió a los jesuitas la posesión de esclavos. En la Congregación Provincial de 1575, los padres del Brasil piden al general Everardo Mercuriano que revise la cuestión; la respuesta fue ésta:

Como no se encuentran en Brasil hombres libres para trabajar, se nos concede la facultad de comprar algunos esclavos brasileños, que a juicio del Provincial y con aprobación de los Consultores, hayan sido cogidos en guerra justa, y al mismo tiempo que los traigan sin escándalo. Es deseable que eso se haga lo menos frecuentemente posible¹⁵.

¹⁴ «El P. Luís da Grã parece querer llevar esto por otro espíritu muy diferente, e quiere edificar a la gente portuguesa destas partes por vía de pobreza, y converter esta gente de la misma manera que S. Pedro y los Apóstoles hizieron, y como S. Francisco ganó a muchos por penitencia y ejemplo de pobreza. (...) es él muy zelador de la sancta pobreza, la qual quería ver en no poseer nosotros nada, ni aver grangeerías, ni esclavos, pues éramos pocos, y sin esso, con las limosnas mendigadas, nos podíamos sustentar repartidos por muchas partes, y desseava casas pobrezitas.» Carta de Manuel da Nóbrega al padre general Diego Laynes. San Vicente, 12 de junio de 1561 (*Mon. Bras.*, 1958, III: 354-367).

¹⁵ «Cum in Brasilica regione non inveniuntur servitia libera, conceditur nostris facultas, ut possint emere aliquos servos Brasilienses, qui iudicio Provincialis, adhi-

El debate también ocurrió en Europa: en 1584, los padres de la provincia de Portugal solicitaban al padre general Claudio Aquaviva el permiso para tener esclavos, que les fue negado¹⁶. En las colonias ultramarinas, sin embargo, la situación era más precaria y exigía la posesión de esclavos para el mantenimiento mínimo de la Compañía —siempre bajo determinadas condiciones y exigencias, como hemos visto—. Pero no todos los padres estaban de común acuerdo respecto a este tema. La década de los ochenta fue bastante agitada por estos debates internos, cuando para algunos jesuitas era intolerable que hubiese esclavos entre ellos y que se administrara el sacramento de la confesión a aquellos colonos que también los tenían.

El caso más polémico fue provocado en 1583 por el padre Miguel García, profesor de Teología en el colegio de Bahía, que estaba totalmente en desacuerdo con la práctica de la esclavitud indígena; el padre se negó a confesar a todos los que tuviesen esclavos, inclusive a los mismos jesuitas. Dice en su carta dirigida al padre general Aquaviva:

La multitud de esclavos que tiene la Compañía en esta Provincia, y particular en este Collegio es cosa que de ninguna manera puedo tragar, maxime por no me poder entrar en el entendimiento ser lícitamente avidos, como ya toqué a Vuestra Paternidad en la otra carta, si forsan llegó a salvamiento. Después de la qual carta, en que haze mención de más de cinquenta personas de Guínea, que entonces tenía este Collegio, a mi cuenta de nuevo se an acrecentado diez y siete, digo veinte no menos, y de los Indios de esta tierra assí esclavos tenidos por ciertos, y por dudosos, como otros que por algun premio sirven, es tam grande el número algunas veces, y el encontrarse algun hermano a quien se dió algun cuidado, con el Procurador, y el tráfico, y el no usar generalmente el Procurador el officio acerca de las cosas del Collegio, y el mandar açotar a negros, etc. que a mi me enfada, y con estas cosas y con vez los peligros de la consciencia in multis en esta tierra, alguna vez me pasó por pensamiento, que más segu-

bito concilio suorum consultorum, iusto bello capti sint et simul eos distrahere, si nullum fuerit scandalum. Optandum autem est ut haec quam rarissime fiant.»

Responsa ad proposita a Congregationen Brasiliae anno 1576, en Ms. ARSI, Bras. 2, 22v-23; véase también, en el mismo archivo, Bras. 2, 117 y Congr. 93, 205-205v.

¹⁶ «Respostas às lembranças do P. Provincial de Portugal, dadas em dezembro de 1584», ARSI, Congr. 94, I, 113-116v.

ramente sirviera a Dios y me salvara in seculo, que en Provincia adonde veo las cosas que veo ¹⁷.

El padre visitador Cristovão de Gouveia escribió el 25 de julio del mismo año al general Aquaviva sobre el tema:

Procuré informarme de los Padres de Angola, y del Obispo de S. Thome, del modo que hay allá en captivarlos y truxe acerca desto los pareceres en scripto de los Padres Fernan Perez, Luis de Molina y Gaspar Gonçalves, para ca tratar el caso con los Padres Quiricio Caxa, Ignacio Tholosa y otros letrados (...) ¹⁸.

El fragmento es especialmente interesante por enseñarnos que no solamente se consultaban a los maestros de las universidades de Europa, sino que también a los misioneros de las demás colonias incluso fuera de América, como era el caso de Angola y Santo Tomé. El resultado de todas estas consultas lo sabemos por un documento algo posterior: el provincial Marçal Beliarte escribió, en 1592, una carta a Aquaviva sobre el problema de la confesión «de los que van al sertón a traer indios gentiles para aca»: los padres habían decidido no confesarles y

ex consequenti et absortion de no confesar tampoco los que los enbían y dan para ello licencia, que son los capitanes y gobernadores, y aviendo el padre Cristovão de Gouveia, por lo que vió, assi aprovado y mandado en su visita después de mucho consejo y disputa con los padres, el Gobernador da estas licencias de ir al sertón y embía. Confessándose con los nuestros en aprieto nos pone o de romper con la consciencia, o con él, porque al mismo punto que se le negare la confesión, lo ternemos por adversario (...) siendo verdad que los gobernadores, como aca son, quieren ser medios dioses, y hazen quanto se les antoja, y que con todo esso los confessemos, aunque sea contra nuestras consciencias. Crea Vuestra Paternidad que es un trabajo este mayor que todos los demás, y que no lo sabe sino quien lo passa ¹⁹.

La conflictiva relación establecida entre los jesuitas y las autori-

¹⁷ Carta del padre Miguel García al padre general Claudio Aquaviva, Bahía, 26 de enero de 1583. Ms. ARSI, Lus. 68, 335-336v.

¹⁸ Ms. ARSI, Lus. 68, 337-340.

¹⁹ Carta del padre Marçal Beliarte al padre general Aquaviva, Bahía, 20 de septiembre de 1592. Ms. ARSI, Bras. 15-II, 397-398.

dades administrativas es también evidente en este comentario de Beliarde: éste es otro aspecto importante en la experiencia de los jesuitas en Brasil durante el siglo XVI.

La problemática de las *aldeas* o *aldeamentos* —así eran llamados los pueblos de indios en Brasil— es ahora para nosotros de especial interés; en ella se reflejan los conflictos entre jesuitas, colonos, gobierno e indígenas que marcaron aquella experiencia. Acompañar el desarrollo de esta problemática permite una mejor comprensión de la actuación jesuítica en aquel contexto: es de lo que trataremos en seguida.

4. LAS ALDEAS DE JESUITAS

En el siglo XVI eran el colegio y la aldea los ejes del proyecto misionero; todavía los colegios existían *para* la aldea, función que se desvirtuó, como veremos, por el mismo fracaso de la experiencia de los *aldeamentos*²⁰.

Podemos clasificar el contacto entre los padres y los indígenas en tres categorías, cuya nomenclatura procede de la misma documentación de la época: *misión*, *visita* y *residencia*. *Misión* y *visita* casi siempre aparecen como sinónimos, refiriéndose a las aldeas donde los padres iban periódicamente, sin residencia fija en ellas; pero *misión* aparece muchas veces también para referirse a las expediciones organizadas por los padres para establecer contacto con el indígena. *Residencia*, claro está, eran las aldeas donde había padres residiendo en ellas, y el término *iglesia* también se aplicaba a cualquier aldea —de visita o de residencia— donde los padres realizasen la catequesis²¹.

²⁰ De especial interés para el estudio de las aldeas, además de las cartas jesuíticas, es la «Informação dos primeiros aldeamentos», que durante mucho tiempo fue atribuida a Anchieta (sobre la discutida autoría, véase RODRIGUES, 1979: 261; véase también el estudio introductorio de ANCHIETA, 1989: 32-33), y aquel considerado por Serafim LEITE «el documento más antijesuítico del Brasil en el siglo XVI», los *Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os Padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil* (SOUSA, 1942).

²¹ Una interesante descripción de las *misiones* organizadas por los jesuitas puede ser vista en la carta del provincial Pero Rodrigues al general Aquaviva, escrita en 1599; el autor llega a describir los medios de transporte y alimentación utilizados por los padres en el trayecto; el documento es también de especial interés

Desde su llegada en 1549 hasta 1557, los padres no hicieron más que una residencia, la de la aldea del *Rio Vermelho*: «andando siempre por algunas aldeas de esta comarca de Bahía», dice la *Informação dos primeiros aldeamentos...*, refiriéndose a los primeros años de catequesis. Después, en el tiempo del gobernador Duarte da Costa (1553-1557)²²,

(...) se hizo la iglesia de S. Sebastião entre los Indios, cerca de esta ciudad [Bahía], y otra de Nossa Senhora en el Rio Vermelho, legua y media de esta ciudad, donde los Padres de la Compañía comenzaron a residir (...) (Anchieta, 1988: 357-358).

Fue en la época del gobierno de Mem de Sá cuando la cuestión de los pueblos de indios empezó a consolidarse a través de la fusión de varias aldeas, en el intento de disminuir la dispersión de los indígenas, tornando más eficaz el trabajo de los padres:

Entonces se mudaron las dos iglesias que se hicieron en el tiempo de Don Duarte; la que estaba en el *Rio Vermelho* se vino meter con las otras aldeas más cerca de esta ciudad, y allí se hizo la iglesia de *São Paulo*; la otra de *São Sebastião* se pasó arriba de *Pirajá*, juntándose con otras, donde se hizo la iglesia de *Santiago*, y una legoa allá de esta se hizo otra iglesia de *São João*, y en el río de *Joane* se hizo la iglesia del *Espírito Santo*: pusieron estas iglesias en parte acomodadas para Indios, a saber, cerca del mar, para poder mantenerse con sus pescarías, y cerca de los matos, para poder hacer sus mantenimientos. En estas iglesias residieron siempre Padres y Hermanos de la Compañía (Anchieta, 1988: 358-359)²³.

por hacer una memoria de «las varias misiones que al *sertão* de él [Brasil] se hicieron por espacio de los cinco años pasados», capitania por capitania, describiendo a los distintos grupos indígenas, haciendo referencia a leyes, pleitos, etc. Véase la transcripción del original portugués en Anejo núm. 11.

²² La secuencia de los gobernadores en contraste con la actuación de los jesuitas puede verse en la tabla cronológica del Anejo núm. 13.

²³ La misma política se había realizado en la América española, en la fase de la conquista caribeña: decían las Leyes de Burgos (1513) que «el principal estorbo que tienen los indios para emendar sus vicios y que la doctrina no les aproveche, ni en ellos imprima, es tener sus asientos y estancias tan lejos como los tienen y apartados de los lugares donde viven los españoles». Véase el artículo de Francisco de Solano, «Política de concentración de la población indígena», en su libro *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*, Colección Biblioteca de Historia de América, 2, CSIC, Madrid, 1990. En carta de 1560 Anchieta expresa su entusiasmo por el intento de juntar a los indígenas: «Assí no es de dudar, sino que se

Empieza entonces la época conocida como *aurea* para las misiones jesuíticas de la costa brasileña durante el siglo XVI, gracias al apoyo dado por el gobernador general Mem de Sá (1557-1572). Esta fructífera unión gobierno-jesuitas es casi un tópico en la historiografía colonial brasileña. Serafim Leite (1937: 16) comenta que «su política civilizadora fue de constante unión con los jesuitas, y Nóbrega, su gran consejero». Otro jesuita, Herbert E. Wetzel (1972: 171), comenta que «la política severa de Mem de Sá trajo efectos benéficos a la catequesis». Tal severidad consistió en prohibir la antropofagia y hacer guerra a los indígenas contrarios en diversas capitanías de Brasil, así como en imponer la justicia en el ambiente amoral en que vivían los mismos colonos. Mem de Sá puso también en práctica el *plan civilizador* propuesto por Manuel da Nóbrega²⁴.

Las aldeas se formaron entonces con ilusoria facilidad y rapidez: «Teníamos en este tiempo, que fue en la era de 1562, once iglesias, las diez de ellas pobladas con los nuestros», dice la *Informação...* (Anchieta, 1988: 362). Pero en cinco años ya sufrían el declive; la *Informação...*, que fue redactada durante el provincialato de José de Anchieta, entre 1583 y 1584, presenta las cifras:

Porque en las 14 iglesias, que los Padres tuvieron, se juntaron 40 mil almas, estas por cuenta, y aún pasaron de ellas con la gente con que después se fornecieron, de las cuales si ahora las tres iglesias que hay tuvieren 3.500 almas será mucha (Anchieta, 1988: 385).

La explicación dada por los jesuitas era la del abuso que sufrían los indígenas —incluso los que vivían en pueblos de jesuitas— por parte de los colonos. Esta explicación se reproduce hasta hoy, in-

haría mucho fruto en ellos si estuviessen juntos onde se pudiesen doctrinar, de lo qual se tiene agora experientia en la Baya, onde ajuntados en unas grandes Aldeas por mandado del Governador aprienden muy de gana la doctrina y rudimentos de la fe, y dan mucho fruto; lo qual durará en quanto oviere quien los haga vivir en aquella subiección y temor» (*Mon. Bras.*, 1958, III: 255).

²⁴ Transcrito en el capítulo sobre «Los tupinambas». Sobre la alianza establecida entre los jesuitas y el gobernador Mem de Sá, véase la carta del padre Francisco Pires del 2 de octubre de 1559, de la cual destacamos este fragmento: «Porque entrando la justicia con ellos, con espada desnuda y campal guerra, por buena industria del Señor Mem de Saa, Gobernador, quedan de paz; y, como la tienen corporalmente, nosotros trabajamos por darla espiritualmente; y por este medio se ha hecho tanto fruto como V.R.^a podrá allá entender por cartas» (*Mon. Bras.*, 1958, III: 158-162).

cluso en autores que tienen una visión más crítica de los jesuitas de las que pueden tener Leite y Wetzel —como Palacín²⁵—. Pero además del innegable poder destructivo que tuvieron los colonos sobre las aldeas de los jesuitas, quizá debamos buscar los motivos del fracaso de aquellos pueblos desde su época de éxito cuando la *ayuda* del gobernador Mem de Sá fue tan decisiva para su establecimiento: la alianza entre los jesuitas y el gobierno colonial puede haber sido uno de los factores que determinaron el fracaso de la experiencia de aquellos primeros pueblos de indios.

5. MISIÓN Y COLONIALISMO: ¿DOS PROYECTOS COMPATIBLES?

Es bastante clara la vinculación entre el proyecto misional y el colonial en el siglo XVI, época de la conquista del territorio litoral brasileño: Nóbrega vino en la flota del primer gobernador general de Brasil, Tomé de Sousa; Anchieta, junto al segundo, Duarte da Costa (1553), y así sucesivamente.

En las guerras comandadas por Mem de Sá contra los indígenas contrarios, el ejército se componía de los indígenas de los pueblos de jesuitas —«porque ninguna guerra hizo Mem de Sá que no mandase llamar los dichos indios», dice la *Informação...* (Anchieta, 1988: 359)—. Por otro lado, los indígenas enemigos sobrevivientes eran los que formarían nuevas aldeas bajo el control de los padres. «Rápidamente llegaron los misioneros a esta conclusión: la sumisión efectiva y dura de los indios era condición indispensable para su evangelización», comenta Palacín (1981: 134).

Serafim Leite (1938/1965, VI: 552-553), al comparar las aldeas de Brasil con las reducciones de Paraguay, define con bastante claridad a las dos modalidades de pueblos de indios:

²⁵ Dice PALACÍN (1981: 133): «Causa de esta baja fueron la ansia esclavista —verdadera psicosis— a duras penas represada por Mem de Sá y que se liberó, como una avalancha ciega, por motivo de la sentencia contra los caetés y la inestabilidad de los indios, que con el tiempo comenzó a manifestarse, junto con el hambre y las enfermedades»; más adelante, apunta los dos hechos que «interfirieron en el desarrollo de las aldeas durante el siglo XVI, que es el período aquí estudiado: la hostilidad de los colonos y la falta de continuidad por la renovación constante de la población» (pág. 145).

Las aldeas de Brasil y de Paraguay tuvieron diverso *origen, organización y finalidad*. [En Brasil, alrededor de las villas y ciudades, se agruparon las aldeas con tríptico fin:] *doctrinario* (la catequesis), *económico* (el servicio de los indios), *político* (la intención de utilizar los indios aldeados en la defensa de villas y ciudades contra los indios no confederados o con los enemigos externos).

(...)

En Paraguay, la manera fue diversa. Las aldeas fundáronse (mucho después de las de Brasil) en el corazón de la selva con intención apenas doctrinaria y luego en seguida económica, agrícola, pecuaria, industrial y artística por necesidad de subsistencia y desarrollo de la colectividad. Apenas dos elementos de las aldeas jesuíticas de Brasil: educación por la doctrina, educación por el trabajo. No correspondieron a ninguna intención política de defensa de las ciudades, entonces allí inexistentes. Cuando surgió la necesidad de defensa (...), eran las aldeas las que se movilizaban para su propia defensa (...). De ahí el hermetismo constitucional de estas aldeas, necesario para su propia existencia. Porque ellas, únicamente ellas, eran en sí, y lo fueron por mucho tiempo, la razón de ser de la civilización en estos parajes. De su engrandecimiento espontáneo y de la semejanza de su organización nacieron los *Pueblos de Misiones* (*pueblo* es la traducción castellana de la portuguesa *aldea*, en latín, *pagus*, una y otra).

Al acompañar tan de cerca el proceso de la conquista del territorio brasileño, los padres no podían —y entonces siquiera sentían la necesidad— conformar los pueblos de indios con autonomía en relación a la sociedad colonial. Si por un lado recibían los indígenas conquistados para asentar nuevos pueblos, también los suyos estaban siempre a disposición para formar el ejército del gobierno²⁶. Incluso la localización de los pueblos de indios se hacía de manera que ayudase en la defensa de las villas de los colonos. Esta proximidad del pueblo de indios a la villa fue así analizada por Luis Palacín (1981: 136):

Las aldeas son el con y el sin simultáneamente, los indios dentro y fuera de la convivencia con el colono. La misma situación topográfica de la aldea nos indica esto: apartada de la ciudad o villa, pero nunca demasiado lejos.

²⁶ Eduardo HOORNAERT (1983: 61-62) observa: «Inevitablemente, la aldea era interpretada por el poder colonizador como un baluarte, frontera, punto estratégico contra la competencia comercial (...), mientras ella era interpretada por los misioneros como realización de la búsqueda del otro...»

También los colonos tenían libre tránsito y acceso a los indígenas de los pueblos —tanto para conformar ejércitos como para trabajar en las fincas—, y con el pasar de las décadas, los misioneros fueron sintiendo la necesidad de hacer restricciones, de marcar la *frontera* de los pueblos —el «hermetismo constitucional» de que hablaba Serafim Leite al referirse a Paraguay—²⁷. Pero ésta no era una cuestión tan simple, puesto que entre los mismos religiosos había divergencias cuanto a los límites entre el gobierno espiritual y el temporal de los pueblos de indios.

6. EL GOBIERNO DE LAS ALDEAS

En el capítulo sobre «El debate indigenista» hemos podido presentar las leyes respecto al indígena brasileño, algunas de las cuales hacían directa referencia a los jesuitas y sus aldeas. Ahora nos vamos a detener especialmente en la polémica cuestión del gobierno temporal de las aldeas y de su evolución en el siglo XVI; tanto como las leyes que decidieron la cuestión a nivel de la administración colonial, nos interesan aquí las dudas, planteamientos y resoluciones hechas por los jesuitas entre sí reflejadas en sus cartas, memoriales, pareceres, etc.

Mem de Sá, en una carta dirigida al rey de Portugal, Dom Sebastião (*Mon. Bras.*, 1958, III: 172), describe la organización dada a las primeras aldeas donde residían los padres, aquellas fundadas por Nóbrega en 1558. Hechas a semejanza de una villa de colonos, tenían también merinos indígenas que actuaban «según la autoridad de quien les enseña y vive en la villa». Estaban, así, subordinados a los padres, que al final controlaban el poder temporal de las aldeas.

Las críticas no tardaron en hacerse, y cuando Luis da Grã se hizo provincial de la Compañía en Brasil, decidió abandonar la jurisdicción de las aldeas (*Mon. Bras.*, 1957, II: 452): fue cuando se

²⁷ Eso explica una serie de expulsiones que sufrieron los jesuitas en distintas provincias brasileñas y que culminaron con su expulsión del país en 1759: en 1593, expulsión de Paraíba; en 1640, expulsión durante trece años de Santos e São Paulo; en el mismo año, amenaza de expulsión de Río de Janeiro por la publicación del breve del papa Urbano VIII acerca de la libertad de los indígenas; en 1661, motín en Marañón y Pará y expulsión de Antonio Vieira y sus compañeros; otro motín en 1684 en Marañón; tensiones constantes en Bahía.

creó el cargo de *capitán de aldea*²⁸. Según la *Informação...* (Anchieta, 1988: 366), el regimiento de dichos capitanes era

que ellos capitanes les defendiesen [a los indígenas] de los portugueses y les sacasen todos aquellos que se metiesen con ellos, para que las iglesias no se despublasen.

Pero el sistema de los capitanes de aldeas no funcionó: «ni los capitanes tenían provecho, ni los Indios el favor y la ayuda que se esperaba», dice la *Informação...* (Anchieta, 1988: 366). La cuestión fue bastante polémica, y más tarde, como veremos, volverá a intentarse la implantación de dicho cargo. Cuando Gabriel Soares de Sousa escribió sus *Capítulos*, en 1587, en los cuales criticó a los jesuitas en diversos aspectos, también mencionó el tema²⁹. Al final,

²⁸ El padre Antonio Blázquez, en 1564, escribió al provincial de Portugal: «Las murmuraciones que el año pasado se avían levantado fundadas en los que pretenden sus propios intereses de los Indios, pareciéndoles que nós impedimos sus ganancias con ellos, an cessado, con la buena orden que tuvo el Padre Provincial para le desarrayguar esta opinión, acabando con el Governador que mandasse poner en cada población un hombre honrrado, que tuviesse el nombre de Capitán y fuesse como que protector dellos, defendiéndolos de las iniurias y agravios de los christianos» (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 65).

²⁹ La acusación de G. S. de Sousa y la respectiva respuesta de los jesuitas son las siguientes: «Y por evitaren estos daños, informados los reyes pasados de ellos, mandaron a todos los gobernadores que en cada aldea de estas pusiesen un capitán para mirar por estos indios y les hacer trabajar en sus “roças”, por ser ellos muy amigos del holgar, y que también les mandasen trabajar en las haciendas de los Portugueses, pagándoles por su trabajo un tanto cada mes, de manera que los indios quedasen satisfechos, y la soldada no fuese muy costosa para quien la había de pagar, y que los padres no entendiesen con los indios más que para enseñarles la doctrina cristiana y obligarles a vivir y proceder como cristianos, y que se puso per obra en tiempos del gobernador Mem de Sá (...). Mas amasiáronse tan mal los Padres con estos capitanes y tenían cada día tanta porfía y diferencias sobre el mandar de estos indios, y por andar ellos con tantas estorias sobre los Padres para los capitanes y de los capitanes para los Padres que los capitanes se vinieron para la ciudad y no quisieron entender más con los indios (...). *Respuesta*: para que los Padres se librasen de las molestias de los moradores que continuamente piden indios, requirieron al gobernador Mem de Sá que pusiese hombres en estas aldeas para defendieren a los indios de los agravos que les hacían y para ayudarles en lo temporal. Procedieron de manera que los indios se escandalizaron por les ocupar mucho en sus servicios y de sus amigos y les tocar en las hijas y mugeres; y los otros moradores se quejaron por no les dar. Hasta que ellos con ver juntamente el poco provecho que sacaban, se enfadaron y largaron este cargo. Y queriendo el gobernador Manuel Teles tornarles a meter no le consintieron el obispo ni el gobierno de la ciudad, por la experiencia que ya tenían de cuan poco provechosos eran» (SOUSA, 1942: 373-374).

fuéronse los capitanes y «los Padres de la Compañía quedaron residiendo siempre en dichas iglesias como dantes», concluye la *Informação*....

En 1566, llegó el visitador Inacio de Azevedo, que, ante la situación tan conflictiva de los pueblos de indios, llega a considerar la posibilidad de su abandono (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 369). El provincial Ignacio Tholosa vino en 1572 dispuesto a arreglar la situación: mantuvo las residencias, pero quitó la jurisdicción temporal de los padres en las aldeas (véase Leite, 1938/1965, II: 42-110). El mismo padre general Francisco de Borja suprimió la jurisdicción temporal y proponía, en el caso de que fuese necesario, el abandono de la residencia en las aldeas (Palacín, 1981: 138)³⁰.

En 1577, el gobernador Lourenço da Veiga realiza personalmente una visita a las aldeas para averiguar las acusaciones de que los padres seguían ejerciendo el gobierno temporal sobre los indios. El resultado de la visita fue favorable a los padres, según la carta de 1578 del padre Luis da Fonseca (Palacín, 1981: 139). Fue en este ambiente de tensión que José de Anchieta inició su mandato de provincial de la Compañía de Jesús en Brasil.

Otra dificultad era la de mantener el número de cuatro residentes en las aldeas exigido por el padre general, como se ve en este documento de 1579:

Ordenó Vuestra Paternidad que en cada aldea de los indios cristianos de que tenemos cargo, estuviesen cuatro de los nuestros. Pedimos a Vuestra Paternidad dexese esto en arbitrio del Padre Provincial assi por falta que ay presente de subditos aptos para esto, como por otros respectos que muchas vezes ocurren, y requieren aya el Padre Provincial esta facultad.

Respuesta: Será bien que comunmente se observe el orden ia dado açerca del número de los nuestros que an de estar en las residencias, pues conviene assi por muchas causas, mas con eso no se quita al Provincial que en algun caso particular, aunque raro, pueda *ad tempus* dispensar en

³⁰ La cuestión de las residencias era crucial, según se nota en este fragmento del memorial del año 1576 (ARSI, Bras. 2, 24-24v.): «Dar a entender a Nuestro Padre como en estas partes que ahora se abren a la conversión de los gentiles no se puede hacer nada si no se tiene alguna residencia entre ellos por algun tiempo. *Respuesta: Studeat pulis. corroborandis potius residentiis, quam novis instituendis, poterit et per modum missionis aliquos longius mittere, nihil tamen statuatur de novis residentis ante quam referat ad Generalem.*»

ello contanto que no sean menos de tres, y personas de mucha confianza³¹.

Se formó una Junta en 1583 para discutir la posibilidad de volver a tener capitanes en las aldeas. La Junta estaba compuesta por el gobernador general Manuel Teles Barreto, el obispo don Antonio Barreiros, el proveedor-mor Cristovão de Barros, el visitador Cristovão de Gouveia, el provincial José de Anchieta y el rector Luís da Fonseca. Las determinaciones de la Junta fueron así resumidas por Serafim Leite (1938/1965, II: 65):

Examinaron un Capítulo de la Provisión del Gobernador sobre las Aldeas de los Padres, si sería mejor ponerles capitanes. Discutidas las razones, asentóse que no se innovase nada, y que las Aldeas quedasen, como antes, por cuenta de los Padres. Determinóse también que se lanzase pregón, que en las Aldeas no se recibiesen indios de las aldeas de los Padres. Pasóse partida de estas resoluciones, a pedido de los indios, en el día 20 de febrero de 1584.

Sin embargo, parece ser que aunque hubiera una situación formalmente favorable a los jesuitas, había presiones que, de cierta manera, sabotaban el funcionamiento de las aldeas. Hay que imaginar lo que sería Brasil en este primer siglo de la colonización, una región llena de peligros e inestabilidades, en la cual era fundamental una red de apoyo y ayuda para la supervivencia. A través del memorial del visitador Cristovão de Gouveia, de 1584, se tiene noticia de una carta —hoy perdida— que habría escrito José de Anchieta a Felipe II en la cual amenazó con abandonar las aldeas en el caso de no contar con el apoyo de las autoridades del gobierno³².

Otra cuestión difícil en estos primeros pueblos de indios era la frontera entre el trabajo de la catequesis —confiada a los jesuitas— y el del clero secular. El tema preocupaba bastante al padre general, como se puede observar en esta «Confirmación que de Roma se

³¹ Ms. ARSI, Bras. 2, 29.

³² Ms. ARSI, Lus. 68, 414: «(...) El padre Provincial escribió a su Magestad que si no diese orden para se conservar y defender las aldeas de Indios que tenemos a cargo, que la Compañía había de largar mano de ellas, por las no poder consevar sin particular favor del Gobernador y Justicia. Si los del gobierno me preguntaren por esto, si queremos largar la cura de estas aldeas, o cosas semejantes, ¿que le responderé?».

enbió a la Provincia del Brasil de algunas cosas que el Padre Cristoval de Gouveia Visitador ordenó en ella el año de 1586»³³; al final del documento, viene la observación: «Tudo o que está riscado por baxo foy acreçentado em Roma por Nuestro Padre Geral»:

Los superiores de los colegios o Capitanías donde uviere Aldeas deven de ir por lo menos una vez en el año a visitarlas, y infórmense si ay algunos paganos, escandalozos, hechizeros, o amancebados, y si se confessaron todos por la quaresma, si vienen bien a missa los domingos y fiestas, y a las doctrinas ordinarias, y si ay alguno por casar teniendo edad para ello, o si están fuera de la Aldea sin licencia, y denles remedio conveniente a sus animas, *de tal manera que se vea y se entienda que lo hacen ex charitate como padres, y no iuridice, que sería usurpar el oficio del Obispo, y offenderle.*

(...)

En las fiestas se sepa los que faltan a missa o trabajan en ellas, y podrán dar por esso y las más faltas alguna pena, y quando mereçieren çepo o otros castiguos semejantes se los podrán dar por los merinos de la Aldea, mas sean en esto muy moderados, y *advertidos de que el Obispo no se ofenda pensando que le usurpan su iurisdicción.*

Diez años más tarde, el rey Felipe II firmó el *Regimento* de las misiones, que complementaba la ley de 1595, que, como hemos visto en el capítulo anterior, garantizaba a los jesuitas el monopolio del trato con el indígena. El *Regimento*³⁴ puede ser así resumido:

1) Encarga a los jesuitas el trato con el indígena, «así en las cosas de la salvación como en la vivienda común y tratamiento con los pobladores y moradores de aquellas partes».

2) Que «por buenos medios» los jesuitas encaminen a los indígenas a los pueblos de indios, cuya ubicación será determinada por el gobernador, con el parecer de los padres.

3) «Los religiosos declararán al gentío que es libre y que en su libertad vivirá en dichas poblaciones y será señor de su hacienda, así como es en la sierra, por cuanto yo le tengo declarado por libre.»

4) Solamente se permitirá la entrada en los pueblos de indios de aquellos con autorización del gobernador y consentimiento de los religiosos.

5) Establece el régimen laboral de los indígenas —válido tanto

³³ Ms. ARSI, Bras. 2, 140-147v.

³⁴ Publicado en LEITE (1938/1950, II: 623-624) y THOMAS (1968: 203-204).

para los que sirven a los colonos como a los mismos padres—: jornada máxima de dos meses, con paga al final del período.

6) Cada pueblo tendrá un *procurador*, electo por el gobernador con parecer de los padres, cuyo mandato será de tres años renovables.

7) Crea el cargo de «*juez particular*, que será portugués, el cual conocerá de las causas que el gentío tenga con los moradores o los moradores con él», con alzada civil y criminal.

8) El gobernador asignará la tierra a ser labrada y cultivada por los indígenas, y serán las que «los Capitanes no tengan aprovechado y cultivado dentro del tiempo que son obligados conforme a sus donaciones».

9) Determina que este *Regimiento* será exclusivo de los pueblos de indios a cargo de los jesuitas, y «habiendo [aldeas] que estén ordenadas por otros religiosos, y a su cargo, se guardará la forma en la que hasta ahora las gobernaron».

10) «El oidor general hará visita una vez al año contra aquellos que cautivaren los gentíos contra la forma de la ley que mandé pasar en esta ciudad de Lisboa para se no poder cautivarles el 11 de noviembre del año pasado de 1595 y procederá contra ellos como le parecer».

Confrontando este documento con los pareceres de 1595, ya comentados en el capítulo anterior, vemos que se aceptó la sugerencia que, con excepción de Antonio Aguiar, hicieron todos los demás autores: que los jesuitas tuviesen el monopolio en el trato con el indígena (ítem 1)³⁵; también se refleja el cuidado en demarcar la tierra para los pueblos y los cultivos indígenas (ítems 2 y 8), según decisión del gobernador y de los padres, cuando el mismo padre Beliarde, en su parecer, se contentaba con que la demarcación la hicieran los capitanes y las cámaras.

El ítem 10 afirma que la ley de 1595 sigue en vigor, donde se concluye que el ítem 3, al afirmar la total libertad del gentío, referíase apenas a los indígenas reducidos y no a los indígenas en general.

Especialmente interesante son los ítems 4 —pues al limitar la autorización para entrar en los pueblos, garantizaba mayor auto-

³⁵ Contrariando el parecer de Antonio Aguiar, que llegó a decir que «podrán los religiosos solamente doctrinar, pero de lo más no les pongan [a los indígenas] defensa a que no comuniquen con los blancos».

nomía a ellos—, 6 y 7. Estos últimos, al crear los cargos de *procurador* y *juez*, reflejan el intento de quitar de los padres el gobierno temporal de los pueblos de indios.

Sin embargo, apenas dos años después, el padre general Claudio Aquaviva hizo también sus determinaciones sobre el funcionamiento de las aldeas³⁶:

Acerca de las Aldeas ordena sin dilación alguna se ejecuten tres cosas: 1.^a: que en modo ni tiempo algun esten menos de 4 Religiosos, y no pudiendo ser, se dejen del todo las que no pudieren tener este número. Estas se visiten con Misiones ordenadas a su tiempo. 2.^a: el Superior de la Aldea no sea el que ex professo atiende a os indios. 3.^a: que haya un superintendente de las Aldeas en cada colegio, cuyo officio sea este: no hacer más que visitar de continuo las Aldeas y Residencias, andando en perpetua Visita mirando así lo que toca a nosotros, como la conversión y conservación de los indios, viendo como se guardan las reglas y disciplina religiosa. A este serán sojetos los Superiores de las Aldeas y Residencias en todo, como a sus inmediatos superiores. Mas no nos podrá mudar sin orden del Provincial, afuera en caso urgente; a los demás subditos podrá mudar así para otras Residencias como para otro Colegio. Y [para] pedir otros en su lugar, [tendrá que] escribir al Provincial como hace el Rector. Y cuando el Provincial venga al Colegio, venirle a él [para] dar cuenta. Y con esto quedarán los Rectores desocupados para acudir al Colegio.

Ninguno de estos esfuerzos fueron suficientes para estabilizar la vida de los pueblos de indios. Contamos con una carta del provincial Pero Rodrigues al general Aquaviva, de 1600, que registra de manera tajante el destino de las aldeas a cargo de los padres jesuitas en el cierre del siglo XVI³⁷. El provincial responde punto por punto a las determinaciones del general hechas en 1598: «En ésta trataré solamente acerca del orden que Vuestra Paternidad mandó para las aldeas en que los nuestros residen», dice al principio de la carta explicando las dificultades de ponerlas en práctica.

Cuanto a la primera orden, de que se mantuviera el número mínimo de cuatro residentes en cada aldea y, caso fuera imposible,

³⁶ «De huma de 30 de junho de 98, de Nuestro Padre Claudio pera el Padre Provincial Pero Rodriguez. Em suma.» Ms. ARSI, Bras. 2, 131-131v. Véase también LEITE (1938/1965, II: 67).

³⁷ Véase la reproducción íntegra del documento en su original portugués en Anejo núm. 12.

abandonar la residencia y hacer apenas misiones en dichas aldeas, contestó el provincial que las enfermedades contraídas por algunos padres en los pueblos de indios les obligó a volver al colegio, «con lo que el dicho número se disminuyó, por no haber quien supriese»; sin embargo, más graves fueron otras *enfermedades*: «la distracción y perdición de los novizos», y de otra parte, «la molestia y melancolía que otros sentían por hacerles estar mucho tiempo en las aldeas casi por la fuerza». El padre Pero Rodrigues decidió entonces retirarles para los colegios, dejando algunas aldeas con apenas tres residentes; su opinión, contraria a la del padre general, es de que no se deben abandonar las residencias, aunque tengan menos de cuatro en ellas, justificando su punto de vista con mucha lucidez y conocimiento de la situación real de la colonia:

Dirá Vuestra Paternidad que debiera largar luego las Aldeas que no podía prover con 4. Respondo: No me atreveré a esto, sin primero lembrar a Vuestra Paternidad las cosas siguientes: 1.^a Haremos esto contra la palabra que dimos en el *sertão* a estos Indios de estar con ellos, y contra la voluntad del Rey y de los Capitanes que nos les entregaron para les enseñarnos. 2.^a Será esto largar la conversión del gentío del Brasil sobre la cual están fundadas las rentas de los Colegios, y no sobre los estudios. 3.^a Tanto que desamparemos a los Indios, como algunos hombres desean, pronto seran engañados y cautivos por las casas de los Portugueses, lo que es en perjuicio de los mismos, que se ayudan de los Indios horros contra los corsarios. 4.^a Sustentar estas Aldeas por visitas no es posible porque como estan a 6 o 14 legoas de los Colegios, cuando allá van los Padres encuentran niños muertos sin bautismo, adultos sin confesión, y los vivos sin doctrina. Y sobre todo hay menester hombres de virtud para aguantar este trabajo.

Cuanto a las demás determinaciones hechas por el padre general, tampoco tuvieron éxito en su ejecución: la creación del cargo de superintendente no funcionó por no haber gente capacitada para tal función —«por lo que encargué a los Rectores visitasen más veces las Aldeas hasta avisar a Vuestra Paternidad»—. Ya la orden de que el padre que tenga el trato con los indígenas no fuese el superior, sino que subordinado a otro, levantó una serie de problemas jerárquicos y de autoridad: «(...) el descrédito que los Padres lengoas caerían con los indígenas, y por consiguiente ninguna autoridad tendrían con ellos, ni les podrían gobernar». Además del problema que se crearía entre padres e indígenas, había también la cuestión interna, entre los mismos padres, muy claramente enunciada por el provincial en la carta que venimos citando:

Tiene esta Provincia cerca de 20 Padres de 60 años de edad, los cuales gastaron 30 o 40 años en la conversión. ¿Cómo quiere Vuestra Paternidad que estos Padres los cuales con mucha edificación, provecho de las almas, y honra de la Compañía gastaron su vida siendo siempre superiores así de la casa como de las aldeas, no se enfaden véndose sujetos a un Padre mancebo que hayer vino de Portugal?

En este impase se encontraban los jesuitas de Brasil al finalizar el siglo XVI. Al leer los documentos de la última década, tenemos la nítida sensación de que empiezan nuevos tiempos, que un nuevo rumbo será dado a la actuación de los jesuitas en Brasil, resultado no solamente de la experiencia adquirida en medio siglo de catequesis, sino que también de la misma orientación interna de la Compañía. La carta que escribe el provincial Pero Rodrigues en 1594, recién llegado a Brasil, nos da buena muestra de esta fase de transición, como veremos³⁸.

En las primeras décadas de la permanencia jesuítica en Brasil, la contribución de los padres españoles fue bastante expresiva: Quiricio Caxa, Ignacio Tholosa y, por supuesto, el mismo José de Anchieta son ejemplos de esta fuerte presencia española. Era, sin embargo, el final de esta generación, y los nuevos padres no dudaron en expresar sus diferencias para con los mayores. En este sentido, la carta de Rodrigues es especialmente interesante por reflejar la visión crítica que un jesuita del mismo siglo XVI pudo tener de la actuación de otros miembros de la Compañía, incluso tratándose de personajes de innegable valor, tales como Anchieta, Tholosa o Quiricio Caxa³⁹.

Pero Rodrigues empieza su crítica a los «no portugueses» argumentando que «ellos tenían ocupados los principales oficios de casa, y de los portugueses no se hacía tanta cuenta»⁴⁰; después, ob-

³⁸ La transcripción del texto íntegro de la carta puede ser vista en el Anejo núm. 8.

³⁹ El mismo Pedro Rodrigues es el autor de la segunda biografía de Anchieta; un interesante tema para investigaciones futuras sería el de comparar la imagen de Anchieta en los dos géneros escritos por Rodrigues: una carta como ésta que estamos analizando, donde aparece Anchieta relacionado a cuestiones de la vida cotidiana de los jesuitas, y una biografía de carácter hagiográfico, como la que escribió después sobre Anchieta.

⁴⁰ «(...) el Rector Ignacio Tholosa era hespañol. El Padre Quiricio Caxa, consultor, y tenía otros dos o tres officios. El Padre Arminio —italiano—, admonitor, prefecto del espíritu, con otros tres o cuatro officios», dice Pero Rodrigues.

serva que «de veinticinco años a esta parte los que no son portugueses tienen el gobierno», acusándoles de estar muy «señores» y «aposados», queriendo hacer todo «de su mano», haciéndose incluso «mimosos» y «pesados»; cuanto a su dificultad en adaptarse a las nuevas reglas de la Compañía, Pero Rodrigues comenta: «Como son ya viejos y cansados, gobiernan de cabeça, y por su ímpetu, y no se conforman tanto con las reglas, ni las platican como se desea por no ser creados en ellas.»

Anchieta contaba entonces sesenta años, edad que, en aquellos tiempos, era ya bastante avanzada... Pero Rodrigues transcribe un fragmento de la carta del padre Francisco Soares, mandada desde Río de Janeiro, donde Anchieta ejercía el cargo de visitador: «(...) Pues que o por vejez, o por cualquier otra causa se aplica tan mal la observancia y exacción de su officio, escusado parece ocupálo más en semejantes cosas, y cuido que bien se puede gobernar ya esta Provincia sin el Padre Joseph.» Concluye la carta el padre Pero Rodrigues, insistiendo en que eran ya otros tiempos, y que a los *viejos* padres se les diesen el descanso merecido:

Y así parece a otros Padres antiguos que es ya bien dexarle descansar [a Anchieta] por pasar de 25 años que siempre gobernó, y el Padre Tolosa 23, y el Padre Quiricio siempre fué consultor en este Collegio a 30 años, y pues han bien trabajado, tiempo parece de desocupallos.

José de Anchieta murió el 9 de junio de 1597 en la aldea de Reritiba, capitanía del Espíritu Santo. Era también el final de un ciclo de la experiencia misionera en Brasil y en América: en Brasil, el nuevo foco de la actuación jesuítica se desplazará en el siglo XVII hacia el Marañón, cuando la figura del padre Antonio Vieira será la de mayor expresión; en Paraguay, las reducciones también habrán aprovechado mucho de aquella experiencia pionera de la costa brasileña, incluso porque la catequesis de los guaraníes ya era un proyecto deseado e intentado por Manuel da Nóbrega desde su primera visita al sur de Brasil: comentarios acerca de los carijós [guaraníes] como «un gentío mejor que hay en esta costa» (carta de 1549, en *Mon. Bras.*, 1956, I: 148) y «la disposición que tienen para ser buenos christianos» (carta de 1552, en *Mon. Bras.*, 1956, I: 337) son constantes en sus cartas. También el hermano Antonio Rodrigues, en la carta de 1553 en que cuenta el viaje que hizo «del Brasil al Perú por tierra y tornado», dice:

Ya os tengo contado, Charísimos Hermanos, las mies que vy por esta tierra así en todos estos gentiles y Carijos como en el Perú, adonde ay gran necessidad de Padres de la Compañía (...). Ya el camino es hecho daquí al Peru y la gente muy aparejada para recibir nuestra sancta fee (...) (*Mon. Bras.*, 1956, I: 468-481).

En 1555, Nóbrega llegó a proponer de manera concreta que se hiciesen misiones en Paraguay vinculadas a los jesuitas de la provincia brasileña de la Compañía, en carta dirigida a Ignacio de Loyola:

De todo nos avise V.P. y la manera que tenemos, si algunas casas se fundarem de la Compañía, principalmente en la ciudad del Paragui, tierra del Emperador, de la qual somos importunados y todos nos esperan, y prometen hazer todo lo que a la Compañía paresciere servitio del Señor y bien de la conversión de los infieles. Y allí es necessario y muy conveniente hazerse una grande casa, de que manem a todas las partes que están ya conquistadas, y más aparejadas para recibir la palabra del Señor. Mas será necessario que sea favorecida aquella casa y que tenga calor por vía de Sevilla del Consejo de las Indias, y del Príncipe por ser en otro reyno, y que de allá sea visitada de la Compañía de tiempo en tiempo, y terná comunicación con estas casas del Brasil (*Mon. Bras.*, 1957, II: 170)⁴¹.

Un campo todavía abierto a la investigación sería el del análisis comparativo y sistemático de las dos experiencias jesuíticas: la brasileña y la paraguaya. Las características de los distintos grupos indígenas en cuestión pueden haber sido también determinantes para

⁴¹ En 1576, el padre Gregório Serrão intentó otra vez el permiso del general Everardo Mercuriano para pasar a Paraguay, «aunque sea fuera de la provincia del Brasil, lo qual dexo prohibido el Padre Ignatio en su Visita» («Memorial das cousas que o Padre Gragorio Serrão ha propuesto a N. Padre Geral con la respuesta de Su Paternidad, año 76». Ms. ARSI, Bras. 2, 23). Serafim Leite nos cuenta el desarrollo de esta polémica: «Solamente en 1566 concedió Felipe II a sus súditos jesuitas la facultad de ir a la América que le tocaba, comenzando por La Florida. Y esta es la explicación porque el Visitador Inacio de Azevedo trajo, en aquél año del 66, la prohibición formal a la salida de los jesuitas del Brasil de los señoríos de Portugal. Lo que no impidió que después de la unión de las dos coronas, no viniese la Misión del Paraguay a ser fundada por Padres del Brasil, el 11 de agosto de 1588, a pedido del Obispo portugués de Tucumán, D. Francisco Vitoria, que por esto incurrió en desagrado de Felipe II. Pero cuando entonces se fundó, la Misión del Paraguay ya no entró en órbita de la Provincia del Brasil, sino en la del Peru, que entonces se había también fundado» (LEITE, 1955: 118).

el desarrollo de las respectivas experiencias: aunque pertenezcan todos a la familia tupí-guaraní, hemos visto que los mismos jesuitas del siglo XVI observaron que los guaraníes estaban mejor «aparejados» que los tupís de la costa brasileña. Un estudio profundo de las posibles diferencias etnológicas entre los dos grupos podría aportar, así, una importante contribución al conocimiento de estas dos experiencias misionales.

Ahora bien, el método misional aplicado en Paraguay presenta grandes diferencias en relación a la experiencia brasileña que hemos tratado de analizar en este capítulo: el «hermetismo constitucional», la autonomía económica y la localización aislada son características prácticamente antagónicas de las reducciones en comparación con las aldeas brasileñas, en ellas residen los principales factores del éxito de aquella experiencia ⁴². Este mismo antagonismo nos lleva a creer que hubo un intento de corregir los errores de la primera fase de los jesuitas en América, aquella vivida en Brasil durante el siglo XVI y en la cual la figura de Anchieta es de innegable valor, tanto por la práctica misional vivida por él de manera incansable hasta la muerte como por su contribución intelectual sin paralelo entre sus contemporáneos, y que trataremos de evaluar en los capítulos siguientes.

⁴² Hay una amplia bibliografía actual referente a las reducciones paraguayas; toda ella se encuentra listada en PÓLGAR (1990).

PARTE II

EL TEXTO: LA OBRA DE JOSÉ DE ANCHIETA

CAPÍTULO 1

CUESTIONES PRELIMINARES

En esta segunda parte de la investigación trabajaremos con los textos de Anchieta buscando en ellos su visión del indígena brasileño. Decimos *buscar* porque muchas veces el indio aparece de manera sutil, indirecta o perdido en medio de otros temas, puesto que nuestro autor no ha escrito ningún tratado exclusiva o específicamente etnológico —quizá su gramática de la lengua tupí y el parecer sobre los casamientos de los indios sean las únicas excepciones—. Sin embargo, no cabe duda de que el indio fue el gran referente de Anchieta al considerarlo objeto de una salvación que sólo sería posible a través de la obra misional, a la cual dedicó toda su vida en Brasil.

Ahora bien, podemos decir que el análisis de la imagen del indígena en la obra de Anchieta es más bien un *pretexto* para una reflexión más amplia: a través de ella trataremos de observar el mecanismo de construcción de los textos de Anchieta para entonces poder evaluar su valor informativo para la historia y la antropología de Brasil del siglo XVI. El enfoque y la metodología que aplicamos se sitúan en la línea de los trabajos de Clifford Geertz, puesto que trataremos de buscar en los textos analizados aquellos aspectos que les caracterizan en cuanto *construcción personal de un autor*; se trata, pues, de un análisis de la etnografía como *escritura*, con «la atención prestada a cuestiones tales como las metáforas, la imaginaria, la fraseología o la voz» (Geertz, 1989: 12). También nos han inspirado los trabajos del historiador Roger Chartier, ya comentados en nuestra introducción general, en los cuales la producción intelectual —especialmente la literatura— es analizada desde un punto de vista bastante más rico y dinámico que en la tradicional Historia de las Ideas, porque ya no se concibe una rígida frontera entre lo *real* y el *discurso*:

La relación del texto con lo real (...) se construye según modelos discursivos y delimitaciones intelectuales propios de cada situación de escritura:

aquello que es real, efectivamente, no es (o no es apenas) la realidad objetivada por el texto, sino la propia manera como él la crea, en la historicidad de su producción y en la intencionalidad de su escritura (Chartier, 1990: 63)

Por tanto, las condiciones biográficas del autor, las motivaciones que le llevaron a escribir cada texto, así como el público al cual va dirigido, serán algunas de las coordenadas que se tendrán en cuenta al realizarse el análisis de los textos.

Por su reconocido dominio de las letras, José de Anchieta fue designado ya en 1554, apenas un año después de haber llegado a Brasil, relator de las cartas anuales y cuatrimestrales, conocidas como «cartas edificantes»; escribió también la primera gramática de la lengua tupí, poemas y autos de teatro, por lo cual se le considera la primera expresión de la literatura brasileña. La obra de Anchieta, por esta variedad de *géneros* que presenta —cartas, poemas, teatro, gramática, catecismo, doctrinas e informes—, se presenta como un caso ejemplar para verificar hasta qué punto el *tipo discursivo*¹ en el cual escribe un autor puede determinar el contenido mismo de sus textos.

Es decir que *el indígena* aparece de distintas maneras, sea en una carta, en un poema o en un auto de teatro. Esta variación de la imagen del indígena en la obra de José de Anchieta ya ha sido observada por otros historiadores; sin embargo, suelen interpretar que las cartas «mienten» en tanto en ellas el autor falsea la real opinión que tiene de los indios, puesto que están destinadas a construir una imagen positiva de ellos y, consecuentemente, hacer de la catequesis un proyecto posible.

Sería en los escritos más literarios —supuestamente más espontáneos: los poemas y los autos— donde se revelaría, por fin, la real y sincera opinión de Anchieta, donde «se le escaparía» el horror que la sociedad indígena le provocaba, revelándonos así su visión negativa del indígena brasileño². El planteamiento que aquí se hace es

¹ El término es de Walter MIGNOLO (1982).

² Citamos un fragmento de Ronaldo VAINFAS (1989: 20) que ejemplifica esta interpretación: «En el día a día de la catequesis, en la correspondencia interna en la que se tocaban los problemas específicos de la misión y sobre todo en los discursos dirigidos a los indígenas predominaron, sin duda, la detracción, la hostilización de las costumbres, la mala voluntad que Laura de Mello e Souza observó en los jesuitas respecto a las gentes del trópico. La vemos en casi todos los padres, inclusive en los que más se empeñaron en defender a los indígenas contra la esclavitud».

otro: se entiende esta *diversidad* de la imagen del indio como una estrategia consciente del autor —igualmente consciente en todos los textos— que sabe adaptarse a las necesidades y exigencias de cada texto, que considera *el público* al cual se dirige —no sólo cuando elige el idioma en el cual escribe (lo hizo en latín, portugués, castellano y tupí), sino también cuando elige qué cosas contar y en qué estilo contárselas—. Interpretar la imagen del indígena en la obra de Anchieta exige, así, un análisis más amplio (por ejemplo, considerar los varios tipos de género literario producidos por el autor) y, a la vez, más matizado de sus textos. En este esfuerzo de revisión de los textos de Anchieta aplicaremos, como se ha dicho, la metodología utilizada por los autores de las llamadas *antropología postmoderna* (Geertz y Marcus) e *historia cultural* (Chartier).

La propuesta antes explicitada se inserta, a la vez, en una perspectiva más amplia de orden epistemológico: la necesidad de una nueva lectura y consecuente revaloración de la historiografía producida en tiempos del clasicismo renacentista. Inspirados por J. H. Rowe, comprendemos aquí la experiencia intelectual del humanismo renacentista como un ensayo teórico-epistemológico, una preparación para la interpretación de una realidad que se les presentaba casi simultáneamente: el Nuevo Mundo³.

Estamos, así, delante de una mentalidad específica: la del Renacimiento. José Antonio Maravall (1986) considera que la época moderna se caracterizó por un consciente y voluntario desplazamiento en el *tiempo* —la busca de un modelo en un pasado lejano— y en el *espacio* —la nueva dimensión terrestre, conquistada con las expansiones marítimas—. Ahora bien, este desplazamiento en el tiempo

vidad. Anchieta los consideró “de tal manera bárbaros e indómitos”, que parecían “aproximarse más a la naturaleza de las fieras que a la de los hombres”.»

³ La tesis de ROWE (1965) puede ser así resumida: la tradición antropológica del interés por las diferencias entre los hombres tuvo su inicio en el Renacimiento italiano de los siglos XIV y XV, específicamente en la arqueología: las diferencias entre la antigüedad clásica y el presente de entonces fueron las primeras en ser reconocidas como significativas para el conocimiento y la comprensión del ser humano. Solamente después de establecida esta perspectiva arqueológica pudo el interés por las diferencias extenderse a los contrastes culturales contemporáneos, especialmente aquellos proporcionados por la descubierta del Nuevo Mundo. Rowe encuentra también en el Renacimiento el origen de una continuidad sistemática de estudios con la línea antropológica actual, así como el importante reconocimiento y repercusión de aquellos textos entre sus contemporáneos, es decir, el impacto que causaban.

no tuvo apenas un carácter retrospectivo, así como la expansión no se dio apenas en el espacio físico: lo que se buscaba con esa pretendida *imitación de los antiguos* no era otra cosa que «impulsar un movimiento de superación de aquéllos por los modernos» (Maravall, 1986: VIII), y la expansión, a su vez, representó la construcción de «un nuevo espacio de la geografía, de la economía, de la historia, por primera vez extendidos hasta dimensiones mundiales» (Maravall, 1986: 11). Tomaremos a José de Anchieta como ejemplo de esta *modernidad*.

CAPÍTULO 2

LA GRAMÁTICA

1. INTRODUCCIÓN

Nos parece oportuno empezar el análisis de la obra de José de Anchieta con un comentario sobre su gramática de la lengua tupí: ella nos introduce de manera singular en el universo mental/intelectual del autor, siendo tomada aquí como el ejemplo más concreto y sistemático de la proyección del *modelo clásico*¹ (en este caso, la gramática latina) sobre la realidad brasileña (la lengua indígena). La cuestión que de inmediato se plantea es ¿hasta qué punto este modelo le sirvió para una mejor comprensión de la realidad observada? Este planteamiento, que en la obra lingüística de Anchieta encuentra su forma más concreta —el autor aplicó el modelo latino a la gramática de la lengua indígena de manera consciente, intencional y, creo poder decir, inevitable—, es el que también constituirá el trasfondo del análisis de otros textos suyos que veremos en los capítulos que componen esta segunda parte de la investigación, aunque quizá de manera menos directa.

Es importante considerar los efectos de la formación intelectual de un autor en su capacidad de observación: lo que está en juego es el mismo *valor de la obra de Anchieta en cuanto fuente para el conocimiento del Brasil del siglo XVI*. En las últimas décadas, la historiografía colonial brasileña presentó un notable avance en la línea de la historia de las mentalidades, valorando especialmente aquellas fuentes reveladoras de los comportamientos colectivos y de la cultura popular. Esta tendencia quizá justifique un cierto desprecio por las fuentes más eruditas e intelectualizadas, como las de la producción jesuítica.

A primera vista, la gramática de Anchieta parecía ser, en el con-

¹ Usamos esta expresión para referirnos aquí al uso de la cultura de la antigüedad clásica en tiempos del humanismo renacentista.

junto de sus obras, aquella más difícil de descifrar, interpretar o comentar; era como si, fuera del campo estrictamente lingüístico, su composición no tuviera mayor interés y en nada pudiera ayudar a comprender la mentalidad de Anchieta y su visión del indígena brasileño. Sin embargo, acercándonos al texto de la gramática, nos damos cuenta que él nos enseña mucho tanto acerca de su autor —Anchieta— como de la lengua tupí².

También se hizo evidente, en el transcurso de la investigación, que la cuestión lingüística era precisamente de máxima importancia para la mentalidad humanística: había entonces la conciencia de que el intento de conocer al otro pasaba obligatoriamente por el aprendizaje de su lengua, símbolo máximo de la identidad de un pueblo.

Se puede argumentar que el conocimiento de las lenguas indígenas realizado durante el siglo XVI no tenía otra finalidad que la de instrumentalizar el dominio sobre aquellos pueblos. Ahora bien, aunque sea evidente la vinculación entre el conocer y el dominar, entre el saber y el poder en el sistema colonial, se debe considerar el esfuerzo de Anchieta por gramaticalizar la lengua tupí bajo un análisis más matizado³: para un humanista, sistematizar una lengua convirtiéndola en arte era valorarla, considerarla a la altura del latín o del griego o hasta superior...⁴ Tampoco es solamente en la gramática, o en la doctrina y catecismo en lengua

² Utilizamos la edición de la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro (ANCHIETA, 1933), facsímil de aquella dirigida por Julio Platzman, publicada en Leipzig, 1874. Tengo conocimiento de dos ejemplares de la edición de 1595: uno se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, otro en la Biblioteca de Évora.

³ En este sentido, Wolfgang REINHARD (1987: 17) comenta que «la filología misionera tiene hoy una pésima prensa entre los lingüistas críticos, no tanto por sus aportes a la ciencia, cuya importancia es indiscutible, como por el papel adoptado inconsciente o involuntariamente por aquélla como agente del imperialismo, del etnocidio y de la glotofagia. Sabemos que estos reproches están justificados en muchos casos, pero no se pueden aplicar indiscriminadamente. Las cosas son un poco más complejas». Agradecemos la traducción a Lília Friero.

⁴ Anthony PAGDEN (1988: 36-37) comenta que el mismo concepto de *bárbaro* implicaba una *incapacidad lingüística*: «Para la mayoría de los griegos y para todos sus herederos culturales, la capacidad de usar un lenguaje, junto con la capacidad de formar sociedades civiles (*póleis*) —ya que eran los signos más claros del poder de la razón humana—, también eran los rasgos que distinguían al hombre de otros animales. (...) Como veremos, se consideraba que los bárbaros habían fracasado significativamente en el desarrollo de ambas capacidades.»

tupí que elaboró anteriormente⁵, donde detectamos la preocupación de José de Anchieta por la lengua indígena: ella también se revela en sus cartas, donde se encuentran interesantes observaciones sobre el nombre que los indígenas dan a animales, plantas o fenómenos naturales, nombres que bien describen la forma o bien explican la función de los objetos a que se refieren. Anchieta estaba atento a este aspecto *descriptivo* de las lenguas primitivas, en las cuales el significante guarda una profunda dependencia del significado. Así, encontramos en sus cartas observaciones de este tipo:

A esto llaman los indios *piracêma*, esto es, «la salida de los peces»; por cuanto dos veces cada año, casi siempre en septiembre o diciembre, y algunas veces más frecuentemente, dejan los ríos y se meten por hierbas en poca agua para deshojar (Anchieta, 1988: 116)

En cierta cuadra del año se coge una infinita cantidad de peces; a esto los indios llaman *pirá-iquê*, esto es, «entrada de los peces»; por cuanto vienen innumerables de ellos de diversas partes del mar, entran en los lugares estrechos y de poco fondo del mar, a fin de poner las huevas (Anchieta, 1988: 120)

A otra variedad la denominan *bóiciniga*, que quiere decir «cobra que tintinea», porque tiene en la cola una especie de cascabel, con lo cual suena cuando asalta a alguien (Anchieta, 1988: 124)⁶.

Esta *sensibilidad lingüística* que observamos en la obra de Anchieta no es un hecho aislado del contexto del siglo XVI; al contrario, ésta era la época de un gran avance en los estudios lingüísticos, donde casi simultáneamente se hacían las gramáticas de las lenguas vernáculas de la Europa moderna, y aquellas de las lla-

⁵ Sobre la atribución a Anchieta de la autoría de un catecismo y dos doctrinas (una autógrafa y otra «compilada por el padre Luis da Grã y traducida para el tupí por el propio Apóstol»; véase ANCHIETA (1988).

⁶ El padre Chome, jesuita de las reducciones guaraní, es todavía más consciente de esta característica descriptiva de la lengua indígena, como demuestra este comentario suyo: «Puedo asegurar que, después de haber alcanzado cierta facilidad en la lengua guaraní, he quedado admirado al comprobar en ella tanta majestad y fuerza de expresión. Cada palabra constituye una definición exacta de la cosa de que se trata y da de ella una idea precisa y clara. Nunca hubiera pensado que entre bárbaros existiese una lengua que en manera alguna es inferior, a mi juicio, en armonía y nobleza a las que aprendí en otro tiempo en Europa...» (en SAINZ OLLERO, 1989: 243)

madras *linguas exóticas* del Nuevo Mundo. La labor de Anchieta pertenece, así, a un momento de extrema riqueza de la producción lingüística, y es considerando este contexto que su obra recobra el sentido pleno de su elaboración⁷.

2. LINGÜÍSTICA Y RENACIMIENTO: LA ELABORACIÓN DE LAS GRAMÁTICAS

En Coimbra, en el año 1595, se hizo la primera edición del *Arte de Gramática da lingua mais usada na costa do Brasil*, apenas dos años antes de la muerte de José de Anchieta y pasados ya cuarenta y dos desde su llegada a Brasil. El padre provincial Marçal Beliarde había pedido al general Aquaviva, desde 1592, que diese la licencia para su publicación:

Lleva también el Procurador la doctrina cristiana compuesta en la lengua del Brasil, y la arte de la misma lengua, una y otra pide la Congregación a Vuestra Paternidad de licencia para se imprimir (...). Quanto a la doctrina quarenta años ha que se compuso (...). El arte otro tanto ha que se compuso y siempre se fue apurando, es de grande effecto para se deprender la lengua, como se tiene visto, si no que el trabajo de la trasladar haze a muchos no tenella. Está a contento de los grandes lenguas, que para ella y la doctrina hize iuntar, y no se quando se iuntarán otros a lo menos tan methódicos; y que la sepan tan bien por la naturaleza y arte⁸.

En cartas anteriores se tiene también noticia de que la gramática de Anchieta venía siendo usada desde mucho antes, en copias manuscritas, por los misioneros de Brasil⁹. Ella representó, pues, el primer intento de sistematización de la lengua tupí, y solamente en 1686 aparecería la segunda gramática de esa lengua —la del padre

⁷ Un inventario de las gramáticas del siglo XVI puede ser visto en ROWE (1974); véase también BUESCU (1971 y 1983), BUSTAMANTE (1987), DÍAZ RUBIO y BUSTAMANTE GARCÍA (1984).

⁸ Carta del padre Marçal Beliarde al padre Claudio Aquaviva, 20 de septiembre de 1592. Ms. ARSI, Bras. 15-II, 397-398.

⁹ En carta del 13 de septiembre de 1560, el padre João de Melo cuenta que cuando llegó a Brasil el provincial Luis da Grã «ordenó que en casa se leyese el arte de la lengua brasílica que compuso el Hermano Joseph» (publicada en portugués en *Mon. Bras.*, 1958, III: 279-284).

Luís Figueira, también jesuita—. En una carta escrita en 1554, teniendo apenas un año de estancia en Brasil, el mismo Anchieta dio noticia de su avanzado conocimiento de la lengua indígena:

En cuanto a la lengua yo estoy adelantado, aunque es muy poco para lo que yo sabría si no me ocupara en leer gramática¹⁰; ya tengo reunida toda la manera de ella por arte, y para mí tengo entendido casi todo su modo; no lo pongo en arte porque no hay acá quién le aproveche (Anchieta, 1988: 73-74).

Se echa de menos en el texto de la gramática un prólogo o introducción en el cual Anchieta dejara explicado y justificado el propósito y la estructura misma de su obra. Esta laguna nos llevó a valorar cualquier referencia a su trabajo de gramaticalización de la lengua tupí, presente en otros textos suyos —como sus cartas— y también en otros autores, contemporáneos suyos, que pudieron referirse a él.

Del mismo modo hemos trabajado con otras gramáticas que, por la importancia que tuvieron desde el momento de su publicación, seguramente pasaron por las manos de Anchieta: se trata de la *Gramática de la Lengua Castellana* (1492), de Antonio de Nebrija (1984), y de la *Gramática da Língua Portuguesa* (1540), de João de Barros (1971), ambas representantes del empeño renacentista por fijar las lenguas vernáculas. En ellas sus autores hablan expresamente del concepto que tenían de *gramática* y del uso que hacen del modelo latino.

La gramática era entonces considerada base de toda la ciencia y requisito previo para el conocimiento en general. Desde el siglo XII había alcanzado una posición privilegiada al ser parte importante del *Trivium*, convirtiéndose en la llave para los estudios superiores: la dialéctica y la teología. En esta tradición medieval era característico el concepto de la *gramática filosófica o especulativa*, basada en la estructura lógica de la realidad y de la razón humana y, por consiguiente, *universal*¹¹.

¹⁰ La carta es de 1554, escrita desde São Paulo de Piratininga, en el primer año de su fundación; *leer gramática* es una referencia a su trabajo como profesor (*lector*) de latín: «La ocupación de Anchieta en este primer año consistió en organizar las clases de latín para sus hermanos religiosos (...). Según refieren sus biógrafos, la enseñanza del latín se dividió allí en tres aulas diferentes (*infima, media y suprema grammatica*) (...).», comenta Francisco GONZÁLEZ LUIS (1988: 104).

¹¹ Sobre la gramática medieval, véase BURSILL-HALL (1971) y HYMES (1974).

En el Renacimiento se observa una reacción a la tradición escolástica a través de la descripción de las lenguas modernas. João de Barros (1971: 294), por ejemplo, deja bastante explícita su postura en contra de la gramática filosófica, advirtiéndole que su intención es examinar los hechos «no según conviene al orden de la gramática especulativa, sino como requiere la preceptiva (...)».

La gramática moderna preceptiva —es decir, que buscaba normatizar las lenguas nacionales— representó, así, una de las grandes creaciones del Renacimiento: ella representó el intento de «establecer principios generales, de orden práctico, apartados de la especulación, con vistas a regularizar la anarquía que dominaba el uso de la ortografía» (Buescu, 1971: XXXVIII). Esta preocupación queda bien ilustrada con estas palabras de Nebrija (1984: 100-101):

(...) acordé ante todas las otras cosas reducir en artificio este nuestro lenguaje castellano, para que lo que agora y de aquí adelante en él se escribiere pueda quedar en un tenor, y estenderse en toda la duración de los tiempos que están por venir, como vemos que se ha hecho en la lengua griega y latina, las cuales por aver estado debaxo de arte, aunque sobre ellas han pasado muchos siglos, todavía quedan en una uniformidad.

En cuanto al uso del modelo latino, éste puede ser entendido como más *instrumental* que *esencial*; es decir, que los gramáticos eran plenamente conscientes de la variedad y diferencia entre las lenguas, pero necesitaban de un modelo común que permitiera dar forma y sentido a los datos observados¹². João de Barros (1971: 294) toma con mucha lucidez este *modelo instrumental*, declarándonos que usa

de los términos de la Gramática latina, cuyos hijos somos nosotros, para no degenerar de ella. Y también porque las ciencias requieren sus propios términos por donde se han de aprender, como las obras mecánicas instrumentos con que se hacen, sin los cuales ninguna de estas se puede entender ni acabar.

¹² Se trata, con toda seguridad, de una postura frente a la lengua indígena diametralmente distinta a la de Colón tal como la analiza TODOROV (1982: 22): «Colón desconoce, pues, la diversidad de las lenguas, lo que no le deja, frente a una lengua extranjera, más que dos comportamientos posibles y complementarios: reconocer que es una lengua, pero negarse a creer que ella sea diferente, o reconocer su diferencia, pero no admitir que sea una lengua.»

João de Barros y Antonio de Nebrija eran, sin embargo, gramáticos de lenguas latinas. Si pensamos en la aplicación del modelo latino a lenguas como la *tupí*, la cuestión alcanza, sin duda, otra dimensión.

3. LAS GRAMÁTICAS DE LENGUAS EXÓTICAS

John Rowe (1974: 364) considera que la adopción del modelo latino en las gramáticas de lenguas no europeas «oscureció la estructural diversidad de las lenguas descritas». Ahora bien, justifica tal procedimiento al reconocer que la única preparación y base intelectual que tenían aquellos gramáticos era el estudio del latín; reconoce también que la misma tendencia a latinizar ya era analizada, comentada y limitada por los mismos autores.

Ya hemos mencionado que Anchieta no hizo ningún prólogo a su gramática en el cual pudiera haber comentado estas cuestiones. Sin embargo, en el texto mismo de la gramática pudimos observar los límites que Anchieta veía en la aplicación del modelo latino. Antes de introducirnos en la gramática de Anchieta sería oportuno un rápido comentario sobre dos conceptos fundamentales, heredados del mundo clásico, que compusieron el pensamiento lingüístico del Renacimiento: el de *analogía* y el de *anomalía*.

El primero se basa en la *regularidad lógica*, asimilada y controlada por la *auctoritas*; mientras el segundo deriva de la constatación de una *realidad lingüística irregular*, establecida por el mismo *uso* de una lengua. Las lenguas modernas se habrían distanciado del latín a través del uso, y uno de los objetivos de la elaboración de sus gramáticas fue el de fijar estas irregularidades, normalizarlas. Podemos pensar en los conceptos de *auctoritas* y *uso* como la extensión, al campo del pensamiento lingüístico, de la dialéctica oposición entre *saber* y *experiencia*, *antiguos* y *modernos*, que tan profundamente marcó el pensamiento renacentista¹³.

En síntesis, puede verse que el descubrimiento de las lenguas amerindias despertó el interés general, del que participó Anchieta, por explicar las diversidades e irregularidades lingüísticas que se presentaban.

¹³ Véase MARAVALL (1986).

4. LA GRAMÁTICA DE ANCHIETA

La gramática de la lengua tupí compuesta por Anchieta se ajusta en general a las preocupaciones y líneas renacentistas, considerando las siguientes características suyas:

- 1) La intención de fijar una lengua natural en forma de arte¹⁴.
- 2) La influencia del modelo latino en la concepción de ese arte.
- 3) La referencia constante al *uso* del tupí, lo que muestra una apertura a esta nueva lengua, infiriendo de ella todos los hechos gramaticales apuntados por él, incluso aquellos que se desbordan o no se encajan en el sistema previsto.

A estas preocupaciones renacentistas se une la clara intención didáctica —de orden pragmático— de hacer accesible a los misioneros el aprendizaje de una lengua que sería el vehículo para el mensaje evangelizador.

Pero esta intención pragmática, como apuntábamos al principio, no explica todo el propósito del autor del arte. Incluso es posible que su intención didáctica se vea sacrificada a distintas causas:

- 1) Hay mucha profusión de datos, una enorme precisión en registros minuciosos; esta profusión acaba por complicar la gramática, no dando, por tanto, una línea simple y práctica a su texto —útil a esa intención didáctica—; parece servir más bien a una fidelidad a lo observado, lo que implica una actitud científica y una esperanza de que esos datos puedan ser aprovechados ulteriormente en una construcción más exacta, sea por él mismo o por otros gramáticos en el futuro.

- 2) También es sacrificada la intención didáctica por la complicación que supone la fidelidad al modelo latino, ejercido sobre todo en la parte del verbo¹⁵.

¹⁴ *Arte*, es decir, «saber práctico»; sobre letras y artes en la época de los descubrimientos, véase BARRETO (1987: 24-54).

¹⁵ En su *Gramática da língua tupi*, Constant TASTEVIN (1921: 543) hace una crítica a la gramática de Anchieta y de otros misioneros: «Ellos que con tanto zelo se han esforzado por conocerla [la lengua tupí] perfectamente hasta en sus menores detalles, sus últimas excepciones, sus caprichos, sus varios modos de pronunciación, que llegaron a anotar las menudencias insignificantes de divergencias dialectales (...), no lograron conocer su mecanismo interno tan diferente de las lenguas latinas o neolatinas.»

Es decir, que siempre que puede —y muchas veces forzando— Anchieta aplica clasificaciones y reglas latinas a los hechos gramaticales del tupí. Sin embargo, esto no quiere decir que él omita los hechos en que no es posible aplicar este método: limitase a registrarlos, a veces en un conglomerado de observaciones que el autor no consigue sistematizar, lo que suele abarcar bajo el título de *Anotações*.

Al analizar la estructura de la gramática de Anchieta nos enfrentamos con problemas de edición¹⁶: en ella no hay siquiera un índice; entra directo en la materia, dividida en 16 capítulos que aparecen seguidos, sin que sean agrupados por títulos más amplios. Las letras capitales que abren los capítulos I y VI dan base para suponer que se trataría de dos grandes divisiones de su gramática: *De las Letras* (cap. I) y *De los Verbos* (cap. VI). Pero analizando las estructuras de las gramáticas de Barros y de Nebrija y el contenido de la de Anchieta, vemos que ésta se divide implícitamente en tres grandes capítulos: *De las Letras*, *De los Nombres* y *De los Verbos*. Un índice completo de la gramática de Anchieta sería, pues, el siguiente:

Capítulo I.	<i>De las Letras</i>	1
Cap. II.	De la ortografía y pronunciación	2
Cap. III.	Del <i>Accentu</i>	7
Capítulo IV.	<i>De los Nombres</i>	8
Cap. V.	De los pronombres	11
Capítulo VI.	<i>De los Verbos</i>	18
Cap. VII.	Anotaciones en la conjugación	20
Cap. VIII.	De la construcción de los verbos activos	36
Cap. IX.	De algunas maneras de verbos en que esta anfibología no se da	38
Cap. X.	De las preposiciones	40

¹⁶ Fremiot Hernández González (en GONZÁLEZ LUIS, 1988: 181) informa que «en el plan de publicaciones que tiene Ediciones Loyola sobre las obras completas de Anchieta se anuncia en preparación una nueva edición de *Gramática tupi e vocabulário tupi*. De hecho, la gramática de Anchieta merece una edición más cuidada, con un estudio introductorio y anotaciones, aprovechando el avance de los últimos años en los estudios de la lingüística del Renacimiento y, en especial, de la elaboración de gramáticas de lenguas no europeas.

Cap. XI.	De <i>sum, es, fui</i>	46
Cap. XII.	De los verbos neutros hechos activos	48
Cap. XIII.	De los activos hechos neutros	50
Cap. XIV.	De la composición de los verbos	52
Cap. XV.	De la repetición de los verbos	53
Cap. XVI.	De algunos verbos irregulares de <i>Aê</i>	55

En la primera de las tres grandes partes de su gramática, *De las Letras*, Anchieta trata de fijar una escritura para el tupí, lengua desprovista de ella, siendo hasta entonces sólo de soporte oral. Anchieta era consciente de que, al fijar una escritura para el tupí, adoptaba criterios exteriores (la aplicación del alfabeto latino) y arbitrarios (según el gramático que la estableciera). Eso queda claro en la observación que hace al cerrar el capítulo III, donde también deja ver la finalidad didáctica de su gramática:

Esto de las letras, ortografía, pronunciación y acento servirá para que sepan pronunciar lo que encontraren escrito los que empiezan a aprender. Pero como la lengua de Brasil no está en escrito, sino en el continuo uso del hablar, el mismo uso y viva voz enseñará mejor las muchas variaciones que tiene, porque en el escribir y acentuar cada uno hará como mejor le parezca. (Anchieta, 1933: 8)

La simple lectura del índice de la gramática nos muestra una gran desproporción entre las partes *De los Nombres* y *De los Verbos*, esta última mucho más extensa. En la parte del nombre es cuando Anchieta es capaz de ver la simplicidad de la lengua tupí: no hay declinación y sólo hay denominación para cuatro números:

oiépê = uno
mocoy = dos
moçapir = tres
oyorudic = cuatro

Ve que no hay diferencia entre adjetivo y nombre; es decir, por ejemplo, que una misma palabra sin variación sirve para decir YO y MÍO - XE:

Xe juca = yo matar
Xe jara = mi señor

Ve que no hay marca de plural: sólo se opone *uno a muchos* gracias a la palabra *ETA* (muchos), la que, añadida al singular, indicaría pluralidad, sin más especificación de número:

oca = casa / *ocetá* = muchas casas
aba = hombre / *abaetá* = muchos hombres

Estas observaciones nos llevan a considerar que en las partes *De las Letras* y *De los Nombres* Anchieta anduvo bastante acertado. Pero no podemos decir lo mismo en lo tocante al verbo.

Anchieta nos da en el capítulo IV —*De los Verbos*— un modelo completo de conjugación, con modos *indicativo* (con dos tiempos: el presente perfecto y el futuro); *optativo, conjuntivo* (con un presente e imperfecto segundo) e *infinitivo*; también indica formas de *gerundio* y *participio* (activos y pasivos); de *subjuntivo* y *condicional*.

Para Tastevin (1921), contrastando con una descripción tan elaborada como la de Anchieta, todos estos *modos* no existen, sino que sólo hay *partículas* —de condición, de relación, de deseo— que modifican el verbo como un adverbio o una conjunción.

Así, en la gramática de Anchieta, es en la parte del verbo donde más se nota la noción de sistema que el modelo latino ofrece y donde este modelo le va a impedir ver más detenidamente la simplicidad de la lengua que estudia. En una de sus cartas (Anchieta, 1988: 441), Anchieta nos dice que la lengua tupí «es delicada, copiosa y elegante; tiene muchas composiciones e síncopas, más que la griega; los nombres son todos indeclinables y los verbos tienen sus conjugaciones y tiempos».

Sin embargo, es evidente, por otro lado, su intención de ser fiel a lo que observa y atenerse al *uso* en la propia lengua. A este respecto hemos hecho un estudio sobre la incidencia del concepto de *uso* a lo largo de toda la gramática; tal estudio nos ha parecido pertinente en tanto que consideramos este concepto como vector y síntoma del *carácter moderno de la gramática de Anchieta*.

Ahora bien, hemos observado que el mismo concepto de *uso* comprende más de un matiz: a veces indica frecuencia y regularidad; en otras ocasiones, diversidad y excepción. En el primer caso, el uso frecuente y regular de determinado fenómeno lingüístico permite el establecimiento de una regla gramatical. El segundo caso es justamente la imposibilidad de establecer la regla, y solamente la práctica y el uso enseñarán¹⁷:

¹⁷ Anthony PAGDEN (1988: 32) comenta la «impotencia ante lo indescriptible» sentida por los autores del siglo XVI, entre los cuales podemos incluir los *gramáticos*: «Tanto los botanistas como los cronistas de América (y a menudo eran la

I. *Uso frecuente - criterio para establecer una regla:*

- Pág. 2. «Pero el más universal uso...»
 Pág. 3. «es más común la pronunciación...»; «por la regla general...»
 Pág. 4. «se hace comúnmente...»
 Pág. 5. «y finalmente más universal pronunciación es...»
 Pág. 9. «es lo usado...»
 Pág. 14. «éstos andan más en el uso como...»
 Pág. 20. «pero no está en uso...»
 Pág. 21. «no usan...»
 Pág. 24. «algunas veces se usa... y entonces quiere decir...»
 Pág. 25. «no es usado...»
 Pág. 31. «no se usa...»; «lo más usado...»; «comúnmente se usa...»
 Pág. 40. «por mejor decir úsase...»
 Pág. 50. «*absolute et sempre* se aplica... *et* solamente se usa... *et* así lo común es usarse siempre... porque entonces se usa...»

II. *Uso irregular - imposibilidad de establecer una regla:*

- Pág. 2. «hay alguna diferencia en la pronunciación y el uso de diversas partes de Brasil será el mejor maestro».
 Pág. 4. «éstos el uso les enseña... en todas las reglas puede haber algunas excepciones que se aprenderán con el uso».
 Pág. 7. «Y ni con eso lo habrá de saber pronunciar de cualquier modo que se escriba si no es oyendo la *viva voce*»; «o hay que dejarlo al uso porque algunos muy buenos lenguas no lo saben pronunciar, pero *ex adiunctis* se entiende lo que quiere decir».
 Pág. 11. «otras maneras hay, pero quede para el uso».
 Pág. 20. «a unos está mejor en el medio, a otros en el fin, *usus docebit*».

misma persona) se enfrentaban con dificultades parecidas: cómo describir y, lo que es más importante, cómo clasificar lo que *veían* con el vocabulario y en los términos de un sistema que había evolucionado gradualmente a lo largo de siglos en un entorno completamente distinto y en una cultura diferente.»

- Pág. 32. «pero el uso será el mejor maestro».
- Pág. 35. «*usus docebit*»
- Pág. 38. «pero la materia que se trata y el tono del habla enseñará esto con el uso».
- Pág. 47. «*et usus docebit*, porque siempre hay algunas excepciones».
- Pág. 50. «el uso enseñará *secundum subiectam materiam*».

A partir de este cuadro podemos caracterizar la gramática de Anchieta como descriptiva, pues es a partir de la observación del uso de la lengua que se establecen las reglas. Como hemos visto, su formación clásica está presente en este estudio que hace de la lengua tupí al aplicar el modelo latino; sin embargo, eso no le impide enfrentarse con los hechos reales de esa lengua natural que se presta a su observación directa y que él intenta reflejar.

El uso del modelo latino en la gramática de Anchieta no le impidió, por fin, reconocer o valorar la especificidad y la diferencia de la lengua tupí frente a las demás lenguas conocidas, aunque muchas veces no haya sido capaz de comprender ni explicar esta diferencia¹⁸.

¹⁸ Otra apreciación positiva de una gramática del siglo XVI es la que hizo REINHARD (1987: 20) sobre la gramática de la lengua nahuatl, del franciscano Alonso de Molina: «(...) trabaja en forma de contraste antes que normativamente: es decir, el latín, el hebreo y más aún el español, no son tanto el caso normativo al cual ha de ajustarse como el caso conocido a partir del cual se deduce lo desconocido (...). En general, se tiene la impresión de que Molina no tiene prejuicios frente al nahuatl y hace uso en forma elegante y no dogmática de su instrumental lingüístico.»

CAPÍTULO 3

EL EPISTOLARIO DE JOSÉ DE ANCHIETA

1. INTRODUCCIÓN: CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LAS CARTAS JESUÍTICAS

Las cartas jesuíticas poseen ciertas características que implican un determinado tratamiento —una específica *lectura*— cuando las estamos utilizando como fuente histórica. Debemos considerar la finalidad de tales textos, sus autores y respectivos públicos, elementos que condicionaron tanto el estilo en el cual eran escritas como su contenido y, por fin, su misma recepción y lectura.

Desde la fase más temprana de la Compañía, Ignacio de Loyola pedía que se escribiesen cartas en las que las actividades que se realizaban se contasen a los demás compañeros, dispersos por todo el mundo; ya en el mismo texto de las *Constitutiones* (1550) se manda expresamente la redacción de cartas y divulgación de ellas¹.

La finalidad de las cartas no era solamente la de informar, sino también animar y estimular el trabajo de los jesuitas en América, Europa, África y Asia. Para asegurar su amplia circulación, las mandaban en dos o tres copias, siempre aguardando la confirmación de que habían llegado a su destino². Hasta 1566, por no haber otras

¹ *Constitutiones*: «Octava Parte Principal: DE LO QUE AYUDA PARA UNIR LOS REPARTIDOS CON SU CABEZA Y ENTRE SÍ. Cap. 1.º: *De lo que ayuda para la unión de los ánimos*. 1. Ayudará también muy specialmente la comunicación de letras missivas entre los inferiores y Superiores, con el saber a menudo unos de otros, y entender las nuevas y informaciones, que de unas y otras partes vienen; de lo qual tendrán cargo los Superiores, en special el General y los Provinciales, dando orden cómo en cada parte se pueda saber de las otras lo que es para consolación y edificación mutua en el Señor nuestro», en San Ignacio de Loyola, *Obras: edición manual*, 5.ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, pág. 611.

² Según Serafím Leite (*Mon. Bras.*, 1956, I: 56), la divulgación de las cartas de Brasil «en Europa (fuera de Portugal y de España, que se proveían directamente de Lisboa) aparece explícita para las Casas y Colegios de Italia, Dos Sicilias, Alemania, Francia y Bélgica; y fuera de Europa, vía Lisboa, para Angola, India, China, Japón, Molucas y Malaca».

misiones ultramarinas además de las portuguesas, fue Lisboa el centro hacia el que se dirigían las cartas. Allí las copiaban, traducían y divulgaban. El aumento de número de misiones provocó la multiplicación de las cartas y, consecuentemente, del trabajo de copiarlas. Las cartas, entonces, empezaron a imprimirse³.

Al ser editadas, las cartas sufrían revisiones, enmiendas y cortes, criticados ya en 1566 por el padre Leão Henriques en una carta dirigida al padre general, según nos cuenta Serafim Leite (*Mon. Bras.*, 1956, I: 58):

Las primeras letras de la India hasta el año de 49 se enbían con la primera comodidad y ya se están copiando. Anse imprimido estas letras de la India, o parte dellas, aquí en Portugal, y en Castilla, y en Italia, y quiçá que en cada una destas partes se quitarían diversas cosas o se corrigirían de diverso modo, imo assi se lo hizo; de lo qual alguna persona, o más que lo notaran de fuera de la Compañía, se desedificó y quedó con poco concepto destas letras, pensando que eran fingidas. V.P. mirará en ello para la nueva impresión si in Domino le pareciere⁴.

El carácter *edificante* —es decir, *constructivo*, *positivo*— de las cartas, aunque las caracterizó desde el principio, fue acentuándose poco a poco. Quizá incluso para evitar dichos cortes en los textos originales cuando iban a ser publicados, se imponía el establecimiento de un formulario para las cartas. Durante el mandato del padre general Diego Laínez (1558-1565) se comienza a distinguir entre las cartas «de gobierno o negocios internos» de las cartas «de edificación o de noticias». La segunda Congregación General (1565) determinó, considerando el aumento del número de misiones, que las cartas de edificación, en lugar de escribirse por «Cuadrimestres», fuesen «*Anuas*»⁵. Y fue en la tercera Congrega-

³ La primera impresión de las cartas de Brasil fue hecha en Coimbra, 1551 (*Mon. Bras.*, 1956, I: 69).

⁴ Por eso Serafim Leite advierte del necesario trabajo de crítica histórica: no habiendo originales, «persuadirse de que es siempre mejor la traducción que la traducción de la traducción. En las versiones antiguas el camino —no siempre, pero sí el más común— fue éste: original portugués —traducción española, traducción italiana, traducción latina» (*Mon. Bras.*, 1956, I: 59). Sobre el problema de las ediciones antiguas, véase también el artículo de S. LEITE (1951) en el que compara dos versiones de una carta de Anchieta: cómo se publicó en Lisboa, 1672, y según el original autógrafa (véase también *Mon. Bras.*, 1957, II: 155-163).

⁵ Véase el apartado «Normas renovadas sobre a correspondência epistolar, organização de catálogos e arquivo de documentos» en la introducción que hace Serafim Leite, en *Mon. Bras.* (1960, IV: 51*-53*).

ción General, realizada en 1573, que se elaboró la *Formula Scribendi*, verdadero manual en el que se definía con detalle la manera como se debían escribir las *cartas anuas*⁶. El tema era verdaderamente importante para los jesuitas, como podemos observar en este fragmento de una carta del 15 de enero de 1579, enviada a Brasil:

Advierto a V.R. que dee orden que las Annuas no sean tan largas porque allen de daren bien trabajo a los nuestros que las alla trasladan, no contentan aca tanto por esa causa, y es bien que en las Annuas no se metan los nuestros en algunas cosas particulares en que puedan offender, como es en dezir mal de los soldados, y codicia de los Portuguezes en hazer esclavos, porque esto ni edifica nada, ni es cosa para Annuas mas devesse escribir cosas semejantes en las cartas de negocio quando pareciere avisar dellas. Haga V.R. que se conformen alla con la *formula scribendi* que de acá se embio⁷.

Nuevas determinaciones acerca de las cartas siguieron siendo establecidas, también respecto a la divulgación dentro del mismo Brasil de aquellas que venían de Europa:

Las nuevas cartas de edificación que vienen del Reino se embien a las residencias annexas para consuelo de los nuestros que en ellas estan, las cuales se lean luego y se tornen a embiar por el primero portador que tuviere⁸.

Esta función «consoladora» de las cartas, la consecuente expectativa provocada por su espera y, finalmente, la buena receptividad que tenían es un tópico en el epistolario jesuítico, donde son frecuentes las lamentaciones por la falta de noticias o bien el regocijo por su llegada. En diciembre de 1552, el padre Luis Fróis escribió desde Goa a los hermanos de Coimbra:

Las cartas que de Portugal vinieron, así de ese Colegio como del Brasil, en el año de 52, sobremanera nos alegraron, y hubo con ellas asaz

⁶ Véase *Monumenta Mexicana*, vol. I, MHSI, Roma, 1956, pág. 216, e *idem*, vol. II, pág. 268.

⁷ Ms. ARSI, *Bras.* 2, 46.

⁸ «Confirmación que de Roma se embio a la Provincia del Brasil de algunas cosas que el Padre Christoval de Gouvea Visitador ordenó en ella el año de 1586.» Ms. ARSI, *Bras.* 2, 143-143v. Véase también el iten 25 del Anejo núm. 7 en el presente estudio.

fervor. En la noche que llegaron, se leyeron con campanilla tañida hasta la una después de la medianoche, y en el refectorio todos los diez días siguientes. Y luego, trasladado el sumario de ellas, fueron mandadas a China, Japón, Maluco y Malaca, y todas las demás partes donde los padres nuestros andan. Y si supieseis, carísimos, cuánto acá suenan las nuevas que de allá vienen, y cuánto el pueblo, además de los Hermanos, las desea y cobiza, y cuántas reliquias se hacen acá de vuestras cartas...⁹

Este fragmento nos hace pensar en el estudio realizado por Roger Chartier (1990; 1991) sobre las formas de lectura de los textos; según él, en la edad moderna se difundió la práctica de lectura silenciosa e individual. Sin embargo, la lectura en voz alta y colectiva siguió siendo realizada, especialmente en «sociedades selectas», como podríamos considerar las órdenes religiosas¹⁰. Las modalidades de lectura daban un sentido específico a los textos: «su caracterización es, por tanto, indispensable para todo abordaje que pretenda reconstituir el modo como los textos podrían ser aprehendidos, comprendidos, manejados» (Chartier, 1990: 131-132). No es difícil imaginar que aquellos jesuitas, reunidos en el comedor del colegio en Goa, leyendo las cartas de Brasil esperaban noticias *edificantes* que estimulasen y animasen su trabajo y su misión.

Los fracasos y dificultades de la catequesis son, así, temas poco frecuentes en las *cartas anuas*. Éste es un hecho que debemos tener en cuenta al leerlas. Ahora bien, en otras cartas los mismos jesuitas advertían sobre la cuestionable veracidad de aquellas informaciones, como podemos ver en este fragmento de una carta del padre Leonardo Arminio al padre general Aquaviva, de 1593:

Por ventura que destas partes avran escrito a Vuestra Paternidad acerca de algunas cosas que passan en ellas, y juntamente estará Vuestra

⁹ Original portugués en *Mon. Bras.* (1956, I: 54).

¹⁰ «Del siglo XVI al siglo XVII subsisten las lecturas en voz alta en la taberna o en el carruaje, en el salón o en el café, en la sociedad selecta o en la reunión doméstica» (CHARTIER, 1990: 124). «Efectivamente, entre los siglos XVI y XVIII, la lectura en voz alta, entre amigos selectos o compañeros fortuitos, sigue siendo uno de los principales vínculos en que se fundan las sociabilidades —incluso las de elite—. (...) En la milicia y en campaña, llena el tiempo del descanso, fortalece las amistades, alimenta los pensamientos» (CHARTIER, 1991: 146-148).

Paternidad maravillado, como algunos consultores que escriben a Vuestra Paternidad no tocan en tales cosas¹¹.

2. LAS CARTAS DE ANCHIETA

Tenemos la suerte de contar con una publicación que reúne todas las cartas de José de Anchieta: se trata del sexto volumen de sus *Obras completas* (Anchieta, 1984), realizado por el padre Helio Abranches Viotti, SJ¹². Infelizmente, no contamos con versiones autógrafas de todas las cartas de Anchieta, ideales para nuestro análisis, que valoraría especialmente el discurso del autor, su manera de escribir y recursos literarios por él utilizados, ya que las versiones apógrafas presentan frecuentes adulteraciones¹³. Estamos, sin embargo, atentos a tales limitaciones, de las cuales quizá ningún texto —sea del siglo XVI o posterior, manuscrito o impreso— esté totalmente libre.

Podemos dividir las cartas de Anchieta en dos períodos: de 1553 a 1565 y de 1566 a 1596. La primera fase es la que más nos interesa: José de Anchieta era entonces todavía *hermano* de la Compañía, cumpliendo la tarea de redacción de las cartas, según le había encargado el padre Manuel da Nóbrega. Serafim Leite justifica la diferencia entre los dos períodos por el cambio de la situación personal de Anchieta —de hermano a padre—, asumiendo

¹¹ Con «tales cosas» referíase el padre Leonardo Arminio a la polémica provocada por el hecho de que el padre Antonio Dias había presenciado la aplicación de un castigo (azote) a una india (Ms. ARSI, *Lus.* 72, 124-125). El caso del padre Antonio Dias es también comentado en la carta de visitador Cristovão de Gouveia al padre general Aquaviva (Ms. ARSI, *Lus.* 72, 121-121v). El tema de la aplicación de los castigos en los pueblos de indios de los jesuitas era bastante delicado, ya que decía respeto al gobierno temporal, cuestión que ya hemos comentado en el capítulo sobre «Los jesuitas».

¹² Sin embargo, utilizaremos aquí también las versiones publicadas en la *Monumenta Brasiliae*, ya que, aunque no sean todas (como ya hemos dicho, termina en el año 1568), mantienen el idioma original —que muchas veces era el castellano—, mientras la edición de Viotti presenta todas traducidas al portugués.

¹³ Serafim Leite (*Mon. Bras.*, 1956, I: 80) clasifica las cartas en: 1) *autógrafas*, todo hecho por la mano del propio autor; 2) *originales*, por amanuense o secretario, pero con la firma autógrafa; 3) *registros*, transcripción en libros oficiales; 4) *apógrafas*, copias hechas de autógrafas, originales o bien de otras copias.

rápidamente el cargo de superior, llegando después al de provincial¹⁴.

Sin embargo, debemos pensar que también empezaba una nueva fase para la experiencia jesuítica en Brasil en su conjunto: el primer contacto, que generó cartas en las que abundan las descripciones etnográficas de una cultura hasta entonces prácticamente desconocida por los europeos, se veía superado; pasaron a interesar otras cuestiones y dudas planteadas por la práctica misional y por el mismo fortalecimiento de la Compañía en Brasil en todos los niveles, incluso político, como hemos tenido la oportunidad de ver en los capítulos sobre «La cuestión indigenista» y «Los jesuitas», en la parte I de nuestra investigación.

Aquí nos detendremos en las cartas de la primera fase (1553-1565), ya que es en ellas donde el indígena brasileño aparece descrito con más frecuencia. La variedad de aspectos de la cultura tupinamba presente en las cartas jesuíticas es notable; un simple vistazo en el índice temático que se encuentra al final de cada volumen de la *Monumenta Brasiliae* nos da idea de esta variedad. Sin embargo, hemos elegido dos aspectos específicos de la sociedad indígena —*la antropofagia y la guerra entre los tupinambas*— y trataremos de realizar un análisis comparativo sobre la forma como tales temas aparecen en los textos de Anchieta, ya sea en las cartas, en su obra poética o en sus autos de teatro.

El análisis de las descripciones etnográficas de la antropofagia y de la guerra tupinamba en la obra de José de Anchieta resulta bastante revelador de los mecanismos de construcción de los textos: ¿cómo habrá mencionado temas tan negativos y chocantes para la mentalidad europea en aquellas cartas que deberían transmitir una imagen positiva del indígena y de los progresos de la catequesis? Cuando, en los capítulos siguientes, analicemos las mismas descripciones en otros géneros discursivos escritos por Anchieta —obra

¹⁴ «La carta de 9 de julio de 1565, ya el hermano José de Anchieta la escribió cuando se preparaba para el sacerdocio, iendo en breve iniciar vida de otra responsabilidad: ella es su última carta de edificación y noticias. Más tarde todavía escribirá alguna información y hasta cartas de sabor, sin embargo, diferente. (...) Recibido el sacerdocio, no tardó el Padre Anchieta en entrar en el oficio de Superior; se verifica que mantuvo la tradición de Nóbrega, cometendo a su súdito Baltasar Fernandes el encargo de redactar la carta de noticias de la capitania de São Vicente.»

poética y teatral— observaremos la especificidad de cada uno de los textos y las variaciones que un mismo autor, al tratar de un mismo tema, puede presentar según el género en el cual escriba¹⁵.

3. LA IMAGEN DEL INDÍGENA CONVERSO

Ya hemos comentado el carácter específico de las cartas edificantes, preocupadas en transmitir una imagen positiva del indio y de la catequesis. Trataremos de ver aquí qué estrategia utiliza José de Anchieta al escribir sus cartas con tal finalidad de edificación.

Una de las primeras estrategias que imprimían a las cartas su tono positivo era la misma *selección de los asuntos* a mencionar. La carta de 1560 dirigida al general de la Compañía, Diego Lainez, nos enseña muy bien la preocupación de Anchieta acerca de lo que va a contar:

Ay tan pocas cosas dignas de se escribir que no sé que escriba, porque si espera V.P. que aya muchos de los Brasilles convertidos engañarse a su esperanza, porque los ya adultos, los cuales la mala costumbre de sus padres se les ha quasi convertido en naturaleza, cierran las orejas para no oír la palabra de salud y convertirse al verdadero culto de Dios¹⁶.

Como se ve, la primera cuestión que coloca Anchieta es la de su compromiso con la verdad, que se dispone a cumplir en la carta. Ahora bien, es curioso observar la desproporción de tamaño entre las dos partes de la carta: los tres primeros párrafos (que no llegan a ocupar dos páginas), dedicados a los fracasos de la catequesis, y las demás diecisiete páginas, relatando con detalles los casos de éxito... Es el mismo Anchieta quien advierte:

Dexo otros que hacen de la misma manera [indios que resisten a la catequesis], para los cuales avía menester luenga oración, los cuales ningún

¹⁵ Insistiremos aquí en que las categorías de *género literario* o *género discursivo* se definen por una serie de factores: desde el mismo estilo literario empleado por el autor, pasando por las motivaciones que condujeron a su escritura, el contexto de su elaboración —incluyendo la situación personal en que se encontraba el autor— y el mismo público al cual se destinan los distintos textos.

¹⁶ Carta de José de Anchieta al padre Diego Laynes. São Vicente, 1 de junio de 1560 (*Mon. Bras.*, 1958, III: 249).

cuidado tienen de las cosas futuras, porque no den nuestras cartas a V.P. más ocasión de dolor que de alegría.

Podemos considerar las cartas de Anchieta como un modelo perfecto de las llamadas cartas de edificación: el tema central es *la catequesis*, y los episodios relatados no son más que un pretexto, el escenario donde se realiza la empresa misionera. Es lo que podemos observar en este relato del sacrificio de un indígena, presenciado por Anchieta:

Un poco antes de la mañana en que lo avían de matar, un indio de Piratininga christiano muy estimado entre todos hizo una habla al derredor de las casas (como es su costumbre) amonestando a los suyos que dexassem a los Hermanos hazer con el enemigo todo lo que juzgassen serle necessario para su ánima, sino que lo ternían a él por cruel enemigo y destruidor. Venida el alva, quando su ánima avía de ser vestida del resplandor del sol de justitia, sacáronle al terrero estando presente una gran multitud, atado por la cinta con cuerdas luengas, las quales tienen muchos de una parte y d'otra, todo lo demás suelto. Llegase el que lo avía de matar, usando primero de sus ceremonias y ritos; dízele la solenne palabra: «morirás!» Gritáronle entonces los Hermanos que se pusiese de rodillas, lo qual él luego cumplió, alevantando los ojos y manos al cielo y llamando el sacratíssimo nombre de Jesu. Le quebró la cabeça con un palo y voló su ánima dichosa para gozar de gloria immortal en los cielos. Pléga a el Señor que tal muerte nos dé siéndonos quebrada la cabeça por amor de Christo¹⁷.

La descripción es relativamente pobre *etnográficamente* hablando: «atado por la cinta con cuerdas luengas» —no da el nombre indígena de «la cuerda»; más adelante, al analizarnos el auto, veremos una gran precisión en el uso del vocabulario tupí—; «usando primero de sus ceremonias y ritos» —apenas menciona, pero no los describe—; «con un palo» —no lo describe ni da su nombre indígena; veremos, sin embargo, cómo en su poema épico son muy detalladas las descripciones de los armamentos.

Tres años más tarde, en carta dirigida también a Diego Lainez, Anchieta así describe un ataque indígena a la aldea donde residía:

Venido pues el día, que fue el octavo de la Visitación de N. Señora, dieron de mañana sobre Piratininga grande hueste de enemigos pintados y

¹⁷ *Idem*, 261-262.

emplumados con grandes alaridos, a los cuales salieron luego a recibir nuestros discípulos, que eran muy pocos, con grande esfuerzo.

(...)

Las mugeres de los Portugueses y niños, y aún de los mismos Indios, recogieronse los más dellos a nuestra casa y iglesia, por ser un poco más segura y fuerte, onde algunas de las mestizas estaban toda la noche en oración con candelas encendidas ante el altar, y aún dexaron las paredes y bancos de la iglesia bien teñidos de su sangre que sacavan con las disciplinas, lo qual no dudo que peleava más reziamente contra los enemigos que no las flechas ni arcabuzes¹⁸.

Lo que define la batalla no son —como van a ser en el poema— las armas, la estrategia de un ataque o el valor de los guerreros, sino el poder divino, a través de «las disciplinas». También en su carta más temprana (1554) se observa el mismo mecanismo:

Habiéndose iniciado la lucha, y al aparecer gran multitud de enemigos, los nuestros comenzaron a desanimarse, presas del miedo y del terror. Viendo esto la mujer del Principal de esta aldea, ya bautizada, la cual había ido a la guerra junto con su marido, como es costumbre en ellos, exhortó a todos con espíritu viril a que, perdiendo el miedo, hiciesen la señal de la cruz en la frente. Y de este modo sólo dos, que lo dejaron de hacer, fueron heridos y uno murió. Los enemigos fueron dispersados y puestos a la fuga por los restantes¹⁹.

La imagen del indígena que resulta de estas cartas es la del indígena converso, dócil y receptivo a la catequesis, que llega a hacer la guerra con otros indígenas por defender a los padres y a su nueva condición cristiana. La pobreza de descripciones etnográficas del canibalismo y de la cultura guerrera parecen, así, contribuir para la construcción de esta imagen positiva del indígena brasileño.

Ahora bien, en el conjunto de las cartas de Anchieta, hay una que rompe el esquema (cartas = pocas descripciones etnográficas de la antropofagia y de la guerra) y sale por completo del modelo *carta edificante*. Sus descripciones de la antropofagia, de tan truculentas y detalladas, son comúnmente citadas por los antropó-

¹⁸ Carta de José de Anchieta al padre Diego Laynes. São Vicente, 16 de abril de 1563 (*Mon. Bras.*, 1958, III: 551).

¹⁹ Hemos hecho la traducción al castellano; la carta está publicada en versión bilingüe (latín/portugués) en *Mon. Bras.*, 1956, I: 83-118; la cita es de la pág. 109.

logos²⁰. ¿Por qué esta carta es tan distinta de las demás? Es de lo que trataremos en seguida.

4. UNA EXCEPCIÓN: EL DISCURSO DEL CAUTIVO EN LA CARTA DE ENERO DE 1565

Me parece que la respuesta se encuentra en la tan especial circunstancia de escritura de la carta: Anchieta estuvo cautivo en una aldea de indios tamoios llamada Iperoig; allí permaneció cuatro meses (del 7 de mayo al 14 de septiembre de 1563) como rehén voluntario en misión diplomática, que pretendía establecer las paces con aquellos indios hasta entonces aliados de los franceses. El padre Manuel da Nóbrega era el jefe de la expedición, y había llevado al hermano José de Anchieta como intérprete. La misión consistió en un intercambio de rehenes que garantizaría la tregua mientras se negociaba la paz: los dos jesuitas se quedaron entre los indígenas mientras una docena de ellos se marcharon hacia San Vicente.

Pasado poco más de un mes, habiendo avanzado las negociaciones de paz, el padre Nóbrega regresó a San Vicente, dejando a Anchieta en la aldea. La carta que trataremos de analizar es el relato de este episodio, bastante conocido y citado en casi toda la historiografía referente a Anchieta²¹.

José Anadón (1988: 145-171) realizó un estudio sobre algunos testimonios de cautivos-viajeros, cuyos relatos reflejan sus experiencias bajo el *Stockolm Syndrome*; el trabajo de Anadón puede ayudarnos a elucidar algunos aspectos de esta tan interesante carta de Anchieta²².

²⁰ Marwin HARRIS (1990: 277); FORSYTH (1983: 159).

²¹ Carta de José de Anchieta al padre general Diego Laynes. São Vicente, 8 de enero de 1565 (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 120-181). Sobre la ida de Nóbrega, cuenta Anchieta: «Mas porque los Indios aún no estavan de todo seguros, midiendo nuestra fe y verdad por la suia, que es mui poca, no nos dexaron venir a ambos, ni nosotros les instamos por esso, todavía pareció bien que se veniesse el Padre Nóbrega. (...) En mi companhia se quedó un hombre mucho nuestro devoto y amigo de Dios (...) y cierto que su companhia fue pera mim no menos buena y suave que si fuera un Hermano de la Companhia, la qual me fue ocasión de padecer alguna cosa más por amor de N.S. Jesú Christo, *cui laus in saecula*» (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 148). A partir del 5 de septiembre, sin embargo, Anchieta se quedó totalmente solo entre los indígenas.

²² «El *Stockolm Syndrome* recibió su nombre debido a un incidente ocurrido en esta ciudad sueca en 1975. El asaltante de un banco estuvo encerrado seis días

La gran diferencia existente entre la carta de Anchieta y los relatos analizados por Anadón es que éstos fueron escritos posteriormente al cautiverio, desde una perspectiva temporal y espacial que puede haber contribuido para una mejor o más profunda evaluación crítica de aquella experiencia vivida (Anadón, 1988: 150). Ya la carta de Anchieta parece haber sido escrita *in loco*, al menos en parte, como nos indica Serafim Leite²³. Más que una reflexión posterior al contacto intensivo con una cultura indígena —el espacio de poco más de un año entre el cautiverio y la fecha de la carta tampoco es significativo como para que se realizara una profunda evaluación de todo lo ocurrido—, la carta es un relato más descriptivo que analítico de diferentes episodios vividos u observados por el autor²⁴.

Podemos, sin embargo, observar algunas semejanzas entre los casos estudiados por Anadón y la carta escrita por Anchieta durante su cautiverio; en todos los casos, los cautivos se encontraban en zonas fronterizas, en las cuales «subsiste una situación indefinida, viviendo bajo constante peligro» (Anadón, 1988: 150). La tensión provocada por la siempre presente amenaza de muerte se hace notar también a lo largo de toda la carta de Anchieta:

Y aquel Principal entró luego en nuestra posada con muchos de los suyos, los cuales nos cercaron unos con arcos y flechas, otros con espadas,

con sus cautivos; durante ese tiempo se desarrolló entre ellos un fuerte lazo de amistad» (ANADÓN, 1988: 148); hay una frase de la carta de Anchieta que ejemplifica bien este tipo de relación: «ya interiormente los comenzávamos a gustar», dice él (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 131). Al analizar los relatos de Hans Staden, Pineda Bascuñán y Rowlandson, Anadón considera que «el comprender la situación personal de los cautivos ayuda a valorar el testimonio que nos han dado sobre estas culturas» (1988: 148).

²³ S. Leite (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 124), en referencia a la frase «(...) del año pasado de 1563», que aparece en el tercer párrafo de la carta, dice: «La carta es fechada en 8 de enero de 1565, pero tanto su extensión como esta misma indicación muestran que se comenzó a redactar en 1564, según las notas que debe haber tomado (pues era él el encargado de estas cartas) en los forzosos ocios de Iperoig.»

²⁴ Aunque en un tono bastante apologético, GARCÍA-VILLOSLADA (1986: 987) observó el carácter de «crónica confidencial» de la carta: «Lo que más le dolía era el tener que vivir diariamente entre el desenvuelto impudor de aquellos salvajes (hombres y mujeres) oyendo sus desvergüenzas. Esto no quita que muchos indios llegasen a cobrarle afición y respeto. Nos lo indica en la carta del 8 de enero de 1565, dirigida, como una crónica confidencial, a Diego Laínez, sucesor de San Ignacio.»

otros con puñales en las manos, como hombres que no esperaban más que la primera palabra del capitán (*Mon. Bras.*, IV, 1960: 137).

Desta manera bivíamos en continuos temores (...) (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 141).

Se oviesse de escrever todas as particularidades que allí pasaron, sería nunca acabar. No es menester más, sino que dallí en delante cada día bivíamos muchos tragos de muerte, de los quales aún he de contar algunos para gloria de Dios (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 145).

(...) conociendo del todo la gran falsidad de aquella gente y su poca constancia en el bien comiençado, y mucha arte para dissimular maldades que determinan cometer, acabé de persuadirme que mui poca cosa bastava para nos mover a nos dar la muerte, y me determiné de me dar más intimamente a Dios N.S. con continuas oraciones y inflamados deseos (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 151).

Al otro día tornaron a beber ya sobre la tarde; después del vino acabado, nos cercaron muchos con mui maior importunación, y algunos dellos nos davan algunas consolaciones insólitas y de poca consolación, diziéndonos que no tuviésemos miedo, que no nos querían matar. Con esto y con otras muchas señales que yo avía visto dantes, me persuadí que era ya llegada la hora en que nos quería N. Señora visitar, y dixé a mi compañero que se aparejasse. Mas después de mui luengas importunaciones, se começarão (*sic*) a salir pocos a pocos y nos dexaron (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 154).

José Anadón (1988: 150-151) observa también que durante los cautiverios se formaban curiosas alianzas, y «contribuyó siempre al buen desenlace, la amistad y apoyo de un personaje indio». Pues bien, Nóbrega y Anchieta también tenían su aliado entre los indígenas: era uno de los principales de la aldea, llamado Pindobuçú. Al comentar cómo los indígenas empezaron a atribuirles poderes de adivinanza, Anchieta nos cuenta:

Y junto con esto quedaron espantados pensando que Dios nos avía descubierto las traiciones, pues que el Pindobuçú, el cual nos dixo entre otras cosas: «¡Vosotros sabéis todas las cosas! ¡Dios os descubre todo! Rogadle que me dé lengua vida, que yo me porné por vosotros contra los míos.» E dallí en delante siempre nos iva a visitar luego por la mañana, sabiendo se avíamos menester alguna cosa para comer y procurándola, y preguntándonos muchas cosas de Dios (...) (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 141)²⁵.

²⁵ Al final de la estancia entre los indígenas, otro principal, Cuñambeba, da su apoyo a Anchieta; es él quien le lleva de vuelta a San Vicente.

La situación de cautivo también le convertía en un *forzoso testigo* de los rituales indígenas; teniendo que compartir las habitaciones con ellos, presenciaba sus borracheras y demás prácticas, como nos cuenta en este fragmento:

Mas ni esto era bastante para nos poder hacer seguros entre gente que a nadie sabe tener respecto ni obediencia, y que quasi siempre anda caliente del vino, en lo qual gastavan los más de los días bibiendo y cantando todo el día y noche mesclados, de manera que ni en casa ni fuera podíamos estar sin oír y ver sus borracharías y suziedades. Noche me aconteció, lloviendo mucho y haciendo grande frío, estar grande parte della fuera de casa em pie, mal guardado de la lluvia y padesciendo el frío hasta que ellos acabassen de beber sus vinos, y en fin, no pudiendo más esperar, tornarme para dentro a guarescer el fuego y acabar la noche entre ellos (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 166)²⁶.

Y así habrá podido Anchieta presenciar un ritual antropofágico, que describe con detalle. De hecho, tenemos la sensación de que él tenía condiciones de hacer anotaciones mientras estaba en la aldea (véase nota 23), ya sea por las detalladas descripciones, por los diversos episodios fechados con precisión o por la referencia que hace de los libros que tenía consigo y que dejó allí, como recuerdo suyo, a una indígena²⁷. Su relato de la escena de canibalismo resulta ser uno de los más fuertes dentro del epistolario jesuítico:

(...) tornaron luego otros muchos con ellos hecho un magote y gran multitud de mugeres, que hazían tal trisca y barahunda que no avía quien se oysse: unas gritavan que lo matassen, otras que no, que estavan acá [en San Vicente, desde donde Anchieta escribe la versión final de la carta] sus maridos y les harían mal los nuestros, si lo supiesen; los Indios como lobos puxaban por él con grande furia. Finalmente lo llevaron fuera y le quebraron la cabeça, y junto con él mataron otro su contrario, los quales luego despedaçaron con grandísimo regozijo, máxime de las mugeres, las quales andavan cantando y bailando: unas les punçavan con palos agudos los

²⁶ También comenta ANADÓN (1988: 150): «Narran las experiencias ocurridas durante la prisión, la cual tuvo rasgos singulares. Fueron en general bien tratados. No estuvieron confinados en recintos carcelarios y más bien compartieron el alojamiento de sus aprehensores. Así se abrió un amplio mundo de experiencias.»

²⁷ «Y dexando yo los libros con algunas cozillas en la caxa, como en prenda de mi tornada, y dexando la llave a una muger de Pindobuçú, que no me quería menos que a hijo, me vine (...)» (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 169).

membros cortados, otras untavan las manos con la gordura dellos, y andavan untando las caras y bocas a otras, y tal avía que cogía la sangre con las manos y la lambía, espectáculo abominable; de manera que tuvieron una buena carnicería, con que se hartar (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 150).

El fragmento confirma la información sobre el importante papel desempeñado por las mujeres en los rituales antropofágicos, ya mencionado en el capítulo sobre «Los tupinambas»; el tema se repite en otros géneros escritos por Anchieta, como veremos en los capítulos siguientes.

También son muy frecuentes las descripciones de las armas, cañas y del propio espíritu bélico de los tamoios, informaciones que ayudan a formar la imagen «fiera» de estos temidos enemigos de los portugueses²⁸. De hecho, son comunes las expresiones que les comparan a animales, tales como «tan bravo como lobo carnicero», «aquellos feros leones», «los dientes hambrientos daquellos tygres fieros», etc.

Pero Anchieta logró terminar con vida su misión de paz; así, describe su llegada a San Vicente, pasados los cuatro meses de convivencia con los tamoios, utilizando incluso el término *captiverio* para definir la situación vivida por él, a pesar de haberse tratado de una misión voluntaria:

Así llegamos a estas Villas vencidos tantos encuentros, y con mi venida ovieron todos mucha alegría, como con persona que salía de un captiverio, del qual no esperavan otro fin sino la muerte. Bendito sea el Señor todo poderoso, qui mortificat et vivificat. Éste fue el fin de mi peregrinación, la qual plugiera al buen Jesús que por otra mano fuera escrita, y la mía por amor de su nombre estuviera colgada al humo en Iperoig²⁹.

¿Habrá contribuido la experiencia del exilio entre los tamoios para una mejor comprensión de Anchieta sobre la sociedad indígena? José Anadón advierte sobre el carácter contradictorio y complejo de los relatos de los cautivos: «son textos difíciles y complejos y abiertos a muchas interpretaciones», dice él (Anadón, 1988: 147),

²⁸ Serafim Leite hizo un lista de la información de carácter etnológico de la carta (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 60*-61*).

²⁹ Glorificando al martirio, Anchieta deseaba que su mano estuviera «colgada al humo», en referencia a la preparación de la carne humana en los rituales antropofágicos.

y la frontera entre la alabanza y la condena de las costumbres indígenas es a veces bastante oscilante. Un proceso de aceptación de aquella cultura puede descubrirse en los textos, aunque de manera algo indirecta y velada.

Muchos estudiosos de José de Anchieta y su obra han evocado su permanencia entre los tamoios como fuente de inspiración para su famoso poema mariano, *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, interpretado así como verdadera válvula de escape a una situación tan violenta como la de su cautiverio. No han valorado, sin embargo, la carta de enero del 65 como prueba de su capacidad/necesidad de observación del aquí y ahora, fruto también de aquella experiencia³⁰.

Ya hemos visto que la carta contiene declaraciones bastante negativas sobre los indígenas: comparaciones con animales son una constante, y comentarios acerca de su inestabilidad y la poca fiabilidad de su palabra podrían llevarnos a concluir que la experiencia del cautiverio no habría servido más que para afirmar el etnocentrismo en Anchieta³¹.

Sin embargo, una relación afectiva desarrollada entre él y los indígenas se deja notar en el texto de la carta. Ya hemos comentado el pasaje en el cual Anchieta nos cuenta que dejó sus libros a una de las mujeres del jefe Pindobucu, «que no le quería menos que a hijo» (véase nota 27). Esta amistad y complicidad establecida entre Anchieta y sus *anfitriones* se confirma más adelante, en otro fragmento de la carta, cuando nos cuenta que, terminado el cautiverio, en el año siguiente (1564) llegó a visitarles:

Y de camino fuimos a visitar nossos antigos huéspedes de Iperuig, como les avía prometido que avía de tornar, quando me vine; los quales nos venieron a ver al navío y me truxeron los libros y todo lo más que les avía dexado en guarda y algún refresco (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 176).

³⁰ La vinculación del poema con el cautiverio es un tópico en la bibliografía sobre Anchieta; he aquí apenas un ejemplo: «Y nosotros, leyendo ciertas escenas realistas y crudas, comprendemos mejor cómo brotó en sus labios el voto de castidad y la idea de poetizar en el poema la *Vida de Nuestra Señora* si la Virgen Purísima lo libraba de aquel abismo de corrupción» (GARCÍA-VILLOSLADA, 1986: 987).

³¹ Así escribe Anchieta la conclusión de su misión de paz entre los tamoios: «Quiero acabar de escribir el fin desta paz, el qual verdaderamente fue fin de paz y principio de nueva guerra, qual se podía esperar de gente tan bestial y carnícera, que bive sin ley ni rey (...)» (*Mon. Bras.*, 1960, IV: 171).

La carta de enero de 1565 se presenta, así, como un testimonio de una experiencia tan compleja como lo fue el cautiverio de Anchieta entre los indígenas tamoios; el choque cultural, psicológico e incluso físico que tal experiencia proporciona es innegable. Sentimientos contradictorios se revelan en la carta, culminando con el retorno de Anchieta a la aldea³².

Medir las influencias concretas que su convivencia con los tamoios pueda haber ejercido en su visión del indígena brasileño quizá sea una tarea imposible. Ahora bien, es por todos conocido el último capítulo de la vida de Anchieta, quien, al contrario de muchos otros jesuitas que pidieron su regreso a Europa, prefirió vivir sus últimos días en una aldea indígena. Quizá le hayan realmente *cautivado*...³³

³² Se observa una nueva tendencia en la historiografía y antropología que, en la línea de ANADÓN (1988), viene estudiando los relatos de cautivos como testimonios ejemplares del contacto interétnico; véanse el artículo de Carlos Lázaro, «Las visiones condicionadas de Falcón y Pineda: dos cautivos europeos ante la sociedad araucana», en Del Pino y Lázaro (coord.), «Visión de los otros y visión de sí mismos entre Europa y América», Madrid, CSIC, 1995, págs. 127-139; Susan Migden Socolow, «Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera argentina», en *Anuario IEHS*, núm. 2, Univ. Nac. del Ctro. Pcia., Buenos Aires, 1987; Carlos Mayo, «Fuentes para la historia de la pantera: declaraciones de cautivos» y «El cautiverio y sus funciones en una sociedad de frontera», en *Revista de Indias*, vol. XLV, 1985, 175; Enrique Pupo-Walker, «Los *Naufragios* de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca: notas sobre la relevancia antropológica del texto», en *Revista de Indias*, 1987, vol. XLVII, núm. 181, entre otros.

³³ «El nuevo provincial, padre Pero Rodrigues, (...) creyó conveniente brindarle la oportunidad de que eligiera cualquier lugar de la provincia del Brasil que quisiera para sus últimos años de vida. El padre José prefirió quedarse en la aldea de Retitiba junto con su antiguo discípulo de Piratininga, padre Diego Fernandes Gato, “para o ajudar na doutrina dos Índios, com os quais me dou melhor do que com os Portugueses, porque àqueles vim buscar ao Brasil, e não a estes”» (GONZÁLEZ LUIS, 1988: 131).

CAPÍTULO 4

LA OBRA POÉTICA: «DE GESTIS MENDI DE SAA»

1. INTRODUCCIÓN

Como nos indica el mismo título del poema, se trata de una obra dedicada a contar la gesta del gobernador Mem de Sá, personaje ya citado en varios comentarios hechos en la primera parte de este trabajo cuando estudiábamos el contexto brasileño del siglo XVI.

El poema *DGMS* relata varios conflictos armados realizados contra los indígenas y/o contra los franceses, promovidos por Mem de Sá durante los tres primeros años de su mandato (1558-1560). Introducido por una *Epístola nuncupatoria* de 54 dísticos, este poema de género épico está escrito en latín en 2.946 versos hexámetros; en varios aspectos está inspirado en la literatura clásica, especialmente en la *Eneida* de Virgilio¹. El esquema de su estructura es el siguiente:

* *Epístola nuncupatoria* (versos 1-108): elogio a Mem de Sá.

* *Libro I* (versos 109-809): invocación a Cristo; presentación de Mem de Sá como aquel que, enviado por Dios, salva a Brasil del pecado; descripción física, intelectual y moral de Mem de Sá; descripción física y social —la crueldad de los indígenas y el terror en que vivían los colonos— de Brasil; relato de la empresa del «Espíritu Santo» (1558), capitanía a la cual el gobernador envió a su hijo Fernão de Sá; muerte de Fernão de Sá en el campo de batalla; victoria final de los portugueses y regreso a la capital, Bahía; elogio a la muerte heroica de Fernão de Sá.

¹ Hemos trabajado aquí con las ediciones brasileñas de ANCHIETA (1958 y 1970); son ediciones bilingües (latín/portugués) y a partir de ellas hicimos la versión al castellano de algunos fragmentos; otros ya estaban traducidos por Rodríguez-Pantoja, en GONZÁLEZ LUIS (1988), y al reproducirlos haremos la debida referencia. Indicaremos siempre el libro y los versos correspondientes a cada fragmento citado, siguiendo la numeración de CARDOSO (1958), que empieza en la *Epístola nuncupatoria*. Sobre las semejanzas entre el poema y la literatura clásica, véase la introducción de Armando Cardoso en ANCHIETA (1958 y 1970).

* *Libro II (versos 810-1731)*: crueldad de los indígenas; primeros hechos de Mem de Sá; promulgación de las primeras leyes contra la antropofagia, la guerra entre tribus, las borracheras y el nomadismo²; evangelización de los indígenas y fundación de los cuatro primeros pueblos de indios; trabajo de los jesuitas; cerco de los indígenas de «Ilhéus» a los colonos; guerra a los indígenas de «Ilhéus» (1559); canto a la victoria de Mem de Sá; sumisión de los indígenas; se anuncian nuevas y difíciles empresas.

* *Libro III (versos 1732-3054)*: causas de la guerra del «Paraguçu»; relato de la guerra, con sus distintas batallas (1559); regreso del ejército portugués —siempre formado por indígenas aliados, y de ahí las muchas descripciones de batallas entre indígenas— a Bahía y recibimiento triunfal; sumisión de los indígenas rebeldes; preparativos para la venganza de la muerte del obispo don Pedro Fernandes Sardinha, capturado y devorado por los indígenas caetés³; relato de la muerte del obispo; interrupción de los preparativos para la realización de una empresa más urgente: contra los franceses de Río de Janeiro; descripción de la guerra contra los franceses y los tamoios en la fortaleza de la isla de Villegaignon (1560); victoria contra los franceses y sus aliados, que huyen hacia el continente; conclusión del poema e himno al Cristo glorioso.

La primera publicación del poema se hizo como obra anónima en Coimbra, en 1563⁴. Ni el mismo Anchieta ni sus biógrafos contemporáneos (Quirício Caxa e Pero Rodrigues) han hecho jamás mención del poema. El anonimato —y casi total desconocimiento, puesto que la edición de Coimbra fue bastante limitada— en que el *DGMS* permaneció durante el siglo XVI provocó una gran polémica entre los estudiosos actuales en torno a su autoría. Al artículo del jesuita Serafim Leite (Lisboa, 1963) —contrario a la atribución de la autoría a Anchieta— contestó Helio Abranches Viotti (Río de Janeiro, 1963), también miembro de la Orden, con argumentos considerados definitivos por la comunidad de *anchietanistas*. No entraremos aquí en los detalles de esta discusión, ampliamente divulgada

² Véase el apartado 3.5 del capítulo 3, «La cuestión indígenista».

³ Véase el comentario al decreto contra los caetés en el apartado 3.6 del capítulo 3, «La cuestión indígenista».

⁴ Hay un ejemplar en la Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, Portugal.

y comentada por otros autores⁵. Sin embargo, nos han llamado la atención los comentarios hechos por Leite, Viotti y Cardoso cuando trataban de confrontar el texto del poema con otros textos contemporáneos —tanto de Anchieta como de otros jesuitas— y que nos han llevado a ciertas reflexiones.

Como hemos dicho, las dudas en torno a la autoría del poema impulsaron a los estudiosos a comparar los textos:

1) *Del poema con cartas de varios autores*. Armando Cardoso (en Anchieta, 1970: 10) observó que muchas informaciones y detalles del poema «no se encontraban en las cartas a la vez que otros muy significativos de las cartas no son destacados en el *De Gestis...* ¿Cuál es la razón? Es que el poema no se fundamenta solamente en fuentes escritas, sino también en las orales», concluye, considerando la hipótesis de que Anchieta mantuvo conversaciones («fuentes orales») con personas que hayan participado de los acontecimientos narrados en el poema. Nosotros agregaríamos que algunos detalles —como los contenidos en las descripciones de las armas y las batallas indígenas— provenían del conocimiento de la cultura indígena adquirido por Anchieta a través del cotidiano de la catequesis: en el capítulo anterior hemos visto algunas cartas que evidencian su presencia en algunos ataques indígenas; de hecho, al leer el poema tenemos la nítida sensación de que el autor tenía un profundo conocimiento de aquella cultura, como luego veremos⁶.

2) *Del poema con cartas del mismo Anchieta*. Leite observó que en sus mismas cartas no hay nada de parecido al poema, ya sea en el contenido o en el tono de exaltación al personaje de Mem de Sá: en esta diferencia observada entre las cartas de Anchieta y el poema reside una de las argumentaciones básicas de Leite en contra de la hipótesis que atribuye a Anchieta la autoría del poema (Leite, 1963: 6). Armando Cardoso contestó así:

El hecho de que Anchieta no tratase más extensamente este asunto en

⁵ Véanse LESTRINGANT (1988), GONZÁLEZ LUIS (1988); véase también el artículo escrito por Luis de Matos, «A primeira obra impressa de Anchieta», en *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, I, Lisboa, 1960, 539-543; del mismo autor y obra, véase el vol. VI, núm. 2, abril-junio 1965, 243-271; véase también MATOS (1991).

⁶ Véase también en la obra de Luis de MATOS (1991) la interesante confrontación que realiza el autor entre el poema y las declaraciones prestadas por los testigos sobre la actuación de Mem de Sá en el Instrumento (1906).

su carta, en lugar de constituir un argumento para negarle la autoría de la Epopeya, es, por el contrario, un motivo más, un motivo para que ésta le sea atribuida: porque si él iba a ocuparse de tal asunto en un poema entero, no tenía sentido extenderse en la carta, sino más bien ofrecer solamente los datos esenciales, especialmente el resultado de la empresa, como hizo con exactitud admirable (Anchieta, 1970: 15-16).

Estamos, así, ante el tema que tanto nos interesa: la postura que asume un autor —en este caso, Anchieta— cuando escribe un texto, la selección que hace de los asuntos a mencionar, etc. Armando Cardoso no llega tan a fondo en la cuestión, considerando apenas que sería una innecesaria repetición de Anchieta el contar las mismas cosas dos veces: en la carta y en el poema. No creo que sea ésta una argumentación válida, puesto que las cartas jesuíticas —e incluso las de Anchieta— están llenas de lugares comunes, tópicos que se repiten sin pudor en el intento de reafirmar su carácter edificante (escenas de bautismos y conversiones de indígenas, por ejemplo). Quizá haya que profundizar más, buscando una explicación para esta diferencia entre las cartas y el poema en una estrategia consciente del autor, que sabe considerar al público al cual se dirige y los objetivos del texto cuando trata de escribirlo.

Curiosamente, el mismo Serafim Leite fue capaz de hacer el siguiente comentario al comparar dos textos de Gabriel Soares de Souza: los *Capítulos...* (el texto más «antijesuítico» del siglo XVI, según Leite) y el *Tratado*:

En su *Tratado*, Gabriel Soares también habla de la Compañía de Jesús con objetividad y hasta con elogios. (...) El *Tratado* es coetáneo de los *Capítulos*, y el autor ofreció ambos a Don Cristovão de Moura, en Madrid, en 1587. Nos permitimos destacar, de paso, la diferencia de criterio del autor al escribir para el público [el *Tratado*] y al denunciar secretamente [en los *Capítulos*]. Cuando escribe para el público, loores; cuando denuncia, de-tracción y vituperio (Souza, 1942: 343).

También Viotti, respecto al hecho de no existir referencias a la autoría de Anchieta en sus biógrafos contemporáneos, preguntaba: «¿Encuadrábase la elaboración del *De Gestis*, poema épico de asunto profano (...), en los aspectos tratados por ellos en sus escritos hagiográficos?»

Frank Lestringant, al comparar un auto de teatro en lengua tupí con el poema latino, observó:

Sin embargo, la lengua, el nivel del lenguaje y el público difieren aquí y allá: mientras los escritos pastorales de Anchieta se dirigen a los catecúmenos indígenas y a los recién bautizados, el *De rebus gestis* se dirigía a un público de clérigos y de letrados.

La hipótesis de una adecuación de los autores a las circunstancias de escritura (motivaciones, público, etc.) de los textos ya ha sido, por tanto, mencionada por algunos estudiosos de Anchieta, aunque ninguno de ellos haya realizado un análisis sistemático de los mecanismos de esta *adecuación*. Es justamente al estudio de este fenómeno que nos dedicaremos en seguida.

2. GUERRA Y ANTROPOFAGIA EN UN POEMA ÉPICO

Trataremos ahora de analizar algunos momentos del poema de Anchieta donde se hace mención a la guerra y a la antropofagia en la cultura indígena brasileña. En el primer fragmento, Anchieta describe el campamento enemigo hacia donde se dirige Fernão de Sá, hijo de Mem de Sá; es la «empresa del Espíritu Santo», realizada de enero a abril de 1558, que sometió a los indios tupiniquins. Aquí se destacan las descripciones de las fortificaciones, armas y adornos:

Y luchando tenaz con los rápidos, contra corriente,
se dirige al campo adversario, en donde el salvaje
enemigo reuniera sus tropas de todo el contorno.
Unos fuertes, contruidos en selvas umbrosas por donde
cae la curva solar resbalando del cénit al agua,
se ocultan; los otros, cercanos a la árida costa,
soportan el fuerte bramar de las aguas hinchadas.
Tocó este lugar a los jóvenes más escogidos,
que alzaron obras enormes y tres fortalezas
en amplio abanico, valladas con troncos muy anchos
las tres, pues en torno pusieron tres dobles cercados
de leños, hincando en la tierra robles gigantes
y ligando a través unos fresnos con grandes lianas
—enorme vallado—: a cada uno tres baluartes
y dos torres sumaron; en ellas por todos sus lados
rompieron pequeñas ventanas, ocultas troneras
de do lanzan con arco estridente flechas ligeras
y causan con súbitos dardos heridas mortales.

Aquí toda la tropa de jóvenes, llena su entraña de sangre ardorosa y afán por la lucha nefanda, reúne, fiera, sus armas: el arco y las flechas veloces, las varas pintadas con plumas, que talla y alisa con hierro y agudos dientes de puerco espumante su bárbara mano y las lleva para usos crueles, los lomos enormes de fiera rasgados y duros al sol: escudos horribles que paran los dardos. Todos visten sus miembros robustos con tintes tribales: se mancharon unos las caras, la frente y las piernas por medio con surco bermejo; los otros, con negro, pintaron por partes sus cuerpos con trazos variados, imitando en sus pieles pintadas auténticas ropas cual las prendas que suele bordar con el arte preciosa de Minerva la mano capaz del artista o bien como las redes sutiles que teje con múltiple hilo. Despojaron otros de plumas los pechos y espaldas de cien aves distintas que en varios colores bañadas pusieron, sujetos con liga, en torno a sus cuerpos; adornaron a su cráneo con alas de pájaro macho, colgando del pelo peinado múltiples cintas, y aun otros atuendos llevaban, feroces, horribles de aspecto y minaces de rostro, en sus miembros desnudos.

(Libro I, v. 300-340)⁷

Más adelante, al contar la guerra de los «Ilhéus» (Anchieta, 1958: 113), Anchieta llega a describir la manera indígena de pelearse cuerpo a cuerpo dentro del agua; la facilidad que tenían los indígenas para moverse en el agua es comentario bastante frecuente en los cronistas, pero ninguno lo hizo con tal exactitud:

Así, nuestros indios, en plena mar, a brazas con las olas, vibran golpes terribles: a unos despedazan, a otros ya semimuertos tíanles, enlazándoles los largos cabellos con la mano izquierda, mientras con la derecha cortan las olas y victoriosos arrastran hasta las playas la presa, y deponen a los pies del jefe los cuerpos de sus enemigos y despedazando a los semivivos los cráneos con rijos tacapes.

(Libro II, v. 1558-1564)

⁷ Traducción de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez, en GONZÁLEZ LUIS (1988: 415-417).

En los versos siguientes (Anchieta, 1958: 113) podemos observar que Anchieta hace una valoración positiva de la *violencia* del indígena, que aparece entonces como una *virtud*: «audacia furiosa», «temibles» y «valientes» fueron algunos de los términos utilizados por Anchieta al referirse a los indios; parece ser que hay, por parte del autor, una intención de valorar su aspecto guerrero:

Cuidaros todos cuantos no experimentasteis la fuerza
de estos brasiles y los juzgais cobardes de alma y débiles de cuerpo,
y despreciáis como un juguete sus rústicas armas.
Mirad qué audacia furiosa puede caberles en el pecho,
que rígido conjunto de músculos los brazos y las piernas:
¡cuan temibles son los que tan veloces cortan las aguas
y tan valientes se arrojan nadando al mar agitado
y tan feroces descargan golpes en medio de las olas,
como otros en tierra firme, cuando hieren de muerte!

(Libro II, v.1565-1573)⁸

Todavía en la batalla de los «Ilhéus», Anchieta (1958: 117) describe con precisión etnográfica las armas —inclusive la manera de llevarlas— y los adornos:

Todos fuertemente armados: llevan las saetas en la izquierda
y sostienen los arcos curvos que penden de los hombros.
En la derecha empuña el tacape, trabajado con arte y pulido,
ornado alrededor con plumas de aves variadas:
con él los antropófagos rompen la cabeza a los cautivos.
Todos ellos vienen pintados de variado plumaje
que en parte se fija al peinado de largos cabellos;
parte, al modo de pulseras, ciñe los miembros robustos;
parte, en forma de corona, con gran arte dispuesta,
les circunda la cabeza. Entremézclanse a las blancas
las plumas amarillas, a las bermejas las verdes y todo el conjunto

⁸ Sobre la imagen guerrera del indígena americano, véanse los artículos de Beatriz Vitar, Héctor Sainz Ollero y Carlos Lázaro, en Fermín del Pino y Carlos Lázaro (coord.), «Visión de los otros y visión de sí mismos entre Europa y América», CSIC, Madrid, 1995; en la misma obra, Juan Antonio Flores Martos observa la permanencia de esta imagen hasta nuestro siglo a través de las noticias periodísticas.

brilla por la variedad. Albos pedazos de mármol penden
de los labios perforados o verdes guijarros de vívido brillo.
(...)

Tal era el aspecto de la cohorte que serpentea el litoral.

(Libro II, v. 1635-1651)⁹

El próximo fragmento contiene la descripción de la estrategia del ataque indígena: primero, el combate a distancia con arco y flecha; después, el cuerpo a cuerpo (Anchieta, 1958: 117):

(...) Luego traban la lucha: gritos horrendos
llenar la vastedad del mar que cerca retumba.
Primero con dardos lanzados y rápidas saetas
combaten a distancia (...).

(...) Con furor atacan al enemigo ya débil,
de cerca, y le clavan la lanza.

(Libro II, v. 1656- 1664)

En los siguientes versos se describe la antropofagia de los tupinambas (Anchieta, 1958: 137). El episodio que se evoca es el de la muerte del obispo don Pero Fernandes Sardinha, ocurrida en 1556: habiendo conseguido sobrevivir a un naufragio, él y los demás naufragos son rescatados por los indios caetés, que los aprisionan y los sacrifican en un ritual antropofágico. En respuesta a estas muertes, Mem de Sá organiza la guerra contra los caetés en 1559:

Próximas están ya las playas de la bárbara tierra
donde el indio fiero habita, en inaccesibles selvas
y chozas oscuras que rezuman densa humareda.
Entre cantos continuos el bárbaro cuece sus vinos

⁹ Véase el comentario a este fragmento hecho por Luis de MATOS (1991: 500-501); curiosamente, Frank LESTRINGANT (1988: 34), al ocuparse en demostrar el enfrentamiento entre católicos y protestantes —concretado en la batalla contra los franceses relatada también en el poema—, concluye: «El elemento humano aparece al fin y al cabo de manera secundaria en la prueba de fuerza decisiva en la que se confrontan directamente los dos principales antagonistas, (...) sin que una demostración militar se requiera. (...) En este último acto de la batalla, las armas no intervienen», sino que es el poder divino quien decide la victoria. Véase también el artículo de Claude-Henri Frèches, «La vision de les indiens dans le *De gestis Mendi de Saa*», en *Humanistica Lovaniensia*, 23 (1974), 228-243.

sobre grandes hogueras y llena de aullidos el espacio.
 Allí la tierra está siempre empapada en la sangre
 de los pobres prisioneros, a quienes los malvados aplastan
 las cabezas con crueldad. Penden de los techos oscuros
 carnes humanas, asadas al humo de las brasas,
 mientras que los cráneos limpios de cabellos y los huesos
 descarnados se colocan a la entrada de las puertas.

(Libro III, v. 2153-2164)

Hay en este fragmento muchos datos etnográficos:

- 1) La gran cantidad de humo dentro de las chozas¹⁰.
- 2) La preparación del vino, sin el cual no se realizaban los sacrificios rituales¹¹.
- 3) El golpe mortal, que se daba en la cabeza del enemigo.
- 4) Las carnes (ahumadas para su conservación) y huesos que se guardaban en las chozas (las carnes, «colgadas del techo»; los huesos, «a la entrada de la puerta»)¹².

Pero, además de la simple descripción, ¿Anchieta es capaz de *interpretar* el canibalismo tupinamba? En el libro II (v. 1096-1100, 1127-1130), al referirse a las nuevas leyes creadas por Mem de Sá prohibiendo el canibalismo, nos dice:

Así, se expulsó la pasión de comer carne humana,
 la sed de sangre abandonó las fauces sedientas,
 y la raíz primera y causa de todos los males,
 la obsesión de matar a los enemigos y tomarles los nombres,
 para gloria y triunfo del vencedor, fue desterrada.

(...)

¡Espectáculo horrible! Allí se cantaban los hechos antiguos
 y las maldades criminales de sus antepasados,
 y de nuevo surgía el ardor de guerra y de sangre,
 y hervía la pasión de despedazar cuerpos humanos.

La *venganza* por la muerte de los antepasados como motor del canibalismo parece ser comprendida por Anchieta; el *cambio de nombre*, que confería prestigio al ejecutor del sacrificio, es también mencionado; el significado ritual del canibalismo como medio de

¹⁰ Véase FERNANDES (1989: 65).

¹¹ Véase FERNANDES (1989: 80-81).

¹² Véase MÉTREAUX (1973: 55-56).

identidad colectiva a través del recuerdo —memoria— de los hechos pasados está claro en los últimos versos citados («se cantaban los hechos antiguos y las maldades de sus antepasados»).

Contradictoriamente a estos «aciertos» de Anchieta al interpretar la antropofagia tupinamba, hay un momento en que el autor distorsiona o mal interpreta el tan característico *buen tratamiento dado al prisionero antes de su ejecución*¹³. Se trata otra vez del episodio de la captura del obispo Sardinha (libro II, v. 2193-2205). Parece poco probable la hipótesis de que Anchieta desconociera esta típica actitud del indio hacia sus prisioneros: hay referencias a ella en cartas muy tempranas de otros jesuitas (una del padre Manuel da Nóbrega, de 1549; otra de Pero Correia, de 1551); en la misma obra de Hans Staden, cuya primera edición es de 1557, se comenta el tratamiento dado al prisionero. Me parece más lógico suponer que hubo una intención de Anchieta en su aparente equívoco: sin duda, convenía distinguir al enemigo atribuyéndole un carácter más malicioso a través de expresiones como «fingida amistad», «ocas traidoras» y «engañar a los que nada de mal sospechaban», pues así se justificaba la ley de esclavitud promulgada contra la tribu caeté¹⁴:

Mal desembarcados, con los cuerpos húmedos de agua salada
para luego el gentío malvado salirles al encuentro:
trae en el pecho feroz el ardíd preparado,
y da pruebas de fingida amistad; acoge los cansados
y necesitados náufragos y los conduce a las chozas traidoras.
Les pone alimento, enciende hogueras para calentarles
los cuerpos helados y los miembros que tiritan de frío.
A que excesos nos obliga los corazones de los salvajes,
¡oh execrada hambre de carne humana! Apresurada,
prepara arcos y flechas, aconseja las hoces curvadas
y las macanas pintadas, mientras que otros, con voces amigas
y la mesa puesta, engañan a los que ningún mal sospechaban.

3. LA IMAGEN DEL INDÍGENA GUERRERO

Muchas y detalladas descripciones de la guerra y de la antropofagia y algunas *manipulaciones* (como en el caso del «buen trata-

¹³ Estas y demás características del canibalismo tupinamba fueron estudiadas en el capítulo «Los tupinambas» de este trabajo.

¹⁴ Véase el apartado 3.6 del capítulo «La cuestión indigenista».

miento dado al prisionero» convertido en «simulación y fingimiento») parecen ser la tónica del poema. La imagen del indio que resulta de esta fórmula (aunque oscile entre una «imagen positiva» y otra «negativa») es la del *guerrero feroz, valiente, salvaje, lleno de coraje*. Desde luego, se trata de una imagen muy distante de la que hemos visto en la mayoría de sus cartas.

Las detalladas descripciones de tipo etnográfico que hace de las batallas, armamentos y adornos contribuyen a esta exaltación del carácter guerrero del indígena. Por un lado, esta riqueza de detalles bélicos se puede explicar por el mismo carácter del texto (el estilo épico que exige tal contenido); por otro, consideramos que se trata de una estrategia del autor, lo que nos remite otra vez a la cuestión de sus *intenciones*, de los *objetivos del texto*, del *público al cual se dirige*: al valorar el enemigo, se hacía más grandiosa la victoria de Mem de Sá, que era no solamente el protagonista sino que también la persona a quien Anchieta dedicó el poema. Por otro lado, la caracterización de los indígenas como *fieros, salvajes, antropófagos*, etc., justificaba la acción guerrera movida contra ellos por Mem de Sá. El argumento del poema refuerza, así, la teoría de la *guerra justa* que hemos estudiado en la primera parte de este trabajo (capítulo 3, «La cuestión indigenista»). Vemos, así, la profunda articulación de esta pieza literaria con los preceptos teológicos y jurídicos de su tiempo.

4. VALOR ETNOGRÁFICO DEL POEMA

La tardía divulgación del poema *De Gestis Mendi de Saa* y las dudas acerca de su autoría pueden justificar que el mismo no haya sido utilizado en los estudios realizados por Alfred Métraux (1928; 1948; 1950; 1973), Florestan Fernandes (1970; 1975; 1989) y Herbert Baldus (1965). Este *desprecio* por parte de los antropólogos hacia el poema tuvo sus consecuencias en la misma opinión que manifestaron acerca del valor antropológico —respecto a la guerra y a la antropofagia— de la obra de Anchieta.

Como hemos visto en el capítulo sobre «Los tupinambas», Alfred Métraux y Florestan Fernandes son los clásicos autores dedicados a la etnohistoria brasileña; sin embargo, hicieron sus estudios basados en todos los cronistas de la época (siglos XVI-XVII) sin hacer —o haciendo apenas eventualmente— reflexiones específicas sobre

alguno de los autores. El artículo de Herbert Baldus (1965) representa, así, uno de los raros intentos de valoración del conjunto de la obra de José de Anchieta en sus aspectos antropológicos. Baldus —que no menciona el poema— la reconoce como una de las de «mayor importancia para el conocimiento de los indios de Brasil»; también considera que su obra literaria —poemas en lengua tupí y autos de teatro— es «un aspecto de su producción intelectual que le distingue tanto de los demás quinientistas como de los misioneros»; ahora bien, observa el carácter limitado de su capacidad de observación, pues «la preocupación por los asuntos vinculados a la catequesis desviaba la atención de Anchieta», haciendo que «no analizase en detalle las creencias y prácticas condenables, por cuanto era su pretensión abolirlas».

Baldus observó la «casi ausencia» del nombre de Anchieta en los estudios de Métraux. Tampoco Florestan Fernandes (1970: 25) utilizó el poema en sus estudios sobre la guerra entre los tupinambas, lamentando que

los observadores quinientistas y seiscentistas, que describieron el equipamiento guerrero de los tupinambas, no mencionan, por lo menos de la forma que sería deseable desde el punto de vista sociológico, aspectos importantísimos del mismo: inclusive los que dicen respecto al modo manual de aplicación de las armas¹⁵.

Está claro que el poema *De Gestis Mendi de Saa* hubiera constituido una importante contribución al estudio de Fernandes. Y si Baldus hubiera considerado este texto como obra de Anchieta, no hubiera dicho que su atención se limitaba a los aspectos evangélicos

¹⁵ También en su artículo «Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas», cuya primera publicación es de 1958, el autor dice: «Ainda é possível manter as mesmas distinções referidas acima, com relação ao valor etnográfico das fontes: a) um grupo de autores fundamentais, para o conhecimento da guerra na sociedade tupinambá (Staden, Thevet, Léry, Gabriel Soares, Evreux, Abbeville, Gandavo, Cardim); b) um segundo grupo de autores, cuja contribuição é menos rica, embora apreciável (Anchieta, Brandão, Knivet, Vasconcellos); c) um terceiro grupo de autores cuja contribuição é relativamente pobre (...). A relação entre o número de tópicos gerais e o montante dos aspectos descritos permite considerar Gabriel Soares e Cardim como os dois cronistas mais perspicazes, depois de Staden, na observação e na descrição, em profundidade, do sistema guerreiro da sociedade tupinambá (...).» FERNANDES (1975: 212).

en los contactos con el indígena; como hemos visto, el poema está lleno de descripciones etnográficas de la cultura guerrera de los *tupinambas*. Así, pues, no podemos considerar a Anchieta —como lo hizo Baldus— un autor de limitada capacidad de observación. El contenido etnográfico del poema que hemos tratado de analizar da pruebas de lo contrario: se trata, sin duda, de un autor bastante versátil. Su versatilidad se hace todavía más evidente en su obra teatral, que trataremos de analizar a continuación.

CAPÍTULO 5

LA OBRA TEATRAL «EN LA FIESTA DE SAN LORENZO»

1. INTRODUCCIÓN AL TEATRO JESUÍTICO

Es innegablemente reconocida la importancia de la Compañía de Jesús en la introducción del teatro en las colonias de América. Aunque existan referencias a representaciones teatrales anteriores a la llegada de los jesuitas, fue a partir de la segunda mitad del siglo XVI que los padres de la Compañía llevaron a cabo un esfuerzo sistemático para la realización del género teatral, inclusive con la intención de sustituir las manifestaciones de un teatro profano¹.

Walter Rela (1988: 111-123) diferencia tres modalidades dentro del teatro jesuítico, revelando la gran vitalidad alcanzada por aquellas representaciones desde sus principios: la de las ciudades, la de los colegios y la de los pueblos de indios.

El teatro realizado en las ciudades coloniales se destinaba a un público bastante heterogéneo: colonos, «mamelucos» (mestizos) e indígenas cristianizados. El escenario solía ser los pórticos de las iglesias o palcos, armados expresamente para la representación. Eran los montajes más dinámicos, en los cuales

muchas veces participaba el público, que después del acto central en la plaza pública se mezclaba con los actores y acompañaba la tradicional procesión, que tenía como característica la aparatosidad del diálogo entre actores durante el trayecto, como continuación del central, en escenario fijo (Rela, 1988: 116).

Dentro de esta modalidad, la obra que más se destaca es el *Auto de la predicación universal*, de José de Anchieta, estrenado en São

¹ Affonso RUY (1959: 16) comentó que «Serafim Leite, el mayor cronista moderno de la Compañía de Jesús, aseguró la existencia de representaciones anteriores al teatro jesuítico, basando su opinión en la comunicación hecha por Nóbrega a José de Anchieta, (...) mandando escribir el *Auto da Pregação Universal* con la finalidad de "sustituir algunos abusos que se hacían con los autos en las iglesias"».

Paulo el 25 de diciembre de 1561; posteriormente, fue representado también en las ciudades de San Vicente y Río de Janeiro, entre otras. No nos interesa aquí entrar en detalles de todas las obras, sean de Anchieta como de otros jesuitas, dentro de esta modalidad urbana del teatro jesuítico: ellas están listadas y resumidas en los trabajos de Relá (1988: 116-120) y José María Fornell Lombardo (en González Luis, 1988: 191-197).

El teatro realizado en los colegios de los jesuitas era el más distanciado de la realidad indígena: su representación era siempre de obras clásicas o renacentistas, y las tragedias y comedias deberían hacerse obligatoriamente en latín. Sus finalidades básicas eran la práctica del latín entre los estudiantes de Humanidades, las celebraciones de comienzo o fin de curso y los honores especiales, particularmente por ocasión de las visitas de autoridades civiles, eclesiásticas o militares. Fue, por tanto, la modalidad menos innovadora, puesto que desde el punto de vista formal se mantuvo la tradición del teatro realizado en la Universidad de Évora, en el Colegio de Artes de Coimbra, de Lisboa y de Braga.

La modalidad del teatro realizado en los pueblos de indios es la que más nos interesa: es el teatro esencialmente catequístico, puesto que estaba destinado a un público primordialmente indígena. En él se manifiesta la capacidad de los jesuitas para dirigir su mensaje evangelizador de una manera eficaz a un público culturalmente muy distante de la mentalidad europea. La obra teatral de Anchieta será aquí considerada como un caso paradigmático de dicha eficacia.

2. CARACTERÍSTICAS DEL TEATRO DE ANCHIETA

José de Anchieta no escribió solamente teatro de finalidad catequística. Especialmente la última obra, escrita en las vísperas de su muerte (mayo de 1597), toda en lengua castellana, es marcada por el carácter personal y autobiográfico². Massaud Moisés hizo un

² Según Fornell Lombardo, este auto «tiene el mérito singular de haber sido redactado en los últimos días de su vida, con mano temblorosa, como lo refleja el autógrafo, sin retoques, revelándonos los sentimientos más íntimos de su personalidad. (...) Los personajes son elementales como en el *Auto da Visitação* de Gil Vicente: en el acto primero, santa Isabel y un romero castellano. No hace falta decir

interesante análisis de este doble carácter de la obra de Anchieta —catequística o intimista—, valorando especialmente el público al cual se destinaban los distintos textos, procedimiento que venimos adoptando también en nuestro análisis:

«(...) en verdad, que la poesía ³ de Anchieta presenta dos consideraciones fundamentales, según el contenido y el público a quien iba destinado. De un lado, los de intención catequística, pedagógica y ecuménica; de otro, los de naturaleza personal y confesional. Luego, los poemas en castellano pertenecen al segundo tipo (...). De hecho, no debe extrañar: el jesuita procura expresar en su lengua materna sus inquietudes, evidentemente de orden religiosa (...). En cuanto a la poesía en tupí, de funciones programáticas, en las que la doctrina moral y religiosa prevalece sobre la emoción estética e individual, con la que el sacerdote poeta pretende simplemente iniciar a los indígenas en los dogmas católicos»⁴.

Es sabido que el teatro de Anchieta, en varios aspectos, presenta evidencias de la tradición del teatro europeo del siglo XVI, notadamente de Gil Vicente (González Luis, 1988: 187; Relá, 1988: 124)⁵. Es también conocido que los jesuitas pronto se dieron cuenta de que los indios estimaban la música, la danza, el canto y las fiestas de ritos y espectáculos, y fue el teatro el medio más eficaz para el aprovechamiento de tales gustos indígenas. Nuestra propuesta es la de hacer aquí un estudio más sistemático de este aprovechamiento a través del análisis del auto «En la fiesta de San Lorenzo», de José de Anchieta.

La primera edición completa del teatro de Anchieta fue la de 1954 (Anchieta, 1989), elaborada por la tupinóloga brasileña María de Lourdes de Paula Martins con ocasión del cuarto centenario de la ciudad de São Paulo —cuando varias publicaciones sobre Anchieta y los jesuitas en general fueron llevadas a cabo—. Sin embargo, es la última edición del teatro de Anchieta, hecha por el padre Armando

que el romero es cualquier cofrade de la Misericordia [cofradía que le encargó la redacción del auto] (...). Y que Anchieta se considera, ahora especialmente, un sencillo romero castellano» (en GONZÁLEZ LUIS [org.], 1988: 199-200).

³ En la obra poética están incluidos los autos de teatro, puesto que los escribió en verso.

⁴ Citado en RELÁ (1988: 35).

⁵ Véase el interesante panorama crítico de la bibliografía dedicada al teatro de Anchieta trazado por Armando Cardoso en la introducción de ANCHIETA (1977).

Cardoso (Anchieta, 1977), aquella considerada por la crítica actual como la edición definitiva (Fornell Lombardo, en González Luis, 1988: 190).

Ahora bien, de los fragmentos del auto escritos en tupí que citaremos en este análisis, utilizaremos la traducción establecida por M. de L. de Paula Martins, puesto que la de Cardoso es más elaborada literariamente, queriendo «versificar a la manera de Anchieta» (Anchieta, 1977: 15). La de Martins se aproxima más al estilo de lenguaje de los indígenas de Brasil, observado por Anchieta en una de sus cartas (Anchieta, 1988: 115-116):

(...) los Brasileños no suelen andarse con rodeo alguno de palabras para explicar las cosas; así, la palabra «mientes» [del verbo «mentir»] y otras de este talante son dichas sin ofensa alguna; asimismo, pronuncian claramente sin ninguna vejación las palabras que significan los órganos secretos de uno y otro sexo, la cohabitación y otras de la misma naturaleza.

Es decir, que en el teatro de Anchieta podemos ver que el autor se aproxima a los indígenas no solamente a través del uso de la lengua tupí, sino también a través del mismo lenguaje, de la manera de decir las cosas. Esta capacidad de adaptación a la cultura indígena por parte de Anchieta fue comentada por Fornell Lombardo:

A las pocas semanas de llegar dominaba la lengua indígena. Y con la lengua, las costumbres y la mentalidad. Anchieta, con la facilidad del hombre canario para adaptarse a otras culturas, parecía un indígena brasileño. Psicólogo nato, conocía también profundamente el alma de los colonos portugueses o castellanos. Capaz, como buen humanista, de adaptarse a este doble hombre primitivo, creó el teatro justo que necesitaba aquel momento el Brasil (González Luis, 1988: 187).

3. «EN LA FIESTA DE SAN LORENZO»

Igual que en el caso del poema épico que hemos analizado en el capítulo anterior, esta obra también provocó debates sobre su autoría: Serafim Leite la atribuía a otro jesuita, padre Manuel do Couto, opinión contestada por Armando Cardoso:

También la atribución de parte del *Auto de San Lorenzo* al mismo Manuel do Couto es forzada, pues el Auto, en su parte central, es un autógrafa de Anchieta y al mismo tiempo una adaptación a la aldea de San Lo-

renzo de la *Predicación Universal* o *Noche de Natal*, primera pieza de Anchieta, cuyo diálogo en tupí es casi igual en uno que en otro.

La autoría fue confirmada por Fornell Lombardo (en González Luís, 1988: 191):

Por razones de crítica externa resulta evidente la autenticidad del teatro anchietano, es decir, de las doce piezas que han llegado hasta nosotros a través del manuscrito que se conserva en Roma. (...) La crítica interna de los doce autos confirma plenamente estas afirmaciones. Comparándoles entre sí y con las restantes obras indiscutibles de Anchieta, se advierte una perfecta coherencia de fondo y notables coincidencias en las formas expresivas.

El auto «En la fiesta de San Lorenzo» fue estrenado el 10 de agosto de 1587 en el pueblo de San Lorenzo, en Río de Janeiro, teniendo como escenario la entrada de la aldea y el atrio de la capilla de San Lorenzo. Su temática es hagiográfica, típica del teatro jesuítico, sobre los patronos de las aldeas y ciudades. Es una obra trilingüe —portugués, castellano y tupí— y es el registro más largo en lengua tupí practicada en el siglo XVI con el cual contamos hoy día. Su texto manuscrito, así como las demás once piezas dramáticas de Anchieta, se conservan en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús⁶.

La estructura y el contenido del auto pueden ser así resumidos:

1) *Personajes:*

Guaixará: jefe de los diablos.

Aimbirê y Saravaia: criados del diablo.

Tataurana, Urubu, Jaguaruçu, Caborê: compañeros del diablo.

Vieja indígena.

Decio, emperador romano.

Valeriano, su colega.

San Sebastián, patrono de Río de Janeiro.

San Lorenzo, patrono del pueblo.

Ángel de la Guardia del pueblo.

⁶ Ms. ARSI, Opp. NN. 24.

Cautivos que acompañan el diablo.
Niños que danzan y cantan.

2) *Argumento:*

Después de la escena del martirio de San Lorenzo, Guaixará llama a Aimbirê y Saravaia para que le ayuden a pervertir la aldea. San Lorenzo la defiende, San Sebastián los arriesta. Un ángel manda a los diablos que ahoguen a Decio y Valeriano, autores del martirio de San Lorenzo. Los cuatro compañeros vienen en auxilio de los diablos en su tarea de castigo a los emperadores romanos. Los emperadores recuerdan sus hazañas, mientras se aproxima Aimbirê: el calor que de él se desprende abrasa a los emperadores, que suplican la muerte. El Ángel, el Amor y el Temor de Dios aconsejan caridad, constrictión y confianza en San Lorenzo. Entierro del Santo. Niños indígenas cantan, tocan y danzan.

3) *Estructura:*

Acto 1.º: Escena del martirio de San Lorenzo. Cantan (lengua: castellano).

Acto 2.º: Diálogo entre diablos y santos. Lucha. Los diablos son vencidos y aprisionados. Canción que encierra el acto (lengua: tupí).

Acto 3.º: La escena se pasa delante del cuerpo de San Lorenzo. Los diablos atacan los emperadores, que son muertos (lengua: tupí y castellano).

Acto 4.º: Entierro de San Lorenzo. Discursos catequísticos (lengua: portugués y castellano).

Acto 5.º: Danza de los niños indígenas.

4. GUERRA Y ANTROPOFAGIA EN UN AUTO CATEQUÉTICO

El análisis del tratamiento dado por Anchieta a los temas de la guerra y de la antropofagia en su auto de teatro implica una lectura específica para este género literario destinado a un público indígena: es fundamental un profundo conocimiento previo de aquella

cultura puesto que, al escribir para un auditorio tupí, Anchieta pudo hablar de sus costumbres de una manera, digamos, implícita o sin la necesidad de explicarlas. Al contrario, en sus cartas enviadas a Europa, que ya hemos estudiado, resultaba mucho más fácil identificar la información sobre los indios: ésta aparecía enunciada a un lector que probablemente nunca había estado en Brasil y desconocía la cultura indígena; entonces la intención de Anchieta era justamente la de introducir a su lector en aquella cultura. Si comparamos los fragmentos de una carta y de un auto de teatro, comprobaremos el fenómeno antes mencionado:

1) Carta - Relatando al padre general Diego Laynez la muerte de un indio en ritual antropofágico, escribe Anchieta:

(...) sacáronle al terrero estando presente una gran multitud, atado por la cinta con cuerdas luengas, las quales tienen muchos de una parte y d'otra, todo lo demás suelto. Llegase el que lo avía de matar, usando primero de sus ceremonias y ritos; dízele la solemne palabra: «¡morirás!»⁷.

2) Teatro - El diablo Saravaia dice a sus compañeros, preparando la muerte de los emperadores romanos en un ritual antropofágico:

Comerán también los que se queden en nuestras casas. Convidaremos a todos ellos.

¡Tataurana, trae tu *muçurana*!

¡Urubu, Jaguaruçu, traed también la *ingapema*!

¡Caborê, ven corriendo a comer a los enemigos! (Anchieta, 1989: 723-724).

Como se observa, al contrario del carácter descriptivo y explicativo de la carta, ahora, por ejemplo, se menciona la «muçurana» sin siquiera explicar que es la «cuerda» con la cual se ata al enemigo, víctima del sacrificio: información innecesaria para un público indígena. Éste es apenas un ejemplo de sucesivas situaciones análogas e incluso más sutiles que ocurren todo el tiempo en el auto, obligándonos a leerlo «con lupa» para percibir las muchas referencias a la cultura indígena brasileña presentes en él.

Teniendo en cuenta este importante cuidado para detectar los

⁷ San Vicente, 1 de junio de 1560 (*Mon. Bras.*, 1958, III: 261-262).

elementos indígenas en el teatro de Anchieta, podemos establecer que el análisis que realizaremos sobre ellos se organiza en los siguientes tópicos: estructura y personajes. En ambos hay una conexión, más o menos explícita, entre el texto de Anchieta y los temas que nos interesan: guerra y canibalismo.

1) Estructura: Armando Cardoso analizó la estructura de los autos de Anchieta —secuencia y contenido de los actos que los componen—, concluyendo estar éstos inspirados en el ceremonial indígena de recepción a un visitante. Este ritual indígena se componía de las siguientes secuencias: el encuentro y saludo lejos del pueblo; el desfile hacia el pueblo en la nueva ruta, preparada especialmente para la ocasión; el diálogo en la «taba» y consejo de los jefes, cuando se evaluaba el visitante: caso fuese considerado un enemigo, su destino era ser sacrificado en ritual antropofágico⁸; discurso de los jefes sobre el visitante a los demás miembros del pueblo y fiesta de despedida con danza, música y cantos.

Algunos de los textos del teatro anchietano fueron escritos para ser representados justamente en ocasiones en las cuales el pueblo de indios recibía una visita importante: es el caso, por ejemplo, del «Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao Padre Provincial Marçal Beliarte», en el cual la analogía entre la estructura del texto y la del ceremonial indígena es bastante evidente. Ahora bien, en obras cuya temática no es el recibimiento, la estructura de aquel ceremonial también se reproduce:

Nótase en sus piezas que antes del diálogo hay casi siempre una saudación o representación del asunto, recitado o bien cantado por uno o más actores. (...) La despedida o acto 4.º es la conclusión moral de los sermones del Temor y del Amor de Dios, que aparecen en los autos mayores y corresponden a la predicación del jefe indio recorriendo la aldea de madrugada en elogios al buen visitante (Anchieta, 1977: 52-53).

Fue una importante contribución de Cardoso al análisis del teatro de Anchieta, pues recobró el sentido de la estructura de los autos que algunos críticos anteriores juzgaban desconexos.

2) Personajes: el texto es rico en referencias a episodios y per-

⁸ Otra vez volvemos al tema del buen tratamiento dado al prisionero antes de su ejecución, mencionado también por nosotros en el análisis del poema *De gestis Mendi de Saa* en el capítulo anterior.

sonajes históricos. El nombre de Guaixará, por ejemplo, corresponde al de un importante jefe tamoio que había luchado, aliado a los franceses, contra los portugueses. Todos los demás personajes de diablos tienen también sus nombres indígenas, y también el de Aimbirê corresponde al de otro jefe tamoio. La misma existencia de tales personajes ejemplifica la adaptación de la obra a la cultura local, es decir, específica de Río de Janeiro, donde se encontraba la aldea de San Lorenzo y tuvieron lugar los mencionados conflictos entre tamoios, franceses y portugueses. Ahí vemos el cuidado que tiene el autor para que su mensaje llegue de una manera efectiva al público utilizando nombres que tengan resonancia en este auditorio.

La vieja indígena es otro personaje muy curioso, quizá el mejor ejemplo de la fusión de dos tradiciones culturales, europea y brasileña, en el texto de Anchieta. Vania Fróis observó que «las viejas indígenas aparecen asociadas al mal, como las alcoviteras del teatro vicentino»⁹. La escena de la vieja en el auto tiene un carácter sin duda gracioso: ella aparece para saludar al diablo pensando ser un visitante que llega a la aldea. Al darse cuenta de que es el diablo se aparta, le maldice y sale. También débese imaginar que fue un actor masculino el que hacía el papel de la vieja en el teatro jesuítico, lo que daría todavía más gracia a la corta aparición del personaje.

Ahora bien, las referencias a las viejas indígenas son una constante en los textos jesuíticos, y no sólo en el teatro, sino también las cartas —y desde las más tempranas— suelen transmitir una imagen negativa de ellas, identificando el importante papel que ejercen dentro de la propia sociedad indígena, principalmente su actuante participación en los rituales antropofágicos (tanto en los preparativos —fabricación del cauim y ollas— como en la ejecución misma de la antropofagia —las que más proferían insultos a la víctima, y demostraban más gusto al ingerir la carne)¹⁰.

⁹ Vania Fróis, Comunicación presentada en el Congreso Internacional «Misionação Portuguesa e Encontro de Culturas», Lisboa, 1992 (en prensa).

¹⁰ «El más tiempo gasto en reprimir este vicio [antropofagia]. La respuesta que algunos me dan es que no comen sino las viejas. (...) Ví seis o siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor da panella y atizando la oguera, que parecían demonios en el infierno». Carta de João de Azpilcueta, Baía, 28 de marzo de 1550, en *Mon. Bras.* (1956, I: 182-183); «A estas [viejas] trabalha o Irmão [Antonio Rodrigues] polas ter mais benévolas porque as Aldeias regem-se

Observamos que la imagen de la vieja indígena en el teatro de Anchieta coincide con las descripciones de las cartas: «¡No beberás hoy de lo que yo mastiqué!» (v. 79-80), dice la vieja al demonio, en clara alusión al vino (cauim) preparado por ella; «Ellas [las viejas] son malas de hecho. Exorcizando, industriando los hombres, ellos abandonaron las leyes de Dios, estimando a mí solamente» (v. 126-130), dice un demonio al otro, evidenciando las prácticas de magia ejercidas por las viejas y su poder de influencia sobre el resto de la comunidad; «las viejas injuriánse, ódiánse, no cesan de maldecir» (v. 406-408), comentario de Guaixará que confirma la información de las cartas sobre los insultos verbales proferidos por las viejas.

Consideramos, por tanto, que la presencia del personaje de la vieja en el teatro de Anchieta se explica no solamente como una herencia de la tradición del teatro vicentino: ella constituye una de las evidencias de la capacidad de observación de la realidad presente —la sociedad indígena— por José de Anchieta, confirmando a su obra teatral una innegable calidad etnográfica.

5. LA IMAGEN DEL INDÍGENA DEMONIO Y VERDUGO: LA ANTROPOFAGIA COMO INSTRUMENTO DE LA JUSTICIA DIVINA

Hemos visto el empleo de nombres indígenas a los demonios asociados a personajes históricos que fueron aliados de los franceses. Ahora bien, no solamente por ser enemigos políticos es que aquellos personajes representan la encarnación del diablo, sino que su papel en la obra es también el de pervertidores del pueblo, intentando que los indígenas vuelvan a algunas de sus viejas costumbres y se aparten del cristianismo. En esta alegórica batalla entre el bien y el mal vence el primero, personificado principalmente en San Lorenzo y en el Ángel de la Guardia del pueblo.

La asociación del indígena con *el mal* a través del personaje del

cá polas velhas feiticeiras e com ellas se toma o conselho da guerra (...). ¿Carta de Antonio Blazquez? [Baía, 1 de enero de 1557], *Mon. Bras.*, 1957, II: 352); «(...) tenían ellos determinado en consejo que el primero christiano que tomassen lo entregassen a las viejas, que son las mayores carniceras, y ellas lo matassen a su voluntad a estocadas y pancadas de palos agudos (...). Carta de José de Anchieta, São Vicente, 8 de enero de 1565, en *Mon. Bras.* (1960, IV: 131).

diablo fue vista muchas veces como la evidencia máxima de la incompreensión jesuítica hacia el indígena brasileño y llevó a algunos autores a considerar la obra de Anchieta extremadamente negativa para con la sociedad indígena (Neves, 1978). Sin embargo, el tema de la presencia de los demonios en el teatro catequístico es bastante complejo y exige un análisis más profundo que una simple asociación de la cultura indígena con el mal y el pecado.

El jesuita Fernão Cardim, quien registró con detalle varias de las representaciones teatrales de las últimas décadas del siglo XVI, nos cuenta en una de sus crónicas acerca de un auto pastoril realizado en la aldea de Espírito Santo (Bahía), el 2 de julio de 1583, con motivo de la visita del padre visitador Cristovão de Gouveia:

Tampoco faltó un *Anhangá*, diablo que salía del monte; éste era el indio Ambrosio Pires, que fue a Lisboa con el padre Rodrigo de Freitas. A esta figura le hacen los indios gran fiesta por causa de sus gestos y movimientos felinos, y en todas sus fiestas lo ponen, por ser el diablo celebrado por ellos (Rela, 1988: 113-114).

También monseñor Guilherme Schubert observó la importancia de los «espíritus malignos» en la cultura indígena y la consecuente aparición de ellos en los autos de Anchieta:

La vida de la selva con sus misterios, sus peligros, estimula al indio, aún hoy, más al miedo que a la veneración tranquila del Ser Supremo. Para ellos Tupã, creador del mundo, existe, pero vive tranquilo, algo distante, en su trono. Por el contrario, los espíritus malos están en todas partes, amenazan al hombre, y es necesario ofrecerles presentes para calmarlos, pacificarlos. Y Anchieta responde en el texto, en las imágenes, en los acontecimientos de sus Autos: si existen espíritus malignos, son los demonios. Se representan con trajes impresionantes, horripilantes, tienen nombres indígenas, de jefes de tribus enemigas (...). Los demonios (...) traen a sus víctimas amarradas con la cuerda usada para los sacrificios humanos, y hay referencia al canibalismo indio.

Otros estudiosos han visto en los personajes del diablo un tono bastante gracioso. Al enumerar los nombres de aquellos personajes en el auto «En la fiesta de San Lorenzo», Fornell Lombardo observa: «Nótese que estos nombres, como en las comedias de Plauto, tienen un significado jocoso» (González Luis, 1988: 192). Y Armando Cardoso (1977: 55) comentó:

No solamente en la forma se nota la influencia portuguesa. El diablo, a la manera de Gil Vicente, no es solamente malévol, es frecuentemente golfo, fanfarrón, malicioso.

Graciosos o perversos, el hecho es que ellos son vencidos por los santos, y con su derrota se encierra el acto segundo del auto «En la fiesta de San Lorenzo». Lo que es sorprendente es su regreso en el tercer acto, principalmente si consideramos la función de verdugos que van a desempeñar: el Ángel les va a encargar el castigo de los emperadores romanos.

Los demonios, aún en el acto segundo, al intentar pervertir al pueblo de indios ya cristianos, evocan frecuentemente la antropofagia en un tono apologético: ahí Anchieta está presentando claramente la antropofagia como un *pecado* que los demonios intentan estimular. Sin embargo, después de vencidos por el bien, al regresar en el tercer acto del auto los demonios harán otro uso del canibalismo; a través de él se castigará la tiranía de los emperadores romanos para con el mártir San Lorenzo. La antropofagia aparece, entonces, con todo su sentido indígena: la venganza contra el enemigo.¹¹ Éste es el diálogo entre los demonios:

SARAVAIA: ¿A quién vamos a comer?

AIMBIRÉ: A los que fueron enemigos de San Lorenzo.

SARAVAIA: ¿Aquellos repugnantes jefes? Hoy, con eso, cambiaré de nombre. ¡Serán muchos mis apellidos! ¡Muy bien! Sus entrañas serán mi porción.

AIMBIRÉ: Voy a morder su corazón.

SARAVAIA: Comerán también los que se queden en nuestras casas. Les convidaremos a todos.

¡Tataurana, trae tu *muçurana*!

¡Urubu, Jaguaruçu, traed también la *ingapema*!

¡Caborê, ven corriendo a comer a los enemigos!

TATAURANA: Aquí está mi *muçurana* gruesa. Yo le comeré sus brazos, Jaguaruçu el pescuezo, Urubu su calavera, Caborê sus piernas.

URUBU: Aquí estoy, voy a llevar sus tripas y bofes para mi vieja suegra. Vino también la olla, cocerán a mi vista.

JAGUARUÇU: Aquí está también la *ingapema* listada para quebrarles las cabezas. Comeremos sus sesos. Soy el *guará*, la *onça*. Soy *jaguarê* antropófago.

¹¹ Véase el capítulo «Los tupinambas» de este trabajo.

Las referencias a la cultura indígena son:

- 1) Los nombres propios de los personajes.
- 2) Los nombres de los objetos utilizados en el ritual antropofágico: *muçurana* —la cuerda con la que se ataba el enemigo— e *ingapema*, la porra con la cual le mataban con un golpe mortal en la cabeza.
- 3) El carácter ritual del canibalismo tupinamba, que cuenta con la participación de todos los miembros del pueblo («les convidaremos a todos»).
- 4) La especial participación de las viejas en el ritual antropofágico.
- 5) El cambio de nombre, que confería más *status* al autor del sacrificio¹².

Este pequeño fragmento —que en el original está en tupí— es una buena muestra de la cantidad de informaciones etnográficas que el auto de Anchieta contiene. Este diálogo entre los demonios nos cuenta, de una manera espontánea y familiar, varias características del ritual canibalístico. La obra teatral de Anchieta se presenta, así, como fuente de enorme riqueza para el estudio de la cultura indígena brasileña. Ya es hora de que también la antropología se dedique a un estudio exhaustivo de este género, hasta ahora relegado a los lingüistas tupinólogos o bien a los estudios puramente literarios.

También la osada utilización del canibalismo como medio de justicia divina resulta bastante inquietante. Dentro de la bibliografía sobre el teatro jesuítico brasileño, el único estudio que se detuvo con alguna atención a este aspecto fue el de Lemos Barbosa (1950). Creemos oportuno reproducir aquí sus observaciones:

Atropéllanse debajo de la pluma los mil comentarios que requiere la alusión a la muerte ritual y a la antropofagia en el teatro misional.

En otra representación tupí-portuguesa, en la llegada del provincial Marçal Beliarte a Guaraparim, las cosas alcanzan el auge y lo increíble: un indio, blandiendo el *tacape*, quiebra en escena la cabeza del propio diablo.

Con esto, pareceme que el esfuerzo de aprovechamiento de motivos

¹² Una buena descripción del ritual antropofágico donde se hace referencia a todos estos aspectos que he mencionado puede verse en el capítulo «La antropofagia ritual de los tupinambas», en MÉTRAUX (1973).

indígenas ultrapasa todas las expectativas. Es un tanteo inédito, y creo que sin imitación (...). En mi ignorancia, desconozco cosa semejante en toda la literatura universal.

¡Qué decir respecto al aspecto moral y catequístico de estos diablos, emisarios de la justicia divina, que beben cauim, quiebran cabezas, toman el nombre y sólo falta devorar sus víctimas en el palco! Nuestro espanto crece cuando sabemos que en Guaraparim el palco fue la Iglesia y el indio se decía enviado por la madre de Dios. En este sector los jesuitas no necesitan defenderse de la intolerancia para con las costumbres indígenas. (...) Ya me referí a los dos papeles contradictorios de los diablos, que en el principio todo hacen para pervertir los indígenas y combatir a Dios, pero que salen vencidos y al final se ponen al servicio de Dios y vencen los arrogantes emperadores romano-castellanos, tomándoles el cetro. En la humillación total del infierno, que remata el segundo acto, con los demonios maniatados y llorando, yo veo el símbolo del paganismo indígena curvado al Evangelio. En los indios-diablos, vestidos de ángel de luz y sentados en el trono de Decio y Valeriano (fin del tercer acto), yo entreveo el anhelo jesuítico del triunfo de la causa indígena sobre el neopaganismo colonial, eterna y amarga amenaza de los designios de la catequesis (Barbosa, 1950: 221-227).

El comentario de Armando Barbosa es bastante esclarecedor, pero todavía queda un largo trayecto en las investigaciones acerca de las interpretaciones europeas sobre el canibalismo tupí. José Anadón (1988: 153-154) también observó una «aprobación divina» de la antropofagia en algunas crónicas americanas. Un estudio sistemático de la «aceptación», por diferentes cronistas, de la antropofagia de los grupos indígenas de la América del Sur podrá conferir una nueva dimensión al estudio de los procesos de contactos interétnicos.

Concluyendo, somos contrarios a la interpretación que no ve, en el teatro de Anchieta, más que una alegórica batalla entre el bien y el mal, donde todo lo que es indígena es malo y todo lo europeo es bueno. Vemos en la secuencia de los actos análoga al ceremonial indígena, en el personaje de la vieja y en la osada utilización del canibalismo como medio de justicia divina, ejemplos de una actitud de Anchieta hacia la cultura indígena bastante más compleja y sutil. Solamente desde esta perspectiva seremos capaces de explorar al máximo las posibilidades de la obra teatral de Anchieta en cuanto fuente para: 1) la etnohistoria de los indígenas de Brasil; 2) la historia de la mentalidad jesuítica del siglo XVI; 3) la trascendencia del contacto entre las dos culturas.

CONCLUSIONES

Desde siempre me han interesado especialmente las investigaciones históricas que no sólo tratan de *contar algo*, sino que denotan cierta transparencia metodológica, dejando ver al autor que está por detrás de todo texto. Así, he procurado también que este estudio reflejara el camino que he tenido que recorrer, el diseño que he trazado hasta llegar al objeto mismo de esta investigación: la imagen del indígena en la obra de José de Anchieta.

El acercamiento a la sociedad tupinamba nos ha brindado los fundamentos necesarios para el análisis de las descripciones etnográficas del canibalismo y de la guerra indígena presentes en los textos de Anchieta.

El capítulo dedicado al proceso de la colonización brasileña nos ha servido para comparar la América portuguesa y la española; esta perspectiva comparativa acompañó el desarrollo de las demás partes de la investigación: hemos podido observar puntos de contacto entre estas «dos Américas» en el debate sobre la legislación indigenista, donde la experiencia peruana fue tomada como modelo susceptible de ser aplicado en Brasil. También valoramos la trayectoria de los jesuitas en la costa brasileña durante el siglo XVI como un caso de gran influencia en las futuras experiencias misionales, especialmente la de Paraguay.

Obviamente, el mismo Anchieta es un ejemplo concreto de la conexión entre Portugal, España y América: su vida se repartió entre Canarias, Coimbra y Brasil; en sus obras demostró el dominio de los respectivos idiomas —castellano, portugués y tupí, además del latín—. Se trata, sin duda, de un personaje que nos estimula a romper fronteras, ya sea por la trayectoria de su vida como por su producción intelectual: los diferentes géneros escritos por él nos han conducido a detenernos en el pensamiento lingüístico del siglo XVI, al análisis del proceso de elaboración de las cartas jesuíticas, así como también al estudio de la poesía épica y del teatro catequístico. Cada uno de estos géneros exigieron una metodología

propia y un estudio específico para cada caso, en los que consideramos las motivaciones de su escritura, el público al cual se destinaba y las circunstancias vividas por el autor al redactarlos.

A través del análisis de la imagen del indígena en la obra de José de Anchieta hemos podido detectar los mecanismos de construcción de los diferentes géneros en los cuales el autor escribió: en las cartas edificantes, evitando las descripciones de la antropofagia y de la guerra, la imagen del indígena en ellas reflejada es la del converso, dócil y receptivo a la catequesis; la excepción de la carta de 1565 se hizo comprensible a la luz de la circunstancia de su cautiverio.

En el poema épico, donde abundan las descripciones cuidadosamente detalladas de la cultura guerrera y del canibalismo tupinamba, la imagen resultante es la del indígena salvaje, fiero y guerrero. Este relato de la gesta de Mem de Sá, con las sucesivas campañas contra los indígenas rebeldes, revela el trasfondo del debate indigenista en que se elaboró: la idea de la *guerra justa*, aunque no se menciona explícitamente en todo el poema, es la que le da sentido.

El teatro catequístico parece ser el género más intrigante, tanto por el desafío que representa su lectura —puesto que resulta difícil interpretar un texto que iba dirigido a un público de indígenas— como por el sorprendente uso del canibalismo como instrumento de la justicia divina. Es una invitación a nuevos planteamientos acerca del contacto entre misioneros e indígenas, en el cual la tolerancia pudo presentarse en límites inusitados.

El valor etnográfico de la obra de Anchieta se hizo evidente a través del análisis realizado, que sacó a la luz una rica y variada cantidad de descripciones de la antropofagia y de la guerra tupinamba presentes en sus textos. Hemos logrado rescatar, así, el valor antropológico de la obra de José de Anchieta, poco apreciado hasta entonces por los estudiosos. Sus autos de teatro, casi siempre objeto de análisis tan sólo de literatos y filólogos, parecen ser la más fecunda fuente etnográfica.

Quizá la conclusión más importante sea la de que hay todavía un inmenso trabajo por hacer en pro de los estudios sobre el Brasil del siglo XVI. Hemos reunido aquí nuestros comentarios sobre las leyes indigenistas; sin embargo, es necesaria la publicación sistemática y conjunta de los documentos legales, así como de las cartas jesuíticas a partir del año 1568, cuando se interrumpió la publicación

de la *Monumenta Brasiliae*. Ellos son fuentes imprescindibles para la comprensión de este momento histórico en que los destinos de Portugal, España y sus dominios de ultramar estuvieron íntimamente unidos. En este sentido, nos ha parecido oportuno incluir, en los anejos, nuestra transcripción de algunos documentos y cartas inéditas que estarán, así, al alcance de más estudiosos del Brasil colonial.

BIBLIOGRAFÍA (*)

- ABREU, Capistrano de: *Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil*, 4.^a ed., Civilização Brasileira/Brasília, INL, Rio de Janeiro, 1975.
- *Capítulos de história colonial: 1500-1800*, 7.^a ed., Itatiaia-EdUSP, Belo Horizonte-São Paulo, 1988.
- ACOSTA, José de: *Obras del P. José de Acosta de la Compañía de Jesús*, (1588). Estudio preliminar y edición del padre Francisco Mateos, de la misma Compañía, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Madrid, 1954.
- ALBUQUERQUE, Luís de, y otros: *O confronto do olhar: o encontro dos povos na época dos descobrimentos portugueses; Portugal, África, Ásia, América*, Caminho, Lisboa, 1991.
- ALMEIDA, Guilherme de: *Na festa de São Lourenço: um auto de José de Anchieta*, Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, São Paulo, 1954.
- ANADÓN, José: *Historiografía literaria de América colonial*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1988.
- ANCHIETA, José de: *Arte da Gramática da língua mais usada na costa do Brasil* (1595), Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1933.
- *De gestis Mendi de Saa* (1563), original acompanhado de tradução vernácula pelo P. Armando Cardoso, SJ, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1958.
- *De gestis Mendi de Saa: poema epicum* (1563), en *Obras completas*, vol. I, original acompanhado de introdução, versão e notas pelo P. Armando Cardoso, SJ, Loyola, São Paulo, 1970.
- *Poemas eucarísticos e outros de eucaristia et aliis: poemata varia* (siglo XVI), en *Obras completas*, vol. II, originais latinos, acompanhados de tradução portuguesa, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso, SJ, Loyola, São Paulo, 1975.
- *Teatro de Anchieta* (siglo XVI), en *Obras completas*, vol. III, originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso SJ, Loyola, São Paulo, 1977.

(*) La fecha de elaboración o bien de la primera edición de obras de la historiografía colonial se indicará entre paréntesis.

- *Poema da bem-aventurada Virgem Maria, mãe de Deus* (siglo XVI), en *Obras completas*, vol. IV/I-II, originais latinos acompanhados de tradução em verso alexandrino, introdução e anotações ao texto pelo P. Armando Cardoso, SJ, Loyola-INL, São Paulo, 1980.
- *Lírica portuguesa e tupi* (siglo XVI), en *Obras completas*, vol. V/I, originais em português e em tupi acompanhado de tradução versificada, introdução e anotações ao texto pelo P. Armando Cardoso, SJ, Loyola-Vicepostulação de Canonização do Beato José de Anchieta, São Paulo, 1984.
- *Lírica espanhola* (siglo XVI), en *Obras completas*, vol. V/II, original em espanhol acompanhado de tradução versificada, introdução e anotações ao texto pelo P. Armando Cardoso, SJ, Loyola-Vicepostulação de Canonização do Beato José de Anchieta, São Paulo, 1984.
- *Correspondência ativa e passiva* (siglo XVI), en *Obras completas*, vol. VI, tradução, introdução e notas do P. Helio Abranches Viotti, SJ, Loyola, Vicepostulação da Canonização do Beato José de Anchieta, São Paulo, 1984.
- *Sermões* (siglo XVI), en *Obras completas*, vol. VII, pesquisa, introdução a notas do P. Helio Abranches Viotti, SJ, Loyola-Vicepostulação de Canonização do Beato José de Anchieta, São Paulo, 1987.
- *Diálogo da fé* (siglo XVI), en *Obras completas*, vol. VIII, introdução histórico-litárgica e notas do P. Armando Cardoso, SJ, Loyola-Vicepostulação de Canonização do Beato José de Anchieta, São Paulo, 1988.
- *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões* (siglo XVI), Itatiaia-EdUSP, Belo Horizonte-São Paulo, 1988b.
- *Textos históricos* (siglo XVI), en *Obras completas*, vol. IX, pesquisa, introdução e notas de Helio Abranches Viotti, SJ, Loyola-Vicepostulação de Canonização do Beato José de Anchieta, São Paulo, 1989.
- *Poesias* (siglo XVI), transcrições, traduções e notas de M. L. de Paula Martins, Itatiaia-EdUSP, Belo Horizonte-São Paulo, 1989b.
- AZEVEDO FILHO, Leodegário A. de: *A obra de Anchieta e a literatura novilatina em Portugal*, Rio de Janeiro, 1985.
- *As poesias de Anchieta em português: estabelecimento do texto e apreciação literária*, Antares, Rio de Janeiro, 1983.
- BALDUS, Herbert: «A contribuição de Anchieta ao conhecimento dos índios do Brasil», en *Anchietana*, Comissão Nacional para as Comemorações do Dia de Anchieta, São Paulo, 1965, 251-258.
- BALÉE, William: «The ecology of Ancient Tupi Warfare», en FERGUSON, Brian (org.): *Warfare, culture, and environment*, Academic Press, Orlando, 1984.
- BARBOSA, P. A. Lemos: «O auto de São Lourenço: uma peça teatral de Anchieta em tupi, castellano e português», en *Verbum*, 7, Rio de Janeiro, 1950.
- BARRETO, Luis Filipe: *Os descobrimentos e a ordem do saber: uma análise sociocultural*, Gradiva, Lisboa, 1987.

- BARROS, João de: *Gramática da Língua Portuguesa (1539-1540)*, Prefácio, introdução e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Universidade de Lisboa, Lisboa, 1971.
- BENASSAR, Bartolomé: *La América española y la América portuguesa; siglos XVI-XVII*, Sarpe, Madrid, 1985.
- BORGES, Pedro: *Misión y civilización en América*, Alhambra, Madrid, 1987.
- BOXER, C. R.: *Relações raciais no Império colonial português: 1415-1825*, 2.ª ed., Afrontamento, Porto, 1988.
- BRAVO GUERREIRA, M. Concepción: «Etnohistoria: la historia y la antropología en el estudio de las culturas americanas», en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, núm. 68, Barcelona, 1987.
- BRAUDEL, Fernand: *La Historia y las Ciencias Sociales*, Alianza, Madrid, 1986.
- BUESCU, M. L. Carvalhão: Véase BARROS, 1971.
- *O estudo das Línguas exóticas no século XVI*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa-Ministério de Educação, Lisboa, 1983.
- BURKE, Peter: *Cultura popular na Idade Moderna*, Companhia das Letras, São Paulo, 1989. (Hay versión castellana en Alianza, Madrid.)
- *A Revolução Francesa da Historiografia: A Escola dos Annales (1929-1989)*, trad. Nilo Odália, Unesp, São Paulo, 1991.
- BURNS, Bradford: «The Brazilian Jesuit Letters; a Sixteenth View of Portuguese America», separata de *Revista da Faculdade de Ciências*, vol. XXXIX, Coimbra, 1967.
- BURSILL-HALL: *Speculative Grammars of the middle ages*, Mouton, París, 1971.
- BUSTAMANTE, Jesús: «Las lenguas amerindias: una tradición española olvidada», en *Histoire, Épistémologie, Langage*, IX-2, 1987, 75-97.
- CÁNDIDO, Antonio: *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 5.ª ed., Itatiaia-EdUSP, Belo Horizonte-São Paulo, 1975.
- CARDIM, Fernão: *Tratados da terra e da gente do Brasil (1583)*, Itatiaia-EdUSP, Belo Horizonte-São Paulo, 1980.
- Cartas avulsas, 1550-1568*; AZPILCUETA NAVARRO y otros, Itatiaia-EdUSP, Belo Horizonte-São Paulo, 1988.
- CASTRO, Silvío: *A carta de Pero Vaz de Caminha: o descobrimento do Brasil*, 2.ª ed., L&PM, Porto Alegre-São Paulo, 1987.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de: *Araweté: os deuses canibais*, Zahar, Río de Janeiro, 1986.
- Véase CUNHA (1985).
- CÉSAR, José Vicente: «Situação legal do índio durante o período colonial (1500-1822)», en *América Indígena*, 45, 1985
- CLASTRES, Pierre: *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, México, 1987.
- COMAS, Juan: *Bibliografía selectiva de las culturas indígenas de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1953.

- COMBES, Isabelle: «Être ou ne pas être: à propos d'Araweté, os deuses canibais...», en *Journal de la Société des Américanistes*, tome LXXII, Musée de l'homme, París, 1986.
- «Dicen que por ser ligero: cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens tupi-guarani», en *Journal de la Société des Américanistes*, tome LXXIII, Musée de l'Homme, París, 1987.
- COUTINHO, Afrânio, y COUTINHO, Eduardo de Faria: *A literatura no Brasil*, vol. I: *Preliminares e generalidades*, 3.ª ed., José Olympio-EDUFF, Río de Janeiro-Niterói, 1986.
- CORDOVA-BELLO, Eleazar: *Compañías holandesas de navegación: agentes de la colonización neerlandesa*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1964.
- CUNHA, Manuela Carneiro da, y CASTRO, E. Viveiros de: «Vingança e Temporalidade: os Tupinambás», en *Anuário Antropológico*, 85, Río de Janeiro, 1985.
- *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, 2.ª ed., Brasiliense, São Paulo, 1987.
- CHARTIER, Roger: *A história cultural: entre práticas e representações*, Difel, Lisboa, 1990. (Hay versión castellana en Gedisa, Barcelona.)
- «Las prácticas de lo escrito», en *Historia de la vida privada*, dirigida por PHILIPPE ARIÈS y GEORGES DUBY, tomo 5: *El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII*, Taurus, Madrid, 1991.
- DE CERTEAU, Michel: *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1988.
- DE LA HERA, Alberto: *Iglesia y corona en la América española*, Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo, Mapfre, Madrid, 1992.
- DEL PINO DÍAZ, Fermín: «Canarias y América en la etnología primigenia: usando una hipótesis», en *Revista de Indias*, XXXVI, Madrid, 1976, 99-156.
- «Contribución del padre Acosta a la constitución de la etnología: su evolucionismo», en *Revista de Indias*, año XXXVIII, 153-154, Madrid, 1978, 507-546.
- «Culturas clásicas y americanas en la obra del padre Acosta», en separata del tomo I de *América y la España del siglo XVI*, CSIC, Madrid, 1982.
- (org.), *Ensayos de metodología histórica en el campo americanista*, CSIC, Madrid, 1985.
- «El misionero español José de Acosta y la evangelización de las Indias orientales», en *Misionalia hispánica*, XLII, Madrid, 1985b, 275-298.
- «La civilización indiana como criterio de diferenciación misional para el P. Acosta», en *Congreso Internacional de Historia sobre la Compañía de Jesús en América: Evangelización y Justicia, siglos XVII y XVIII*, Actas, Córdoba, 1993, págs. 251-259.
- DIAS, Carlos Malheiro (org.): *História da Colonização Portuguesa no Brasil*, 4 vols., Litografia Nacional, Porto, 1927.

- DIAS, J. S. da Silva: *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3.ª ed., Presença, Lisboa, 1988.
- DÍAZ MADERUELO, Rafael: *Los indios de Brasil, un mito permanentemente actualizado*, Alhambra, Madrid, 1986.
- DÍAZ RUBIO, Elena, y BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús: «La alfabetización de la lengua Nahuatl», en *Historiographía lingüística*, XI/1-2, Amsterdam, 1984, 189-211.
- DOURADO, Mecenas: *Ensaio crítico e transcrição integral do Diálogo da conversão do genio do Padre Manuel da Nóbrega*, Ed. de Ouro, Río de Janeiro, 1968.
- ELLIOTT, John H.: *El Viejo Mundo y el Nuevo: 1492-1650*, Alianza, Madrid, 1984.
- ESTEVE BARBA, Francisco: *Historiografía Indiana*, Gredos, Madrid, 1964.
- FERNANDES, Florestan: *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, Pioneira-EdUSP, São Paulo, 1970.
- *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, Vozes, Petrópolis, 1975.
- «Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis»; véase HOLANDA, 1985.
- *A organização social dos tupinambá*, HUCITEC/UnB, São Paulo, 1989.
- FORSYTH, Donald: «The beginnings of brazilian anthropology: jesuits and tupinamba cannibalism», en *Journal of Anthropological research*, 1983.
- FOUCAULT, Michel: *El orden del discurso*, 3.ª ed., Tusquets, Barcelona, 1987.
- FRECHES, Claude Henri: «Le théâtre du P. Anchieta: contenu et structures», en *Annali dell'istituto Universitario Orientale*, Napoli, 1961.
- FREIRE, José Bessa: «Da fala boa ao português na Amazônia brasileira», en *Ameríndia: revue d'ethnolinguistique amérindienne*, 8, 2.º trimestre, París, 1983.
- GAMBINI, Roberto: *O espelho índio: os jesuitas e a destruição da alma indígena*, Espaço e Tempo, Río de Janeiro, 1988.
- GANDAVO, Pero de Magalhães: *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz (1576)*, Itatiaia-EdUSP, Belo Horizonte-São Paulo, 1980.
- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, S. I.: *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.
- GEERTZ, Clifford: «Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism», en *American Anthropologist*, 86, 1984.
- *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989.
- GERBI, Antonello: *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica (1750-1900)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- GONZÁLEZ LUIS, Francisco (ed.): *José de Anchieta: vida y obra*, Publicaciones del Excmo. Ayuntamiento de San Cristóbal de La Laguna, La Laguna, 1988.

- GUZMÁN, Luis de: *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Jesús, para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental y en los Reynos de la China y Japón*, 2 vols., Viuda de Juan Gracián, Alcalá, 1601.
- HARNER, Michael: «Bases ecológicas del sacrificio azteca», en *American Ethnologist*, IV (1), 1977, págs. 117-135.
- HARRIS, Marvin: *Caníbales y reyes: los orígenes de la cultura*, Alianza, Madrid, 1990.
- *Buena para comer: enigmas de alimentación y cultura*, Alianza, Madrid, 1990.
- HEMMING, John: *Red Gold: the conquest of the brazilian indians*, Macmillan, London, 1978.
- HESSEL, Lothar, y RAEDERS, Georges: *O teatro jesuítico no Brasil*, UFRGS, Porto Alegre, 1972.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.): *História Geral da Civilização Brasileira*, tomo I, *A época colonial*, 2 vols., Difel, São Paulo, 1985.
- *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, 2.ª ed., CEN-EdUSP, São Paulo, 1969.
- HOORNAERT, Eduardo, y otros: *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo; primeira época*, 3.ª ed., Vozes, Petrópolis, 1983.
- HYMES, Dell (ed.): *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms*, Indiana University Press, Bloomington-London, 1974.
- «Instrumento dos serviços de Mem de Sá» (1570), en *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 27, Oficina Typ. da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1906.
- JIMÉNEZ NÚÑEZ, Alfredo: «El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana», en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. VII/1, Dep. de Antropología y Etnología de América, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid, Madrid, 1972.
- «Sobre el concepto de etnohistoria», en *Primera Reunión de Antropólogos Españoles: actas, comunicaciones, documentación*, Universidad de Sevilla, 1975.
- KONETZKE: *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1592)*, vol. 1, CSIC, Madrid, 1953.
- LE GOFF, Jacques, y NORA, Pierre (org.): *Faire de l'histoire*, 3 vols., Gallimard, 1974.
- LE GOFF, Jacques: *La nouvelle histoire*, Complexe, París, 1988.
- LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols., Portugal-Civilização Brasileira, Lisboa-Río de Janeiro, 1938-1950.
- «A carta de José de Anchieta aos irmãos enfermos do Colégio de Coimbra e o que tem de inédito», en *Brotéria*, 53 (1951), págs. 291-299.
- *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega, fundador da Província do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570)*, Brotéria-Livros de Portugal, Lisboa-Río de Janeiro, 1955.

- Véase *Monumenta Brasiliae*, 1956, 1957, 1958, 1960.
- «Nóbrega, o *Doutíssimo* ou a entrada da literatura jurídica no Brasil», separata de *Brotéria*, 72, Lisboa, 1961, 423-430.
- «O poema de Mem de Sá e a pseudo-autoria do Padre José de Anchieta», separata da *Brotéria*, 76, Lisboa, 1963.
- «As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e jurídica portuguesa nos séculos XVI a XVIII», separata de *Scientia Iuridica*, tomo XIII, núm. 70, Livraria Cruz, Braga, nov.-dic., 1964.
- *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de Portugal): 1549-1760*, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1965.
- LESTRINGANT, Frank: «Au rendez-vous bresilien ou l'agonie de la France Antartique d'après le *De rebus gestis Mendi de Saa* (1563)», en *Portugal, Brésil, France: histoire et culture*, Actes du Colloque, París, 25-27 mai 1987, Fondation Calouste Gulbenkian-Centre Culturel Portugais, París, 1988.
- *Le huguenot et le sauvage: L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589)*, Aux amateurs de livres, París, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Tristes Trópicos*, Paidós, Barcelona, 1988.
- LÓPEZ HERRERA, Salvador: «Ensayo biográfico del Padre Anchieta y Anchieta fundador de São Paulo», en *Revista de Indias*, año XIV, 55-56, enero-junio 1954.
- MARAVALL, José Antonio: *Antiguos y modernos*, Alianza, Madrid, 1986.
- MARCUS, George E.: «Retórica y género etnográfico en la investigación antropológica», traducción mimeografiada de *Current Anthropology*, vol. 21, núm. 4, agosto 1980.
- MARTINS, Wilson: *Historia da Inteligência Brasileira*, 2 vols., Cultrix, São Paulo, 1976.
- MATEOS, Francisco, S. I.: «Antecedentes de la entrada de los jesuitas españoles en las misiones de América», en *Missionalia Hispanica*, año I, núms. 1 y 2, CSIC, Madrid, 1944, págs. 109-166.
- MATOS, Luís de: *L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991.
- MEDEIROS, Carlos Alberto: «Considérations générales à propos de la pensée et de l'attitude des Portugais sur les indiens du Brésil au XVI siècle», en *La imagen del indio en la Europa Moderna*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1990.
- MÉTRAUX, Alfred: *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paul Geuthner, París, 1928.
- «The Tupinamba», en *Handbook of South American Indians*, vol. 3, US Government Printing Office, Washington, 1948.
- *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-guaranis*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1950.
- *Religion y magias de América del Sur*, Aguilar, Madrid, 1973.

- MIGNOLO, Walter: «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», en LUIS INIGO MADRIGAL (coord.): *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, tomo I, *Historia colonial*, Cátedra, Madrid, 1982.
- MILLARES CARLO, Agustín: *Ensayo de una bio-bibliografía de escritores naturales de las Islas Canarias (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Tip. de Archivos, Madrid, 1932.
- Monumenta Brasiliae (1538-1568)* por Serafim Leite. Vols. I, II, III, IV. Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956, 1957, 1958, 1960.
- NEBRIJA, Antonio de: *Gramática de la Lengua Castellana* (1492), 2.ª ed., Nacional, Madrid, 1984.
- *Gramática Latina* (1486), Benito Monfort, Valencia, 1823.
- NEVES, Luis Filipe Baêta: *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1978.
- NIMUENDAJU, Curt: *Mapa etno-histórico*, IBGE, Rio de Janeiro, 1981.
- *As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúiva-Guarani*, Hucitec, São Paulo, 1987.
- NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil (1549-1560)*, Itatiaia-EdUSP, Belo Horizonte-São Paulo, 1988.
- OLIVEIRA FILHO, Joao Pacheco de: «Os atalhos da magia: reflexoes sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena», en *Revista do Museu Emilio Goeldi*, Sér. Antropol., 3 (2), 1987.
- Ordenações e leis do reino de Portugal, recopiladas per mandado do muito alto, catholico e poderoso rei Dom Philippe o Primeiro. Com licença dos Superiores. Impresso em Lisboa no Mosteiro de São Vicente, Camara Real de Su Magestade da Ordem dos cônegos regulares por Pedro Crasbeeck, 1603.
- ORLANDI, Eni: *Terra à vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo*, Cortez-Ed. da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Campinas, 1990.
- PAGDEN, Anthony: *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza, Madrid, 1988.
- PALACÍN, Luis: *Sociedade colonial: 1549 a 1599*, UFG, Goiânia, 1981
- PINTO, Estevão: «Introdução à história da antropologia indígena no Brasil: século XVI», en *América indígena*, vol. VIII, núm. 4, octubre 1957.
- POLGÁR, Lazló: *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus: 1901-1980*, Institutum Historicum S. I., Roma, 1990.
- PREZIA, Benedito, y HOORNAERT, Eduardo: *Esta terra tinha dono*, FTD, São Paulo, 1989.
- RAMOS, Demetrio, y otros: *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca: la ética en la conquista de América*, CSIC, Madrid, 1984.
- REINHARD, Wolfgang: «Sprachbeherrschung und Weltherrschaft...» (1-36), en *Humanismus und Neue Welt*, VCH, Bonn, 1987.

- RELA, Walter: *El teatro jesuítico en Brasil, Paraguay, Argentina; siglos XVI-XVIII*, Universidad Católica del Uruguay, Montevideo, 1988.
- RIBEIRO, Berta Gleizer: *O índio na história do Brasil*, Global, São Paulo, 1983.
- RODRIGUES, José Honório: *História da História do Brasil*, 1.^a parte: *História da historiografia colonial*, 2.^a ed., Comp. Ed. Nacional, São Paulo, 1979.
- ROWE, John Howland: «Ethnography and ethnology in the sixteenth century», en *Kroeber Anthropological Society Papers* (30), 1964.
- «The Renaissance foundations of Anthropology», en *American Anthropologist*, 67, 1965, 1-20.
- «Sixteenth and Seventeenth Grammars»; véase HYMES, 1974.
- RUMEU DE ARMAS, Antonio: «Una carta inédita del apóstol del Brasil, Beato José de Anchieta, al Rey Felipe II: la expedición de Diego Flores Valdes al Magallanes», en *Hispania*, XLV, 159, 1985, 5-32.
- RUY, Affonso: *História do teatro na Bahia: séculos XVI-XX*, Aguiar e Souza, Salvador, 1959.
- SAINZ OLLERO, Héctor, y otros: *José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuitas del Río de la Plata: la aportación de los misioneros jesuitas del siglo XVIII a los estudios medioambientales en el Virreinato del Río de la Plata a través de la obra de José Sánchez Labrador*, MOPU, Madrid, 1989.
- SALVADOR, Frei Vicente do: *História do Brasil: 1500-1627*, Itatiaia-EdUSP, Belo Horizonte-São Paulo, 1982.
- SCHADEN, Egon: *Leituras de Etnologia Brasileira*, CEN, São Paulo, s.f.
- SCHWARTZ, Stuart: *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: a Suprema Corte da Bahia e seus Juizes: 1609-1751*, Perspectiva, São Paulo, 1979.
- SOUSA, Gabriel Soares de: «Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil», en *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 62, Rio de Janeiro, 1942.
- SOUZA, Laura de Mello E.: *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, Companhia das Letras, São Paulo, 1986.
- STADEN, Hans: *Duas viagens ao Brasil (1556)*, Itatiaia-EdUSP, Belo Horizonte-São Paulo, 1988.
- STELLA, Roseli Santaella: *O domínio espanhol no Brasil durante a monarquia dos Felipes: 1580-1640*, Tesis doctoral, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1993. En vías de publicarse por Mapfre (Madrid).
- SUSNIK, Branislava: *Dispersión tupí-guaraní prehistórica: ensayo analítico*, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1975.
- TASTEVIN, Constantino: «Grammatica da língua tupy», en *Revista do Museu Paulista* (8), 1921.
- THOMAS, Georg: *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien 1500-1640*, Colloquium Verlag, Berlín, 1968.

- TODOROV, Tzvetan: *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Seuil, París, 1982.
- TOVAR, Antonio, y LURRUCEA DE TOVAR, Consuelo: *Catálogo de las lenguas indígenas de América del Sur*, Gredos, Madrid, 1984.
- VAINFAS, Ronaldo: *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*, Vozes, Petrópolis, 1986.
- *Tropico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial*, Campus, Río de Janeiro, 1989.
- VASCONCELOS, Simão de: *Crônica da Companhia de Jesus (1658)*, 3.^a ed., Vozes, Petrópolis, 1977.
- *Vida do venerável padre José de Anchieta (1672)*, Lello e Irmão, Porto, 1953.
- VERÓN, Eliseo: *A produção do sentido*, Cultrix-EdUSP, São Paulo, 1980.
- VEYNE, Paul: *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*, UnB, Brasília, 1982.
- VIOTTI, Hélio Abranches, S. I.: «Anchieta, autor do poema de Mem de Sá», en *Verbum*, 20, Río de Janeiro, 1963.
- VOVELLE, Michel: *Ideologias e mentalidades*, 2.^a ed., Brasiliense, São Paulo, 1991.
- WETZEL, Herbert: *Mem de Sá, terceiro governador geral (1557-1572)*, Río de Janeiro, 1972.

FUENTES MANUSCRITAS CITADAS

BIBLIOTECA DA AJUDA

- 44-XIV-6 - «Sobre as cousas do Estado do Brasil»
44-XIII-52 - «Provisão per que Vossa Alteza aumenta alçada ao governador e ouvidor do Brasil»

BIBLIOTECA E ARQUIVO PÚBLICO DE ÉVORA

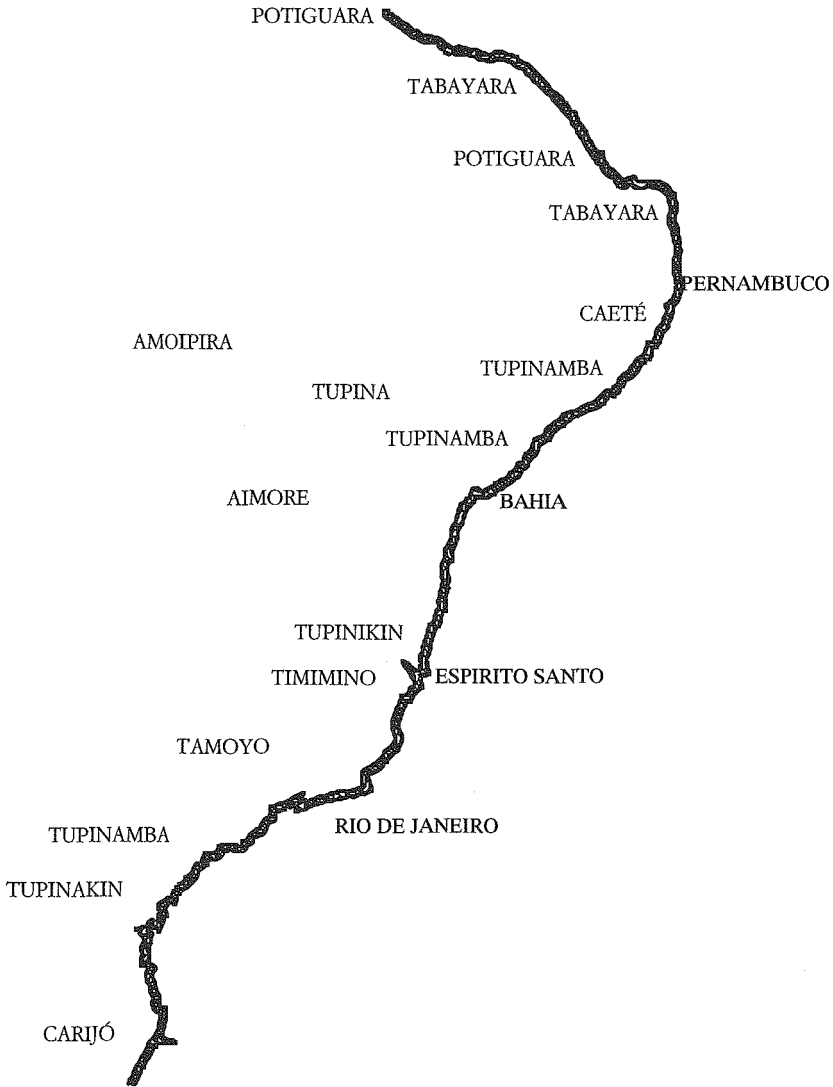
CX VI/1-33 - Varios

ARCHIVO ROMANO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Opp.NN 24 - Varios
Lus.68 - Varios
Lus.69 - Varios
Lus.72 - Varios
Bras.2 - Varios
Bras.3-II - Varios
Congr.93 - Varios
Congr.94-I - Varios
Bras.15-II - Varios

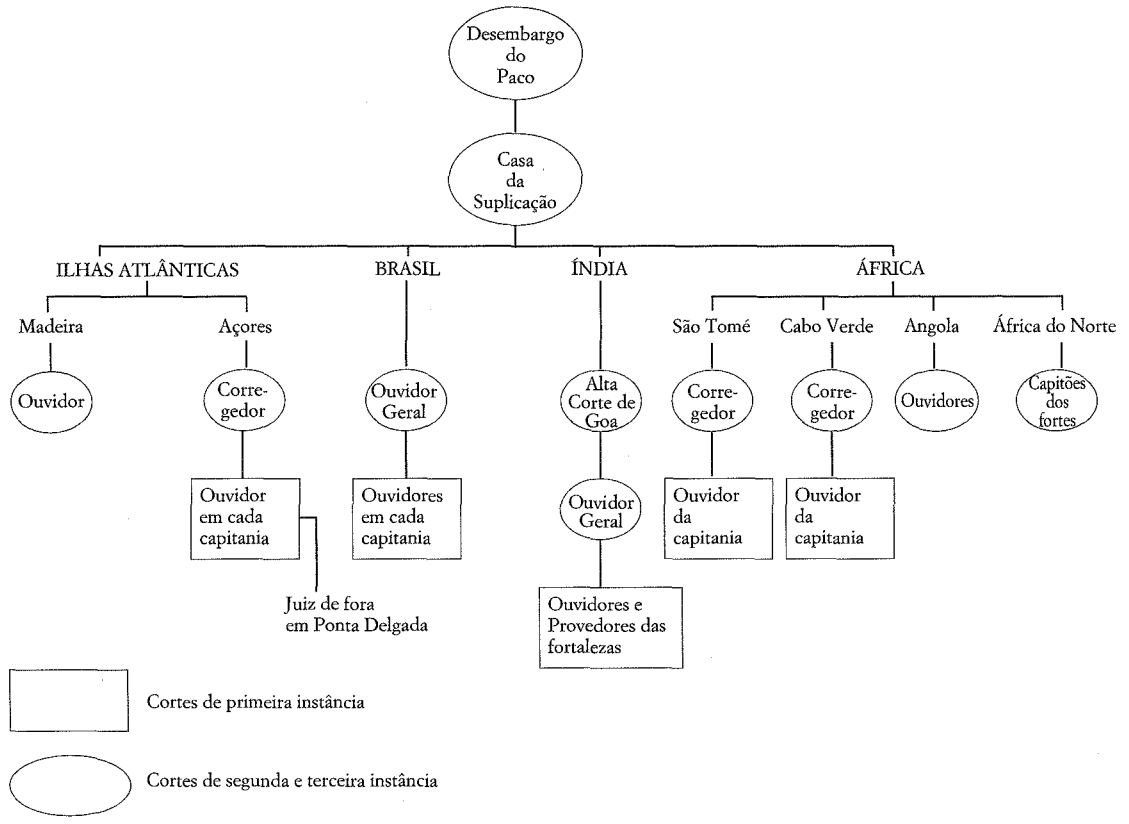
ANEJOS

MAPA ETNOHISTORICO DE LOS GRUPOS INDIGENAS
DE LA COSTA BRASILEÑA EN EL SIGLO XVI



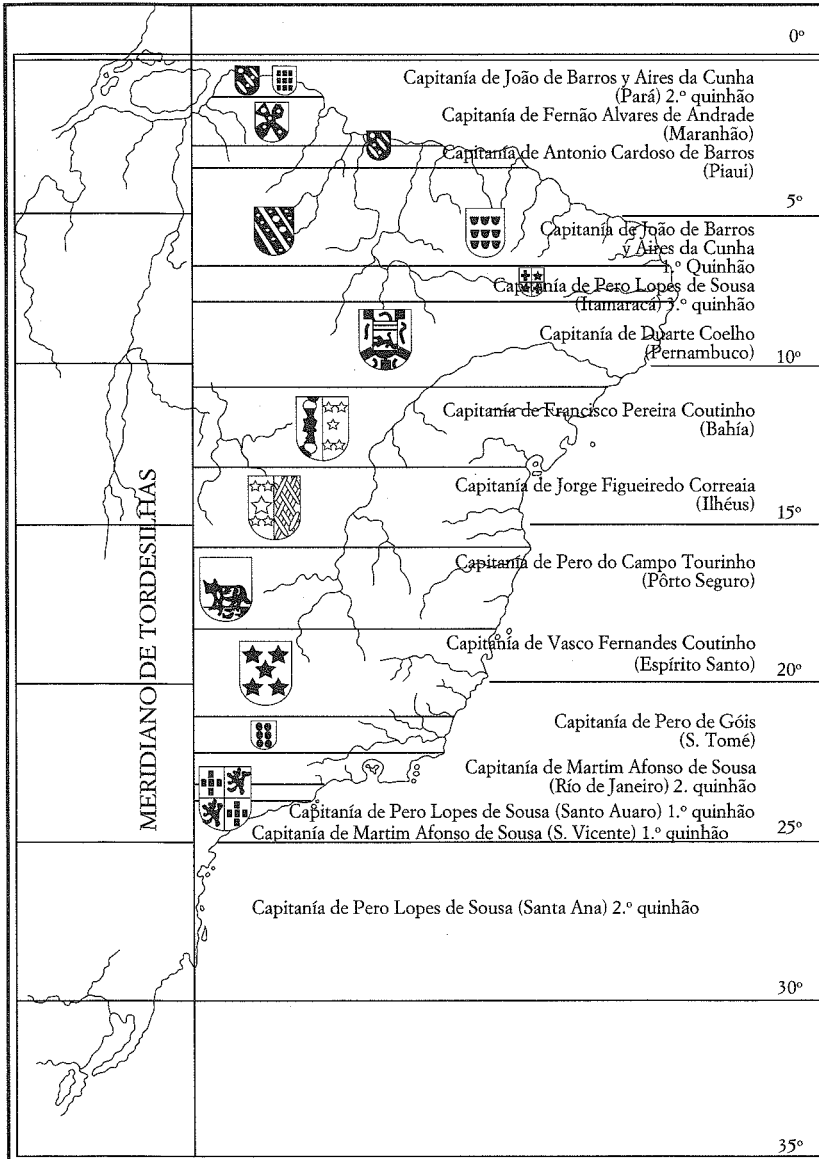
JERARQUÍA DE LA JUSTICIA REAL
EN EL IMPERIO PORTUGUÉS

Fuente: SCHWARTZ (1979).



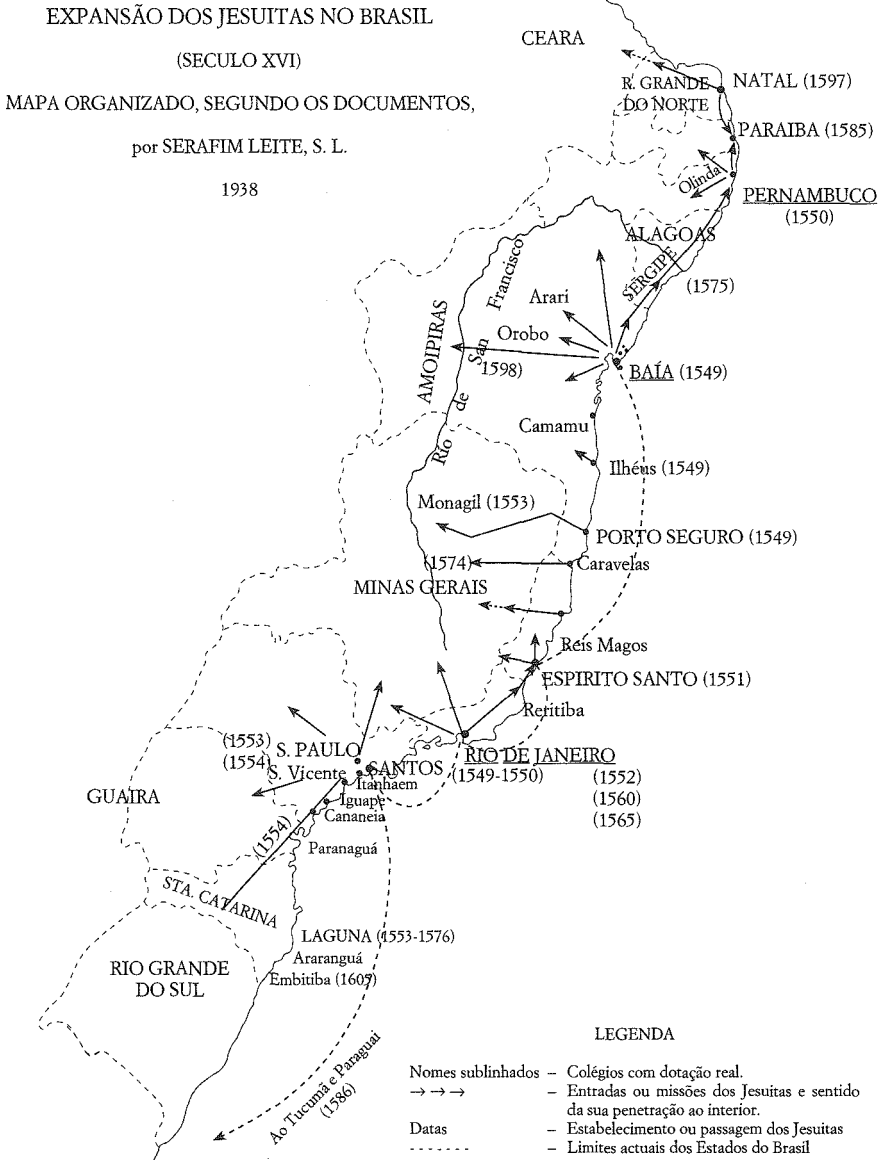
MAPA DEL BRASIL CON SU DIVISION
EN CAPITANIAS HEREDITARIAS

Fuente: HOLANDA (1985).



MAPA DE LA EXPANSION DE LOS JESUITAS EN BRASIL

Fuente: LEITE (1938, I: 512-513).



CARTA DEL PADRE LUIS DA FONSECA
AL REY FELIPE II
BAHÍA, 13 DE ENERO DE 1585

ARSI, *Lms. 69*, 13-13v.

Baya, 13 Januar 1585
Luís da Fonseca ad Regem

Jesus

Senhor

Quando o Padre Christovão de Gouvea veo visitar os Collegios da Companhia desta Provinçia do Brasil foi beijar a mão de Vossa Magestade nos paços da Ribeira de Lisboa, e lhe encomendou lhe escrevesse o que lhe parecesse necessário ao serviço de Deus e seu, e bem deste estado, o que elle tem feito. E porque foi visitar as Capitánias da banda do sul, nao pode agora fazer o que lhe Vossa Magestade encomendou, e pello cargo que tenho de Rector do Collegio da Bahia, me pareço que devia responder aos bons desejos de Vossa Magestade avendo tanta necessidade de ser bem informado das necessidades que qua há e se vão acrescentando por falta dos ministros que governão, e se cedo nao ouver emenda averá notáveis perdas. Antre o Governador e ouvidor Geral que com elle veo ouve tantas differenças que o Ouvidor se foi pera Pernambuco, donde não virá em seu tempo como Vossa Magestade terá entendido. Fez o Governador Ouvidor desta cidade a hum manço que veo degradado porque não tem que perder, nem espera mais que o que pode adquirir com seu officio, leva assinaturas como Ouvidor Geral, e despachando o Governador as appellações que vem das outras Capitánias; de maneira que há duas alçadas, e muyta falta de hua casa da Relação com bons letrados. Fazemse muytos agravos e matanse homens muy cruelmente, e espanção e tratão mal os officiais da iustitia sem aver emenda nem castigo, e nao faltam murmurações e queixumes de não darem às partes os agravos pera a mor alçada. Os officiais da fazenda de Vossa Magestade tem quá toda a alsada e nao são letrados. Os Almojarifes e Tysoureiros entrão nos cargos sem terem nada, e com elles fazem engenhos e grossas fazendas; e ficão devendo muytos mil crusados, e tem meos pera nao pagarem em muytos annos, e os officiais de Vossa Magestade dizem que nao tem com que se fação as obras de seu serviço, nem

com que se pague o que Vossa Magestade manda dar aos que servem no bem das almas com que desemcarregão a consciencia de Vossa Magestade. Os mercadores de que se provem os moradores para os engenhos e fazendas se conservarem e augmentarem são tão maltratados que não ousão o commercio que dantes tinham, pelo que as fazendas se vão notavelmente diminuindo. E os engenhos deixão de fazer asuquar. Fizerãose officiais com ordenados e tomarãose mais de trinta homens de guarda para acompanharem o Governador e fazemse outras despesas a custa da Fazenda de Vossa Magestade bem desnecessárias. No sertão são mortos muytos moradores pelos Indios que trazem por força, e enganos, e está a terra despovoada até duzentas e trezentas legoas; tem trazidos muytos milhares de Indios e pellos captivarem, e venderem, apartando as molheres dos maridos, e os filhos dos pays, com tristeza, maotratamento, e mudança das terras logo morrem, ou fogem, e se os puserão em povoações yunto às fazendas e engenhos dos moradores conservarãose e augmentarãose os Indios, e as fazendas que cada dia se vão perdendo e despovoando os engenhos com mortes de muytos moradores e escravaria que continuamente matão e comem outros Indios que nunca tiverão conversação nem paz com os portugueses, nem soyão de ser vistos enquanto a faldra do mar esteve povoada de Indios com que os moradores tinham paz e fazião suas fazendas; e pelos despovoarem vierão estes que agora destruem a terra, e porque não tem povoações, nem fazem mantimentos, sempre andão nos matos; sustentãose com frutas, e cassa, e carne humana, e sem serem iustos matão quantos achão, pello que lhes vão largando os engenhos e fazendas e elles crecendo em número, e crueldade. E não há outro remédio senão trazer outros Indios contrários destes e amigos dos moradores, e tendo a experiência mostrado que não há outro remédio, não há quem o execute como se deve executar. Grande he o aborrecimento que este Governador tomou à Companhia e está nisto tão assentado que he impossível fazer mudança; sendo vereador em Lisboa nunca quis consentir que se desse o sitio que os Reys passados e Vossa Magestade mandarão dar para o Collegio de S. Antão, e ynda se iacta disso. Procuramos fazerlhe a vontade (salvas as consciências) mas são tão largas as destas partes que não arreção fazer e dizer o que querem; Tem elle quá muytos parentes, e lançoouse da parte dos que tratarão mal a Cosmo Rangel sendo Ouvidor destas partes, e estes são mais ricos e poderosos, e do governo da terra. Padesse a Companhia muy contínuos agravos e vexações pella defensão e conservação das Aldeas dos Indios cristãos de que temos cargo, por que estes são as fortalezas, e os soldados que sem soldo defendem as Capitánias onde os há dos contrários da mesma terra, e dos Ingreses, e Franceses; e soieitão os escravos de Guiné que são muytos e fazem muytos males. E posto que todos entendem quanto importa conservaremse estas Aldeas, o yntereçe particular quer pera si o que he bom pera todos; tomãolhes as terras, e são tão maltratados que se vão consumindo. E agora são mais contínuos estes agravos com o favor do Governador que nos deshonra, e faz odioser di-

zendo que não será contente se não vir desfeita esta Religião, e que fora melhor dar a renda destes Collegios aos Turcos, e que inda que Deus mande que nola pague, não a mandará pagar, nem se há de confessar disso; e que este hé o mor serviço que pode fazer a Vossa Magestade e lhe há de fazer mayores (...) por estar mal connosco; e se formos de querer pagamento a nos, e aos escrivains lançará pella ianella; E que não quer ir ao paraizo se nos lá fóremos, e outras palavras altas e públicas e a quem lhe diz que lhe não hão de ter a bem tratarnos desta maneira; responde que tudo passará com lhe dizer Vossa Magestade que não fez bem, e que se yrá para sua casa contente. Os dias passados deu a este Collegio hum homem honrado e rico que não tem herdeiros forçados hum pedaço de terra para pasto de algumas vacas de que nos sustentamos, estranhoulho tanto o Governador que o fez arrepende e andar connosco em demandas fazemlhe muytos favores e a nós muytos agravos, e dizem cousas muy alheas da verdade per darem má informação de nós a Vossa Magestade. Fez para officiais da Câmara este anno seus parentes e amigos para com suas cartas em nome do povo procurar seu crédito e proveitos particulares; E pera isso foy de quá Gabriel Soares muyto seu amigo e nosso adversário, a quem o General Diego Flores esteve para levar preso por lhe parecer perturbador do bom governo desta terra; este deu muytos Capítulos de Cosmo Rangel, e lhe causou grandes trabalhos. E com créditos do Governador e procurações da Câmara, ouvidas mais por temor que vontade com que pretende seus proveitos e crédito. E posto que todos sentem os trabalhos que padessem não há quem tenha zello nem crédito pera advirtir disso a quem pode dar remédio. Pello que me pareço serviço de Deus e de Vossa Magestade e bem comum tocar estas cousas assi em geral deixando as particularidades pera quem Vossa Magestade as mande remediar. Deus Nosso Senhor augmente e conserve a vida e real estado de Vossa Magestade. Da Baya a 13 de Janeiro de 1585.

LUIS DA FONSECA

CARTA DEL PADRE VISITADOR
CRISTOVAO DE GOUVEIA
BRASIL, 19 DE MAYO DE 1586¹

Bendito sea Dios Nuestro Señor que tan copiosamente reparte con nosotros las mercedes de su misericordia. Una tormenta no es aún pasada, cuando sobreviene otra. No sufre el demonio vernos en paz ni por un pequeño tiempo; y siempre se desvela para que haya quiebra entre nosotros y este pueblo y cabeza de él, porque por ahí se impide mucho servicio del Señor y fruto en las almas, que es lo que él pretende.

Después de los trabajos pasados, de que V^a R^a creo será sabedor, y sabores que el Señor Gobernador de nosotros a cada paso toma, sucedió ahora un caso, por el cual estamos en camino (si más no fuere) de parecernos con nuestros Carísimos Padres de Ilhatterra (*sic*). El caso fue la muerte desastrada de ciento cincuenta hombres blancos o más, y más de trescientos Indios, de la cual nos hacen autores, en que nos pese; hacen papeles y nos dicen que no han de faltar testigos que juren a gusto y voluntad de quien las hace. Tenemos por opositores al Señor Gobernador, a los Padres religiosos de San Bento y a un Gracia de Ávila, con quien tuvimos la contienda sobre la tierra de Tapagipe, y otro mucho pueblo que, con voluntad o sin voluntad, se va con ellos, con algunos de nuestros amigos. Determinados estamos de no acudir a nada, satisfechos con el testimonio de nuestra conciencia, y en la exorbitancia de la cosa que parece ser tanta, que ninguno, evidentemente libre de la culpa que se le puede poner en este negocio, la creyera. Mas, porque allá están lejos, y nuestro silencio, junto con sus papeles, nos puede perjudicar, y disminuir el buen olor de nuestra Compañía, que en todas partes es tan necesario para bien de las almas, pareció conveniente avisar a V^a R^a, no para culpar a nadie, sino para que V^a R^a esté advertido de lo que pasa, cuando allá se hablare en esto.

En el medio casi de la costa que hay de aquí a Pernambuco, está un río por nombre Cirigi, asaz nombrado y conocido por estar en la ensenada, que llaman Vazabarrías, tan temida de los mareantes de esta costa, y donde mataron el primer Obispo de esta ciudad, con los más que iban en la misma nao. Está este río muy poblado de gentío de que los Portugueses, así de esta Bahía como de Pernambuco, tienen recibido mucho perjuicio, y

¹ Traducción al castellano de la versión en lengua portuguesa publicada en LEITE (1938, II: 162-167).

que tiene impedido el camino por tierra de aquí para allá. Y juntamente es acogida de Franceses que vienen buscar palo de Brasil. Muchas veces se intentó acudir a estos inconvenientes, por paz o por guerra, y nunca se efectuó. Una vez, un Padre nuestro, gran lengua, con mucho riesgo de su persona y vida llegó a pacificar unas treinta poblaciones de este gentío y ponerles en términos de recibir la doctrina del Salvador; mas, por ardiles del demonio, que siempre en estorbar este bien se mostró vigilantísimo, no llegamos a ver el fruto de tanto peligro y trabajo. Ahora, habrá seis o siete meses, nos quiso el Señor mostrar algunas esperanzas de poderse concluir lo que tanto se deseaba, así para el bien de aquellas almas como para provecho y remedio de aquella tierra; mas también se estorbó con mucho mayor daño que nunca, como luego diré, y de modo que quedan las puertas cerradas para por muchos años no poderse alcanzar la conversión de aquella gente, si la mano poderosa de Dios no abre camino, por medio de tantos estorbos.

Hay en este río un Indio, gran principal y como señor de todos los demás, por nombre Baepeba, el cual por dos Indios mandó recado a las Aldeas en que nosotros residimos, que fuesen por ellos, porque deseaban de venirse para nosotros y hacerse amigos. No se tuvo esto por muy cierto, y para saber si era así, por orden de los nuestros, fueron algunos Indios escoteros a saber lo que pasaba. Y porque esto no se podía hacer sin licencia del Señor Gobernador, que les había de prometer la paz y seguridad, diósele cuenta, y por parecerle bien (que a la verdad resultaba en grandísimo provecho de la tierra y moradores de ella) la concedió liberalmente. Dio Dios tan buen suceso a su jornada, que pronto tornaron y dieron por nuevas que se quería venir gran copia de ellos para nuestras Iglesias. Se supo luego esto por la tierra. Y como la raíz de todos los males crece en ellas como en las [palabra ilegible: ¿tierras?] y con más vigor, luego desearon de cogerles para repartirles entre sí, y ponerles en sus haciendas, como hasta ahora acostumbraron. Y porque, llegando a las Aldeas en que nosotros residimos, para donde querían venir, perdían de todo las esperanzas de lo que pretendían, determinaron de cogerles en el camino. Y así se comenzó a hazer mucha gente preparada para esta jornada, con licencia del Señor Gobernador. En esta empresa entraba él, dando la licencia, la soldadesca, que fueron ciento cincuenta hombres o más, y más de trescientos Indios, esclavos y horros, entre los cuales se había de repartir la mitad de la presa. Entraban los Padres Religiosos de San Bento, a quienes el Gobernador quería dar una Aldea de ellos para tener en una hacienda y servirse de ellos, porque la licencia fue a ellos concedida. Entraba también un Gracia de Ávila que fornecía provisiones, a quien un principal había mandado recado que mandase por él, que se quería venir con su gente, para una Aldea, estar a su sombra, en una hacienda suya, que está cerca de una Aldea de las que nosotros tenemos cuidado.

Andándose juntando la gente, viendo los Padres cuánto impedimento

seguiría a la conversión y cuánta injusticia se cometía contra los que estaban para venir a las iglesias, comenzaron *publice*, en los púlpitos, a enseñar con cuanto peligro de sus almas, y cierta perdición de ellas, iban a tomar por fuerza a los que venían a buscar los remedios de su salvación, y *privatim*, con el Señor Gobernador, acordándole la licencia que diera a los Indios nuestros que les fueran a llamar, y cuanto mal de ahí se podía seguir. Con estos avisos y de la Cámara, que también se lo requirió, revocó las provisiones que había pasado. Y porque la gente era ya partida, mandó lanzar pregones para que tornasen. La gente no dio por ellos —el por qué Dios lo sabe— solamente digo que el Abade de San Bento, de quien la licencia era, les mandó decir, estando ellos de aquí cerca de veinte leguas, que fuesen adelante y no temiesen, que cuando volvieran, él les haría todo llano con el Gobernador, cuyo confesor es él; y, cuando se supo de la muerte, él mismo les hizo unas exequias en su monasterio, com tumba alta levantada, misa y predicación.

Yendo esta gente su camino, llegó a nuestras Aldeas un hijo de Baepeba con diez o doce mancebos, al cual su padre mandaba para asentar acá cómo habían de venir y para ver las tierras en que habían de poner sus Aldeas. Desencontráranse, en el camino, de los Portugueses que para allá iban; y, por esto, llegaron seguros. Dijo que hubieran de venir dos de cada casa, que harían bien el número de seiscientos, dónde se puede ver cuántos eran los que estaban unidos y concertados para venir; pero que llegara a aquel río una nao de Francia por palo Brasil y que quedaban haciéndole la carga; que, salida ella, vendría su padre con los demás. Fue a ver al Señor Gobernador y darle cuenta de sí y de a qué venía; mas ningún favor le hizo, ni honra en su casa. La gente fue continuando sus jornadas. Y, llegando cerca, les salieron algunos Indios, y les empezaron a predicar a su modo, diciendo que aquellos caminos eran de los Padres y que para ellos les hicieron, que les habían de ir a buscar, puesto que con ellos no habían de ir, porque bien sabían que les querían para hacerles sus esclavos, y meterles en sus ingenios. Veinte comenzaron de servirles de flechazos, y ellos, defendiéndose lo mejor que pudieron, se fueron recogiendo hacia la Aldea del principal [...] que había mandado recado a Gracia de Ávila, como antes dije. Sabían ya de la nao francesa. Y no teniéndose allí por seguros, quisieron tornar atrás, arrepentidos de su viaje tan mal encaminado. Pero fue tarde, porque los Indios empezaron a picarles y derribarles; quisieron hacerse fuertes, en un pequeño monte, pero les apareció luego un grupo de Franceses con gran multitud de gentío. Y, por concierto, les hizieron entregarsen los trescientos y más Indios que llevaban, para que, cebado en ellos el gentío, pudiesen escapar; aceptaron, lo que fue grandísima ceguedad, además de cruel maldad. Al salir los Portugueses de la fortaleza, les iban los Franceses tomando las armas. Entró el gentío y, muertos los Indios, saliendo con furiosa victoria, lucharon contra los Portugueses y no dejaron a casi ninguno. Éste fue el final de esta infeliz jornada. Viendo

ahora que la cosa les ocurrió como nosotros casi les habíamos adivinado, y cuán sanos eran nuestros consejos y cuán justos eran nuestros requerimientos, buscan de todos los modos que pueden, para culparnos, y en especial, los que en esto temen ser culpables, diciendo y procurando hacer cierto que nosotros les mandamos recado que se defendiesen y les matasen. Mas para Dios poco valen estas diligencias; la verdad es que de nuestra parte no fue allá ni Indio ni recado, afuera aquel primero que antes conté, que fue mucho antes de que soñase hacerse contra los Indios, que querían venir para nuestras Iglesias, la entrada que después se hizo.

Muchas cosas y muy graves tenían ellos a quien poder lanzar esta muerte, pero ninguna de éstas les arma, no digo que iban con intención danadísima de furtar, robar y matar a quien no debía y, con esto, impedir la conversión de aquellos y bien común de la tierra, ni ir en el medio de la cuaresma, ni que iban comiendo carne en ese tiempo, yendo a lo largo del mar, con mucha abundancia de pescado, ni ir contra la voluntad y mandado del Señor Gobernador, cuanto por el exterior se puede juzgar, ni acompañados de mucha sensualidad, como gente que era la más estragada de la tierra, ni irse a meterse en la mano de los Franceses, de los cuales tuvieron noticia antes de allá llegar, ni saber que de tres años a esta parte solamente en esta Capitanía han muertos, en semejantes entradas por los Indios, cerca de 500 hombres blancos, y que con estos son ahora algunos seiscientos; dejo todo esto, con muchas particularidades, que aquí van. Por bastantísimas causa se debían tener, entregar a la muerte más de trescientos Indios inocentes, que en su compañía llevaban, para su remedio, amparo y fortaleza, dar las armas en el medio de sus enemigos y fiarse de los Franceses, de que tenían razón de no fiarse. Pero no haciendo caso ninguno el Señor Gobernador de todo esto, solamente lo hizo de una carta de un Mameluco que huyó, y en ella dice algunas palabras que allá parece oyó de algún Indio, o él las soñó. Y sobre ella, que luego mandó procesar, dicen que establece los papeles. Lo que en esto nos da pena no es la carta, porque, aunque fuera digna de fe y bastante por su autoridad para condenarnos, no contiene cosa de que se pueda lanzar mano, pero creer el Señor Gobernador en cosa tan exorbitante, y que parece no cabe, ni puede caber en cabeza en que haya entendimiento y razón, ¡donde se puede colegir el bajísimo concepto que tiene de nosotros! Pero no es mucho, pues nunca lo tuvo mayor de nuestra Compañía, en Portugal. Por derradero, fácilmente creemos lo que mucho deseamos: y una misma virtud, en el amigo, es tenida por tal y, en el enemigo, por vicio. No se espante V^a R^a, si cada día ve allá papeles contra nosotros, porque así corren acá los tiempos. Y, si no ve papeles públicos nuestros, tampoco no se maraville, porque también este puerto nos está tomado. Y ya no hay oficial que nos quiera hacer una diligencia, porque quien la pasa, luego es suspenso. Y ahora, por su industria, la Cámara anda por sacarnos la comida de la boca, que es un pequeño corral de ganado, que tenemos aquí cerca de la ciudad, hace cerca de

treinta años, para nuestro mantenimiento, pobre, que anda y pastan en nuestras propias tierras. ¡Bendito sea Dios para todo siempre! Bien es que esta Provincia haga ventaja y exceda a todas las demás en trabajos y persecuciones, pues las excede a todas en número y gloria de mártires.

PARECER DEL VISITADOR
CRISTOVAO DE GOUVEIA
BAHÍA, 1 DE ENERO DE 1589 (*Fragmentos*)

ARSI, *Fondo Gesuitico*, 1369/7/4.

O que pareço ao Padre Visitador Christovão de Gouvea ordenar na visita deste Collegio da Baya. 1 de janeiro de 89.

1. Poderá o Padre Reitor com parecer dos consultores (...)
2. (...)
3. Nenhum Padre terá licença pera baptizar Indios, ou preto de Guiné adulto fora de extrema necessidade, se não souber ao menos rudemente as orações, e tiver feito bom entendimento do que he obrigado a crer, e obrar, e pera effeito de o casarem logo o que também guardarão communmente os Padres que andão nas missões.
4. Nenhum Padre confesse a pessoa alguma que fosse, mandasse, ou queira ir, ou mandar ao sertão a resgatar, ou deçer o gentio da menêira que se costuma, ou pera isso der ajuda, conselho, ou favor, por que este caso não poderão absolver senão com especial liçença dos superiores a qual não darão senão depois de realmente desistirem de tal determinação, e tiverem restituído o que de direito deverem aos Indios.
5. Bem se poderão cantar as missas com os Índios pelo Natal, Circunçisão, S.Cruz de Maio, Onze Mil Virgens e S. Christóvão, como se costuma.
(...)
25. Logo no princípio do anno se nomeará hum Padre ou Irmão que ouver mais apto pera ir compondo a carta Annuá, ao qual se entreguem todas as cartas em que vierem cousas de edificação. E no mesmo dia, ou no seguinte em que acontecer alguma coisa digne da escrever, a escreverá ad longum em hum caderno que pera isso terá. E cada mes mostrará ao Superior o que assi tiver escrito, e no cabo do anno ajuntará todas as Annuas dos outros Collegios e de todas fará a carta Geral, deixando o treslado dela no livro em que se costumão escrever.

[*observaciones marginales, con la misma numeración de los párrafos*]

3. Los Prelados y synodos destas partes prohiben esto estrecha-

mente, y sob graves penas; y de los nuestros hacer lo contrario se siguen grandes inconvenientes, quedando muchos solamente con el nombre de christianos y los ritos y vida gentílica.

4. No se entiende esto, haciendo las esntradas al sertón conforme a las provisiones de los Gobernadores y Regimento de los Reyes passados, y agora ultimamente de Su Magestad lo qual hasta agora se no ha hecho: y ya avia un aviso de Nuestro Padre Provincial de buena memoria en que ordenava se diesse remedio e esto por el grande escândalo que avia assi en los de casa como de fuera, por que los nuestros confessavan a muchos de los que assi trayan Indios sirviendose dellos como de esclavos perpetuos; y hasta agora se no ha guardado, no sin grande periuizio de las consciencias, assi de los confesores como de los penitentes.

5. Esto se haze assi, conforme a lo que Vustra Paternidad me escrivió, con mucha edificación de los de casa y de fuera, y mayor frecuencia de los sacramentos.

25. Por la mucha falta que siempre uvo en esto, acaece que al cabo del año estan ya olvidados de las cosas de edificación; y de aqui viene iuzgarse de la Annualis desta Provinçia que se hizo poco fructo en ella. para remedio de lo qual me pareció dexar esta lembrança.

*CARTA DEL PADRE PEDRO RODRIGUES
AL PADRE GENERAL CLAUDIO AQUAVIVA.
BAHIA, 29 DE SEPTIEMBRE DE 1594*

ARSI, *Bras. 3, II*: 360-361.

Bahía del Brasil, P. Petrus Rodriguez
29 sept. 1594
Iesus

Muy Reverendo Padre Nuestro en Cristo

Pax Christi

Con la patente y carta que Vuestra Paternidad me enbió a Angola, venían unos avisos de que Vuestra Paternidad me encarga le informe plenamente. Después que tomé el cargo me enformé en secreto, y muy de veras de los consultores, y otros Padres de autoridad, y del hermano Francisco Dias, y la enformación es la siguiente.

1.º El 1.º aviso de Vuestra Paternidad dize assi: enformese en que gastava el Provincial passado los cien mil maravedís que el Rei le manda dar cada 3 annos para el gasto de la Visita, y el dinero que hazía en palo del Brasil que trahía quando venía de visitar en el navío, porque nos dizen que la matalotage y gasto del navío se hazía a cuenta de los Collegios.

R) El Provincial passado en 7 años que hubo el cargo a cuenta de los cien mil maravedis que el Rei manda dar cada 3 años para el gasto de la visita recibió setecientos ducados: dusientos en esta ciudad, y los quinientos en Pernambuco; Deste dinero dió el Padre al hermano Francisco Dias para gasto del navío una pieça de paño vinta dozeno que el hermano vendió por treinta e tres maravedis, compró más el Padre un poco de palo del Brasil que de Pernambuco enbió a Lisboa para aiuda de los gastos del Padre Luis da Fonseca, y mandó más por letra al reino diez mil maravedis a una perienta del Padre Anrique Gomez, y dió otras limosnas, no se sabe quales, ni tampoco en que gastó la demasia. Del dinero que hizo en el palo del Brasil que trahía quando venía de la visita hasta el año de 92 inclusive no se sabe en que lo gastó, lo más palo que vino este año de 94 en el navío y los que de Pernambuco mandó al Reino, y lo que del Rio de Henero mandó a Flandes aplicó el Padre para su rescate y de sus compañeros, y es verdad que la matabotage se hazía a cuenta de los Co-

llegios, y el gasto del navío se hacía de los fletes e industria del hermano Francisco Dias. El Padre Baltasar Barrera mandó al Padre Marçal Belliarte un negro de Angola que valdría passante de 20 mil maravedis, él lo mandó al reino, y no se puede saber a quién (presúmese que a una hermana suya casada).

2.º Que ocasión ayan dado los nuestros al Comissario de los Capucinos para quejarse de nos al Cardenal.

R) Pidiendo el Comissario de los Capucinos al Provincial passado que le llevasse en nuestro navío quando el Padre yva a visitar Pernambuco, el Padre con palabras ásperas delante de algunos padres le dixo: «O V.R. o yo avemos de hir en el navío». El Comissario se sentió desto, e ainda que después se le hizo ofrecimiento él se fue a Pernambuco por tierra. En la Parayba tuvieron los Capucinos con los nuestros encuentros sobre los Indios que de sus Aldeas huyan para las nuestras, y los frayles escrevieron al Cardenal quejas de los nuestros. El Cardenal escrevió al Obispo que se enformasse de lo que passava y hallando los nuestros culpados los hechasse de la Parayba; viendo el Padre Provincial estas rebueltas largó las Aldeas que teníamos en la Parayba quitando de allí los nuestros y con esto cessaron las quejas.

3.º Que provisiones sean las que se impetraron del Gobernador contra los Capitanes de Sul y para que fim se huvieron.

R) El Padre impetró del Gobernador 4 o 5 provisiones contra los capitanes del Sul que tocavan en los quitar la iuridición temporal que tienen en nuestras aldeas y también en les impedir que no (*sic*) fuessen a dar ciertas guerras a los gentiles, ni a traer Indios del sertón, y ainda que el Padre lo haría con buen zelo de la honra de Dios, los Capitanes se quexaban del Padre empero el Gobernador dió las provisiones con tal cantala por no agraviar a los Capitanes, y con cláusulas tam frívolas que no tenían efficacia, ni tuvieron effecto, y el Padre no usó dellas en la maior parte.

4.º La ocasión que hubo para que por nuestra causa fuesse despuesto del officio el Capitán de Puerto Seguro.

R) El Capitán de Puerto Seguro no estava bien affecto a los nuestros que en aquella residencia biven, ni favorecía los Indios de nuestras Aldeas; y el Padre estava sentido del Capitán; y también porque avía escrito al Gobernador contra los nuestros, y dezía que él haría que no fuesse capitán, y se vingaría del, y assi lo hizo, porque con el Padre Luis da Fonseca fueron a denunciar del ante el Inquisidor de que inpedía la conversión y la enseñanza de los Indios, y que entregara un Aymuré gentil salvático para que los otros Indios le matassen en cuerdas al uso gentilico, y de tal modo encaecieron esto al Inquisidor que dió Provisión al Padre para que le hiziesse venir a esta Bahía, y el mismo Padre quando fué a visitar a Puerto Seguro llevó de aquí un clérigo seglar que le intimó la provisión por parte del Santo Officio y fue depuesto el dicho Capitán, y vino aquí, y como iustificasse su causa y que todo era ayra, entendió el Inquisidor que fuera pas-

sion del Padre, de ay a 3 o 4 meses le tornó a enbiar con honra a su Capitanía y está sirviendo su cargo.

5.º Que causa movió al Provincial a aceptar patente y comission del Obispo para inquerir de morib et vita del Administrador Eclesiástico del distrito de Rio de Henero.

R) El administrador no corría bien con los nuestros. El Padre aceptó la patente del Obispo para inquerir de vita et moribus mas como llegó al Rio de Henero tomando mejor consejo no usó de la patente.

6.º Si es verdad que el Provincial mandó azotar de cabos de raya a un hermano que se llamava (texto tachado) que es ya despedido no siendo este castigo usado en la Compañía, y de las más particularidades que en la despedida deste subto huvo.

R) El hermano N. (texto tachado) era de partes raras y grandes esperanças para los ministerios de la Compañía, tenía algunas leviandades y flaquezas con su propia persona in materia castitatis, y era en esta parte tam molestado, que pidió con instancia al Padre le largasse los votos para bolverse al siglo. El Padre le mandó açotar dos vezes, y la segunda fue con cabos de raya como lo afirman el Padre Hernan Cardín que entonces era el Rector, y el Padre Manuel Hernandes Ministro en cuiu cámara se hizo el castigo, y el soto ministro que lo executó; Él eytonse mostró tan afrentado que se fué sin licencia de casa, y bolviendo en si se y fue absuelto delas censuras, mas como andava inquieto y le hazían malos tratamientos y el Padre le amenazava que lo llevaría a parte aonde le mandasse moler, él con miedo y por su culpa se fue por 2.ª vez, y luego con instancia pidió al Padre que le despidiesse de la Compañía, o le tornasse a admitir, y no se fuisse dexandole descomulgado. El Padre se fué a visitar el Rio de Henero y le dexó descomulgado con los vestidos y notas de la Compañía por espacio de 8 meses. En este tiempo se ponía el leitor a la puerta de la casa de su madre que no es lexos deste Collegio, a cantar, y tañer en una viola, y tuvo mala fama con una India que se dezía estar del grávida, y hazía otras travesuras de mal exemplo. Estando ainda con los votos y vestidos de la Compañía, cosa que los Padres estrañaron al Padre Provincial, (texto tachado) y quando el Padre vino de su visita lo recogió, y después despidió de la Compañía. Después desto le visitó Dios con una grave enfermedad de que en espacio de dos meses morió confessado, y bien conocido de sus culpas, con deseos de entrar en la Compañía. Esto es lo que pude alcançar de las enformaciones que los Padres me dieron en estos particulares.

Agora responderé a una de 5 de Julio de 93. En ella me avisa Vuestra Paternidad que fue informado que quando por aqui passé, quedó opinión de mim que mostrava poca inclinación a favorecer los nuestros que no son portugueses. Dixe a Vuestra Paternidad la verdad; quando aquí estuve avía quexas en este Collegio porque el Rector Ignacio Tolosa era hespañol. El Padre Quiricio Caxa, consultor, y tenía otros dos o tres officios. El Padre Arminio —italiano—, admonitor, prefecto del espíritu, con otros

tres o 4 officios. Enfín ellos tenían ocupados los principales officios de casa, y de los portugueses no se hazía tanta cuenta: yo hablé en esto y lo escreví a Vuestra Paternidad por los inconvenientes de momento que há en esto que aquí apuntaré sinceramente a Vuestra Paternidad. 1.º) Que de 25 años a esta parte los que no son portugueses tienen el gobierno, y estan tan señores, y tan apossados del que no dexan hazer hombres como Vuestra Paternidad desea. 2.º) Mostran desgustar de los superiores que Vuestra Paternidad nombra como han mostrado en mi elección, y en las de otros, porque los quieren acá hazer de su mano. 3.º) Házense mimosos, y también pesados a los súbditos con el demasiado servicio de sus personas, usando de particularidades circa vietum y vestitum, y habitación, y algunos dellos tienen vino en sus cámaras. 4.º) los superiores como son de la misma nación dispensan con ellos en comer carne por leves causas en los días prohibidos, y con los portugueses se muestran rigurosos. 5.º) Como son ya viejos y cansados gobiernan de cabeça, y por su ímpetu, y no se conforman tanto con las reglas, ni las platican como se desea por no ser creados en ellas; lo que Vuestra Paternidad verá por lo que me escribió el Padre Francisco Soares, que es Vice Rector en el Collegio del Rio de Henero, y dize assi en un capítulo de su carta de 12 de Agosto de 94.

«Quanto ao Padre Joseph esteve perto de dous anos neste Collegio sem fazer visita formada, sem falar, digo chamar Padres nem Irmãos por modo de visita, antes disse quando leu sua patente de Visitador que elle não avia de chamar a ninguém, que quem quisesse falar com elle que alli estava, e assi o compriu, salvo algumas vezes que por todos estes dous anos chamou alguns. Não visitou o santíssimo sacramento nem a (...) nem mandou tomar conta dos mais officios, não se lerão regras, nem comuns, nem de sacerdotes, pregadores, consultores, admonitor, etc. Nem a visita do Padre Christovão de Gouvea se leo estes dous anos, lembrandolho o Padre Fernão de Oliveira o ano de 93, e eu o ano de 94. Pois que ou por velhice, ou por qualquer outra causa se aplica tam mal a observância e exacção de seu officio escusado parece ocupalo mais em semelhantes cousas, e cuido que bem se pode governar ia esta Provincia sem o Padre Joseph». Hasta aqui es del Padre Soares.

Y assi parece a otros Padres antigos que es ya bien dexarle descansar por passa de 25 años que siempre gobernó, y el Padre Tolosa 22, y el Padre Quiricio siempre fué consultor en este Collegio a 30 años, y pues han bien trabajado, tiempo parece de desocupallos.

En los santos sacrificios y bendición de Vuestra Paternidad mucho me encomiendo. De la Bahia y de setiembre a 29 de 94. De Vuestra Paternidad indigno hijo en el Señor,

PEDRO RODRIGUEZ

PARECERES DE 1595

B.A., 44-XIV-6

(«Sobre o Desembargo do Paço-tomo IV»)

(Escritura en la margen izquierda del documento:)

Em carta de Sua Magestade de 16 de outubro de 1595.

Vi uma relação do Bispo do Leiria que trata do gentio do Brasil, e o que vós sobre ella me dizeis, e ei por bem de me conformar em tudo com vosso parecer, porque me parece mui justo e necessário prover-se na liberdade deste gentio para que com esse remédio se não acabe de consumir com os cativéis e outras vexações que recebe, e so muito me parece que se devem declarar na lei que sobre isto se fizer que poderão ser cativos aqueles que se cativarem nas guerras que por meu mandado se lhe fizer quando elles estiverem juntos com franceses ou ingleses e isto com limitação que serão as tais guerras mandadas fazer com licença minha dada por provisão por mim assinada, e que nas que sem estas licenças se fizerem, ainda que seja per mandado de governadores daquelle Estado, não poderão ficar cautivos os que nellas se tomarem, e tenha esta declaração por necessária para os não matarem todos quando succederem semelhantes guerras, e para desviar o gentio de se ajuntarem com os ditos corsários, e com ella vos encomendo que ordenejs que se faça esta lei, e hum regimento do modo e mando de proçeder os religiosos da Companhia de Jesus no governo deste gentio com aquellas advertências que forem necessárias para se tjrar o fruto que se pretende desta comissão que se lhes daa e se evitarem inconvenientes.

SOBRE AS COUSAS DO ESTADO DO BRASIL

*Per carta dos Senhores Governadores para Sua Magestade
de 12 de Março de 1595*

Nos dias atrás nos foram dados huns três apontamentos sobre as cousas do Estado do Brasil, e por serem de matéria de muita importância e que do remédio dellas resultão muitos serviços de Deus e de Vossa Ma-

gestade com esta occasião de nos mandar em carta de que vissemos alguns papéis que lhe forão apresentados sobre cousas tocantes aquelle Estado e avisássemos a Vossa Magestade do que sobre elles nos parece: vimos os ditos apontamentos e por elles entendemos que a principal razão que os gentios daquelle Estado têm para estarem de guerra com os Portugueses, he porque quando os vão buscar ao sertão para os ajudarem nas guerras e para trabalharem em suas fazendas como os tem ante sj os cativão e re-partem, levando huns os pais, outro os filhos, outros as mulheres contra as promessas que os fazem quando os tjrão de suas terras, e sendo Vossa Magestade já informado no anno de 88 destas tamanhas extorções e injusticias mandou passar algumas provisões cujas cópias vão cõ esta que se não guardão e tem se visto e exprimentado que com jndios de paz se defende aquelle Estado , assi dos corsários que a elle vão, como da gente selvagem que sae dos matos a saltear.

Destas injustiças nascem perdas e inconvenientes grandes, como são morrerem gentios de pura paixão de se verem captivos e apartados de suas mulheres e filhos, e os que não morrem tornão se a metter pelo sertão dentro, e com as novas que dão aos outros gentios do mau tratamento que recebem se apartam e embrenhão em lugares escondidos e ficão em ódio com os Portugueses, e os que ficão na falda do maar por se verem livres destas vexações chamão os franceses e mais corsários que andão por aquella costa e os agasalhão, e lhes dão portos para suas naos com muito dano das fazendas e povoações daquelle estado, e ficão com a (...) se levantarem e fazerem guerra contra os Portugueses, de que resulta muito dano e perda na fazenda de Vossa Magestade e de seus vassalos, allem de ser muito inconveniente poderem vir os franceses a saber com este trato que tem com os indios das cousas daquellas partes das minas que ha nellas de que ha fama haver hua de ouro abaixo da capitania da Parayba, e as cousas necessárias para a sustentação dos Portugueses por falta de quem as grangee e que vão em tanta carestia que vae hua galinha quinhentos réis e a este respeito os mais mantimentos e por todas estas razões se entende que a principal cousa com que se aquietaraa esta gentio e averaa naquellas partes e as ajudarão a defender de corsários he mandar fazer lei que não possam ser captivos nenhuns daquelles gentios por nenhum caso que seja como Vossa Magestade a tem mandado passar no Peruu e nova Espanha, e para os Reinos de Japão.

Para se trazer este gentio do sertão para defensão e conservação daquelle estado, seraa serviço de Vossa Magestade que nenhuma pessoa os vaa decer senão os Religiosos da Companhia de Jesus pelo muito tempo que há que estão naquellas partes e que tem entre si línguas com que os persuadem e trazem, e juntamente se fique a cargo instruylos na nossa sancta fee e baptizallos e lhe mande Vossa Magestade que depois de decididos asentem nas aldeias onde lhe melhor parecer e tenham cuidado de as governarem como até agora fizerão, e desta maneira se poderaa esperar haver

muita conversão, e não faltará gente para o serviço dos engenhos com que as Rendas de Vossa Magestade vão em muito crescimento, e principalmente se segurara a consciência de Vossa Magestade e será de muito effeito que se ponhão algumas aldeias ao longo da costa nos lugares mais visitados dos inimigos com que ficarão os caminhos e passagees dos Rios livres para se ir por terra a todas as capiitanias daquelle estado co que se poderão melhor governar e acudir co mais facilidade aos accidentes que sobrevierem por não se poder navegar aquella costa por mar senão em Monções de seis em seis meses que he de grande inconveniente para este effeito. Poderse ão também plantar algumas aldeas pelo interior do sertão para os Portugueses poderem povoar e cultivar muitas partes delle e descobrirem as minas em perigo do gentio imigo, e juntamente se evitaraa não fugirem para o mato os escravos de Angola que os mercadores com muito custo seu comprão para o serviço de suas fazendas e que se affirma que anda já muita copia dellas, e tem povoações que se conservão, e principalmente deve Vossa Magestade mandar que se assentem aldeas da Bahia até a capitania da Paraíba para aquelle caminho ficar tam seguro que livremente se possa caminhar por elle e saberem os governadores daquelle estado em breve tempo o que passa co todas as capitánias delle, e que sejam administradas aquellas aldeas pelos Religiosos da Companhia como estaa dito pois o seu principal intento he instruilos na nossa sancta fee e tratar de sua conversão, e isto emquãto se entender que vão procedendo coforme ao serviço de Deus e de Vossa Magestade. E finalmente nos coformamos nesta matéria do gentio do Brasil com a relação que deva Sua Magestade (...) do Rio da Prata.

E no que toca aa casa que os Religiosos da Companhia tem no Porto da ylha de Sam Vicente que parecem devem largar e fortifiarse polo danno que disso pode resultar aa entrada do mesmo Rio ordenamos de se tomarem algumas informações para com majs certeza appresentarmos a Vossa Magestade o que sobre isto nos parecer.

Per carta de Sua Magestade de 10 de abril de 1595

Hua Vossa carta sobre cousas tocantes ao Estado do Brasil de 11 de Março passado vy muito particularmente e de tudo o que nella dizeis sobre se fazer ley para que não possam ser captivos gentios alguns delle por nenhum caso que seja e se ordenar o modo em que há de ser trazido o mesmo gentio do sertão e se plantarem algumas aldeias ao longo da costa, e pela terra dentro, me parece muito bem e encomendovos que ordeneis que se lance a dita lei e hua instrução e regimento do modo em que se ha de proceder em se trazer a dito gentio, e no governo delle e em se fazerem as ditas aldeas e que me envjeis as minutas destes despachos e para as escrever antes de se fazerem em limpo, e as jnformações que ordenasteis que

se tirassem sobre a casa que os Religiosos da Companhia tem no porto de Sanctos da ilha de Sam Vicente vos encomentdo que ordeneis que se acabem com brevidade, e que me aviseis do que por ella se achar e vos parecer.

* * *

Da Baía a Pernambuco há cento e dez léguas pouco mais ou menos por terra, no meio das quaes estão o rio de Sam Francisco que divide as capitánias. Caminha-se seguramente da Baía até o rio de Sam Francisco por razão da torre de Gracia da villa e povoação de Sergippe.

Do rio de Sam Francisco a Pernambuco se caminha com muito perigo e risco do gentio que desce da serra a pescar ao mar e recolher de outubro até janeiro que he o verão as frutas do caju, de que faz muita conta. Este caminho ficaria seguro e quieto se na alagoa que está a 20 léguas adiante do rio de Sam Francisco houvesse hua povoação.

Que averia com muita facilidade sem nenhum gasto e despesa se Sua Magestade mandar passar hua provisão aos padres da Companhia que nenhuma pessoa possa ir ao sertão a resgatar e captivar o gentio, e que eles o vão apaziguar e quietar e reduzir aa christandade e fação deecer ao mar e tenham debaixo de sua proteção e doutrina cristãas.

Com isto farse há grande benefício aa terra, e haveraa muitos mantimentos, e vallerão barato, e comunicarseão aas capitánias seguramente, floreceirá a terra, tornaraa ao estado em que estava quando se começou de povoar que o gentio estava quieto, que valia hua galinha cinco réis que hoje vale quinhentos réis, e o arratel de porco dous réis que hoje vale cinquenta réis e a farinha e tudo o mais a este modo, e as terras caras povoão se devagar e as baratas muy depressa.

Porque a razão porque hoje se communica todo o Peru por terra sem nenhum perigo, e tem nome de mais fertil terra do mundo he porque estaa o gentio dellas todo de paz, e se no Brasil a princípio ouvera conservar o gentio delle, e manterse justiça e verdade hoje se communicara todo por terra, e se fora seguramente por terra ao Peru e fora a majs florente cousa que tivera o mundo, e souberase todo o corpo da terra do Brasil e as minas e proveitos que ha nella assi como se sabe hoje tudo o que ha no Peru porque se caminha por alli do mar do sul ao mar do norte atee sajr por o Rio da Prata que são majs de mil e 60 legoas sempre debaixo do gasalhado do gentio que estaa tam communicado que tem gasalhados e provimentos para a gente que caminha. Inda hoje per meio dos padres da Companhia se podia dar remédio nisto, porque são grandes lingoas e muito curiosos, e se lhe encomendasse, e elles o tomassem de propósito, sem dúvida farião com se extinguir o captiveiro deste gentio no Brasil, porque o gentio do Brasil e do Peru todo he hum e de hua natureza e condição e tirarseão os grandes cargos de consciência que ha no captivar delle que escandaliza

dos agravos que os capitães com demasiada cobiça lhes mandão fazer se alongão da comunicação dos portugueses com taes escândalos de os captivarem e ferrarem injustamente e lhes tomarem suas molheres e filhos que ficão perpétuos inimigos como hoje estão por este respeito.

Este gentio de sua natureza he bem acondicionado e tem muita fee nos padres da Companhia pola experiência que tem delles que os tratão bem e os defendem dos agravos que costumam receber da outra gente, e que os não captivão nem ferram nem obrigão mais que aquilo que sua natureza os leva, assi he cousa induvida que se o gentio entender que o não hão de captivar e que ha de estar debaixo da proteiçãõ dos padres da Companhia que ficara todo de paz e se communicaraa toda a terra seguramente sem nenhum perigo, e pelo tempo em diante em muito poucos annos virá esta terra do Brasil a ter mais grossos rendimentos deste gentio como estiver domado e quieto, e demais disto ser bem geral da terra e obrigação de sua Magestade, e descargo de sua consciência a que se deve acudir.

E se deve de fazer tanto caso disto e de se apazigoar este gentio todo de maneira que toda a terra se communique e rompa como de conquista de hum grande reino, e tamanho como he o Brasil que todo com isto fica ganhado, senhoreado, communicado e rendoso e se há de entender que todo o gentio do Brasil quer paz com os Portugueses, e a deseja muito e que primeiro que viesse a romper guerra recebeo muitos e mui pesados agravos, e que se entender que lhos não hão de fazer, nem ão de ser captivos, que logo se viraa metter debaixo da proteiçãõ e communicaçãõ dos Portugueses.

Duas cousas parecem hoje de mas importância na província do Brasil: hua fazer decer ao gentio do sertão para as capitánias e fralda do maar, outra con nella contente em paz e justiças porque os cativeiros injustos e outros agravos com que os portugueses até agora o tratarão o tem acabado em grande parte. Aos que ficarão fez fugir para os matos que era grande perda para a terra e a pode por em risco de se perder tudo.

Tem Sua Magestade provido nisto com algumas leis e provisões mui justas mas não se guardam porque como na matéria do captiveiro se exceptuã alguns casos em que o gentio possa ser captivo, reduzem a esses quasi todas as causas e em fim assi os captivão como si nenhua ley ouvera.

Tudo parece que poderia ter remédio mandando Sua Magestade por provisãõ particular primeiramente que por nenhum caso possa o gentio do Brasil ser captivo senão quando fosse tomado em guerra feita por mandado de Sua Magestade. Allem disso que daqui por diante nenhum capitão, nem outra alguma pessoa possa entrar nem mandar entrar gente alguma pelo sertão a buscar e decer o gentio senão os padres da Companhia de Jesu somente em aquellas partes que os mesmos padres escolherem e levarem consigo para o tal effeito, ficando lhes todo o poder e liberdade para fazer nesta parte o que entenderem ser maior serviço de Deus e bem da terra que he o que Sua Magestade pretende assi na entrada do sertão

como na decida do gentio, assento das aldeas, e modo de viver e governo dellas, mandando aos capitães que em nenhuma dessas cousas lhes não (...) mão, antes em todas ajudem e favoreção como lhes pedirem e lembrarem.

* * *

Copia do papel sobre que se derão os pareceres

Havendo da Baía a Pernambuco cento e dez legoas por terra e pouco mais ou menos no meio das quaes estaa o Rio de Sam Francisco que divide as capitánias, se tem entendido que se caminha seguramente da Baía ate este rio, por razão da torre de Garcia d'Avila, e povoação de Sergippe. Mas que do Rio de Sam Francisco a Pernambuco se passa o caminho com muito perigo e risco do gentio que dece da serra a pescar ao mar e a recolher de outubro ate janeiro que he naquellas partes o verão os frutos do caju de que faz muita conta. Como em entenderse que modo haverá para este caminho ficar seguro e quieto, se será para isso de effeito ordenarse hua povoação na alagoa que estaa a vinte legoas adiante do Rio de Sam Francisco, ou em outra alguma parte deste caminho e como se ordenará esta povoação.

Tem se entendido que importa muito para a conservação deste Estado do Brasil haver communicação e paz com o gentio dele, e ser tam bem tratado e recolhido que deça e seguramente do sertão para as capitánias e fralda do mar onde seja conservado em paz e justiça e contente,

He de considerar os meios que haveraa no prosseder, e se seraa de importancia allem de se prohibir o captiveiro deste gentio em todo o caso, mandar Sua Magestade que nenhum capitão nem outra alguma pessoa possa entrar nem mandar entrar gente pelo sertão a buscar e fazer decer o gentio da serra senão os Religiosos da Companhia de Jesus e aquellas pessoas que os mesmos religiosos escolherem e levarem consigo para este effeito, dandose lhes todo o poder necessário para fazerem acerca disso o que entenderem ser mais serviço de Deus e bem da terra assi na entrada do sertão como na decida do gentio, assento das aldeas, modo de viver e governo dellas de maneira que os capitães se não entrometão nisso, nem não (...) mão aos religiosos, antes lhes dem para este effeito toda ajuda e favor que lhes pedirem e lembrarem.

* * *

*Parecer do Padre Gaspar (sic) Beliarte da Companhia de Jesus
que foi visitador em o Brasil*

Sopposto que Sua Magestade manda que se faça lei em que prohibe que em nenhum caso possão os Indios do Brasil ser captivos, e que da re-

médio para os que estão entre portugueses com título de captivos possuem ter liberdade, porque na verdade poucos ou nenhuns são legitimamente captivos, este remédio convém ser tal que abranja também os Índios forros que os Portugueses tem em suas casas, porque tem muitos e alguns tem aldeas inteiras com título de forros mas o tratamento e senhorio que nelles tem he peor que de escravos sem liberdade para irem casar em outra parte nem ganhar hum estudo, nem viver como christãos nas aldeas dos padres, e trazem os com bragas nos pés, e os esfolão com açoutes por qualquer cousa, e aas vezes os matão, e isto he por toda a vida, e se algum destes forros foge para a fazenda doutros Portugueses onde tem seus parentes e espera de ser bem tratado por justiça lho tirão de seu poder e o tornão ao primeiro senhor, e o mettem ferros, polo que os Índios nenhuma differença fazem de serem cativos a estarem desta maneira toda a vida sojeitos ainda que os não tenham por escravos e tanto abiminão hua cousa como a outra pois o tratamento he o mesmo.

Sopposto isso, este me parece o modo para os trazerem do sertão e onde já agora estão tão escondidos e tam alongados da fralda do mar que nem se podem achar e achandoos ha muita difficuldade de os fazer de laa aballar.

Primeiramente que Sua Magestade mande que daqui por diante em nenhuma (...) se possa dar licença para se fazerem entradas ao sertão a descer gentio e que totalmente se prohibão as armações que os Portugueses fizerão ate agora ao sertão, porque não servirão senão de desarmar aquelle estado dos melhores defensores que podião ter que são os Índios naturaes, os quaes despois de decididos se achavam enganados e vendose captivos assi e a suas mulheres e filhos, e sobre tudo apartados huns dos outros em casas de diversos senhores contra todas as promessas que se tinham feito, de paixão e saudade acabarão em breves dias todos e desta maneira são consumidos muitos milhares deles e ainda que os armadores para o sertão se obriguem a guardar todos os regimentos que lhes derem, e que irão em companhia de religiosos (...) lhes farão tudo o que pertencer ao captiveiro ou liberdade dos Índios, em nenhuma maneira se lhes conceda a licença, nem entrada, porque ate agora por mais rigorosas penas que se puserão, nenhuma cousa guardarão, e os religiosos que levarão lhe servirão de confirmar os captiveiros injustos dos Índios, dizendo as mantiras que os taes Religiosos derão por legitimamente captivos sendo tudo ao contrário.

Os ouvidores geraes deviam levar em seus regimentos que cada anno tirem devassa geral sobre os capitães de toda a costa se derão a tal licença e suspender de seus officios aos culpados, também devem devassar sobre os que vão aas escondidas e sem licença e trazem muitos persuadidos enganados e por força dizendo que lhes servirão de sua livre vontade e repartemnos entre os Portugueses levando por cada hum doze e quinze mil reis sendo forros. A mesma devassa geral devem fazer cada anno no mes

de janeiro por si ou por outros sobre os que vendem ou ferrão Índios fofros ou usão com eles de crueldades no castigo e deixão morrer a mingoa etc . Porque por esta causa muitas vezes acontece trazerem do sertão grande cópia de almas, e dahi a poucos meses serem todas mortas sem baptismo, nem até agora se vio no Brasil castigarse algum Português por mortes e agravos que fizessem aos Índios, tam notorios e ordinarios.

Para descer os Índios do sertão não vejo gente mais a propósito que os padres da Companhia porque são (...) conhecidos no sertão onde tem muito crédito e autoridade com o gentio por lhe tratarem verdade que lhes tem bem experimentado assi no cumprimento das promessas que lhe fizerão, como nos muitos trabalhos que levaram por defender suas liberdades, e conservar suas vidas e saúde, e sobre tudo porque tem insignes línguas a cuja eloquência e persuasão obedece este gentio estremadamente, porque soo por ouvirem hua boa lingua deixão suas terras. A estes religiosos deve Sua Magestade mandar que tenham cuidado de ir ao sertão a buscar este gentio com a companhia de gente que eles julgarem que convem e depois que o descerem o assentem nas aldeas do modo que eles entendem seraa proveitoso ao mesmo gentio, e as fazendas assi de Sua Magestade, como dos moradores e governem conforme aa experiência que tem deles.

Devase mandar que todos os capitães com as camaras escolhão terras accomodadas para as povoações dos Índios, e assentarem nella suas aldeas, e fazerem suas roças e pescarias, não obstante estarem ja todas dadas de sesmaria, porque sempre se deram com condição que se havião de poovar, e os Índios naturaes tem mais direito nellas que os Portugueses.

Do governo das aldeas que os Padres trouxerem do sertão que capitães não se entrometão nelle e o deixem livremente aos padres e não tirarão Índios della para ser dos Portugueses por mais de tres meses contínuos, e com ordem dos ditos padres, nem os mandarão aa guerra senão onde os capitães proprios forem em pessoa, e se faça regimento do procurador dos Índios, e não se lhes paguem seus ordenados sem certidão dos padres das aldeas de como fez bem seu officio.

Que por via do governador do Brasil faça Sua Magestade com que todos os brancos, e mamalucos que andam no sertão e estão de assento nelle com mancebas sejam constrangidos sob graves penas a que se venham logo do sertão e elles vindos se notifique da parte de Sua Magestade a todos os Índios do sertão como Sua Magestade manda que nenhum deles possa ser captivo, e que nenhum branco, ou mamaluco possa jamais ir ao sertão, e que os religiosos da Companhia os hão de ir buscar para estarem junto do maar em suas aldeas e defenderem a terra dos inimigos, e esta notificação se faça pelos Índios que estão já domésticos e firmes na fee e de vida approvada e são (...) das igrejas dos ditos padres, e tem parentes no mesmo sertão a quem o gentio dee crédito.

Para a conversão deste gentio já assentado em suas aldeas ir por diante

com proveito espiritual e conservação de suas vidas e saúde convém não haver diversidade de mestre de diversas religiões na mesma capitania de modo que se em hua capitania tiverem os padres da Companhia cuidado das aldeas não tenham outros religiosos nella aldeas etc. e contrário, porque se seguem grandes incommodidades assi para o bom governo das aldeas como para a doutrina e notícia de Deus e dos mistérios da Nossa sancta fé que se lhes ensina.

O que se diz no apontamento que os capitães não se entromettão no governo das aldeas etc não se tira com isto a jurisdição aos ditos capitães nos casos da justiça nem nas cousas que são necessárias para as obras de Sua Magestade fortificação dos lugares e outras cousas semelhantes para o bem da (...) porque de facto usão governado da ajuda dos Indios nestas occupações, e com elles tem feito fortes na Bahia mas he hua limitação do modo com que se hão de governar as aldeas no governo particular delas para se haverem de conservar porque ouve capitães que quizerão novo modo de as governar pondolhe nas mesmas aldeas particulares capitães com que se destruirão totalmente as aldeas, a limitação de não poderem andar os Indios fora das aldeas mais que tres meses nas occupações para que são alugados fossem para que não se deixem ficar os Indios casados e solteros nas casas dos brancos detidos e de alguma affeição maa como cada dia por experiência e assi pereção suas molheres e filhos por falta de quem os sustentem, e as aldeas se acabem ficando os Indios como captivos, ou quasi cativos nas fazendas dos homens particulares.

* * *

OUTRO PARECER DE COSMO RANGEL

Por quanto se tem entendido quanto importa para conservação do Estado do Brasil haver communição e paz com o gentio natural dele e ser bem tratado, e também se deve ter entendido a grande diminuição em que tem ido pelo mau tratamento que até qui teve e os grandes males que tem disso resultado, não tratarei mais que de apontar o remédio mais conveniente que isto pode ter segundo o que entendo, pelo que vi e experimentei, reportandome ao que sobre esta matéria já tenho dito largamente.

Primeiramente he necessário em todo caso mandar Sua Magestade que não aja cativoiro deste gentio e fazer que ele entenda esta prohibição, e que manda Sua Magestade tratar dele, e de não ser molestado nem maltratado, e isto se há de tratar por pessoas de que os índios se fiem e dem crédito como são os padres e religiosos da Companhia de Jesus, e os Indios que estão debaixo de sua doutrina e administração, e que per experiência vendo logo os que estão entre os brancos e assi venha a notícia dos que estão no sertão.

E (...) assi he necessário mandar Sua Magestade que nem o governador na capitania da Bahia, nem os capitães das outras capitánias e seus logartenentes para nenhum caso dem licença a pessoa alguma para ir ao sertão decer gentio ainda que seja con de paz, e de não poderem ser cativos, e que isto somente se commetta e permitta aos religiosos da Companhia de Jesu, e que elles possam levar consigo as pessoas que lhes parecer porque desta maneira não haveráa enganós, insultos, e vexações que até qui houve.

E que o ouvidor geral cada seis meses tire devassa das pessoas que sem licença e ordem do governador forem ao sertão, e dos que resagatarem, captivarem, ferrarem, ou per qualquer via maltratarem os Indios em qualquer parte, e que com rigor se proceda contra os culpados, e que nas residências que se tomarem aos ouvidores geraes se pergunte se compriram isto assi inteiramente.

Que o governador dee ordem para que os Indios que vierem do sertão estejam em partes onde possam viver commodamente, e fazer seus mantimentos e ter suas criações como dantes tinham os que vivião junto ao mar, e em partes onde se possam(?) ajudar delles para defensão da terra e beneficio e grangearia das fazendas de Sua Magestade para o assento destas aldeas se deve tomar o parecer dos padres da Companhia que assistir nellas como fazem nas outras que agora há.

Convém que o governador pessoalmente visite as aldeas dos Indios e saiba mui particularmente se recebem vexações dos brancos levando-os por força ou por engano para suas fazendas ou para outra parte, ou sevirdosse delles contra suas vontades, ou não lhes pagando seu serviço que for justo e razão, e não podendo o governador ir fazer esta visita, a fará o ouvidor geral allem das devassas que deve tirar como acima digo, e farão com brevidade emendar qualquer danno que os Indios tiverem recebido, e que o governador mande fazer esta mesma diligência por pessoas de confiança, nas capitánias onde elle nem o ouvidor geral puder ir.

E por quanto há moradores que em suas fazendas e engenhos tem Indios que grangeão as mesmas fazendas e dizem que os tem como livres e acontece muitas vezes trataremnos como captivos. Convém que o governador proveja nisto logo tomando informação de como cada hum trata os ditos Indios, para conforme ao que achar os (...) ou tirar para onde possam viver com sua liberdade.

Deve Sua Magestade mandar que o governador e capitão dem toda ajuda e favor aos religiosos que forem ao sertão e as pessoas que os acompanharem para effeito de fazer decer o gentio, e procedão contra quem lhe impedir per qualquer via, e para isso se lhes deve dar todo poder necessário.

E para que a gente daquellas partes receba bem a liberdade dos Indios, e lhes faça boa vizinhança, convém que também os moradores sejam delles ajudados como he razão que seja, e portanto deve o governador

sendo requerido dar ordem para que das aldeas vão os Índios trabalhar nas fazendas dos moradores pelo tempo que parecer necessário tendo respeito na repartição e número dos Índios que ouverem de ir servir aa necessidade e qualidade de cada hum dos moradores e faraa pagarlhes seu serviço, na paga do qual se deve ter consideração ao que os ditos Índios hão mister segundo seu modo de viver.

Finalmente para que haja comunicação e paz com o gentio e para que seja tam bem tratado e recolhido que deça voluntária e seguramente do sertão, e depois de decido viva conservado em paz e justiça e contente, he necessário que o governador tenha espicial conta com elle e que em seu regimento nenhuma cousa se lhe encarregue mais, e assi ao ouvidor geral e provedor moor da fazenda, e que atados se tome conte de como procederão neste negócio que he o mais importante daquellas partes. A 12 de julho de 1595.

COSMO RANGEL

* * *

OUTRO PARECER DE MARTIM LEITAO

He tam necessário darse ordem em decer o gentio do sertão para o mar e tello (...) e conservallo em paz em povoações seguras, ao longo delle, que sem isso por muitas razões (...) do Brasil principalmente as de Pernambuco em cujo limite ha ja muito pouco, e por haver mais de cento e duzentos de Guiné para cada branco e entre estes sempre muitos alevantados, e este gentio da terra ser o principal nervo e sustância para todo evento que suceder no Brasil, convém muito mais ao serviço(?) de Sua Magestade por todas estas e outras muitas razões procuralo e decelo do sertão para o maar e assi pondo aldeas de gentio de paz na lagoa, que he menos de vinte léguas do Rio de Sam Francisco, com mais qualquer povoação ou engenho que hum João Paaz do cabo de Santo Agostinho que he o mais rico homem do Brasil faça no Rio de Una, ou no Rio (...) aonde tem terras e ha ja algum gentio de paz e dista nove e onze legoas da lagoa, e outras tantas do cabo, e assi com hua e outra povoação fica muito mais seguro e povoado este caminho, que a outra parte do sul do rio para a Bahia, e aquellas terras como são todas as mais que se povoão de novo não se segurão nem conservão bem em muitas povoações, huas por todas outras com que se ajudem e favoreção, e com cartas de favor de Vossa Magestade se effectuará isto muito bem sem outros trabalhos nem gastos de vossa fazenda.

Ao segundo apontamento de ser necessário ir gentio para o mar para a conservação e augmento do Brasil está satisfeito, porque como gente natural e da própria terra para o serviço e meneo della e tudo o mais vae hum

da terra por quatro de Guinee, alem disso vão seos números consumindo, de maneira com as de Guine que com razão se pode por isso recear total ruína do Brasil, Polo que e muitos aggravos que sempre o gentio daquellas partes recebe dos brancos está hoje tam alongado do mar que na Bahia e Pernambuco dista dozentas legoas pelo sertão segundo me constou per informação que lá tomei, e ainda este pertence aa capitania de Itamaracá, e da Paraíba, por as mais o terem já gastado e consumido, e este (...) do gentio petiguar julgado por inimigo com que estamos de guerra, mas todos estão tam escramentados dos brancos que difficultosamente se fiarão já delles para irem povoar o mar, em confirmação disto pudera refirir mil exemplos que me lá passarão pola mão, pelloo que nenhum outro meio se pode nisto dar melhor que mandar Vossa Magestade aos padres da Companhia que em todo aquelle sertão por suas muitas virtudes e haverem sempre sido seu amparo e refúgio, entre todos elles são tidos em grande estima veneração e reputação pelo que he cousa muito importante mandarlhe Vossa Magestade que vão aas terras mais vizinhas do gentio com a menos companhia que for possível, e que deçam as aldeas que quiserem vir para o mar e que lhes fiquem logo entregues e encarregados aa sua conta e situadas al longo do mar nos ditos lugares quanto for possível em terras accomodadas que os capitães e officiais das câmaras lhe escolherem sem embargo de serem já repartidas com que se conseguirá o effeito e escusarão outros muitos e contínuos gastos e trabalhos que sempre sobre estas matérias a falta do gentio (...) no Brasil, e não se confundão nisto o sertão das capitánias mas que cada hua se provia por esta ordem do seu sertão, e façase ordem e regimento com que se corra com estes Indios.

E para isto vir a effeito convém muito mandar Vossa Magestade provisões, penas de morte e perdimento das fazendas que nem capitães nem outras pessoas por nenhuma via mandem ao sertão nem resgatem nenhuma peça por nenhuma via mas soo os religiosos da Companhia como se diz no último capítulo. Também convém prover que os ouvidores geraes devassem disto todos os annos, e as mais justas das capitánias, e se proceda contra os culpados com muito rigor que pela grande solução que nisto há muito mais será necessário.

E assi se deve prover sobre as aldeas e gentio que os brancos já tem para que estem em inteira e isenta liberdade com as mesmas pessoas ou com outras quaesquer ou que se melhor acharem que doutra maneira com acha que destes se sumirão quantos ouiver, e haverá sempre nisto mil absurdos, isto parece por hora a hum homem tam desbaratado e perdido.

Também se pode dar ordem se pratique no gentio do Brasil as mesmas leis e ordem com que se corre com toda a Nova Hespanha e Peruu servindo os brancos como forros.

DE MARTIM LEITÃO

PARECER DE ANTONIO DE AGUIAR
QUE FOI OUVIDOR GERAL DO BRASIL

Querendo Sua Magestade que o caminho da Baia para Pernambuco este seguro para se caminhar por terra he necessário não se desfazer a nova capitania de Seregippe que o Bispo e ouvidor geral e provedor moor da fazenda oedenaarão que se fizesse no tempo que governarão o estado do Brasil quando mandarão dar guerra ao Baipena que residia no mesmo Seregippe o qual começa do Rio Real até o Rio de Sam Francisco que serão vinte léguas por costa do mar.

E para esta capitania se segurar convém que resida nella hum capitão que tenha força para a povoar como foi Thome da Rocha que proverão logo no princípio que se ella fez, aonde se passou com sua casa, molher sogra e parentes com muito gasto de sua fazenda a sustentou até o anno passado de 594.

E allem disto deve a Sua Magestade demandar que vão para a dita capitania os officiaes seguintes: dous pedreiros, dous carpinteiros, dous ferreiros, dous oleiros, e hum mestre de fazer engenhos daçuquar, e estes que estejam asselariados com soldo para com melhor vontade residirem na terra e fazerem fazendas. E deve mais daver trinta soldados para guarda da terra nestes primeiros annos que depois que a terra estiver povoada e tiver comercio se escusarão, e estando esta capitania segura não se poderá reear o caminho da Baia até o Rio de Sam Francisco que são cinquenta legoas por terra.

He de saber que da torre de Garcia Davila atee o Rio Real, e do Rio Real até o Rio de Sam Francisco não há gentio ao longo do mar que tenham aldeas soo estão no Rio de (...) negros de Guinee angolas cangicos que fugirão da Baia e fogem, os quaes estão em Mocamo, estes vem correr a costa, e aas vazas fazem danno aos que passão aos quaes já foi Garcia Davila darlhe no anno de noventa e dous, e elles lhe fugirão, mas se os seguirão seria fácil destruilos.

E para se este caminho melhor segurar aja Sua Magestade por bem conceder a Garcia Davila que possa fazer hua villa no Rio Real que elle pode queaquer fazer a sua custa conforme aa petição que (...) e fazendo esta villa rica mais povoada a terra sem custo da fazenda de Sua Magestade.

Da Baia ate o Rio de Sam Francisco estão alguns rios aonde he necessário aver embarcações para passagem, o primeiro he o rio de Pupucuru que teraa de largo como de Sam Paulo aas casas do Duque Daveiro, o segundo rio Real que he mui largo como de Sam Domingos ou Sancto Amaro que há mister barco grande de vellas. Outro rio he Vaza Barris, seraa de largo como de Sam Domingos aa Rua nova, estas três embarcações poderaa ordenar Garcia Davila que se faça dandolhe Sua Magestade o necessario de pregadura, breo e estopa e teo para vellas.

Logo mais adiante estaa o Rio de Seregippe meia legoa da povoação neste poderaa oo capitão do mesmo Serigippe dar ordem com que tenha passagem.

De Seregippe ao Rio de Sam Francisco há doze legoas, este Rio de Sam Francisco he mui largo que(?) será como de Lisboa(?) ao Barreiro aonde há mister hua barca grande com vellas e remos, Nesta passagem se deve ordenar hua povoação a qual esteja onde a barca andar, e esta povoação pode fazer Christovão da Rocha que dizem estar casado com hua neta de Gracia Davila mandandolhe Sua Magestade fazer com merces e honrras que lhe faça. Porque tem o mesmo Christovão da Rocha huas aldeas de Indios que chamão tapuias, seus compadres que estão no mesmo Rio onde chamão o Rio dos Cabaços e vindo estes tapuias que são nossos amigos podem povoar aquella terra e passaremse alguns para lagoa e com eles fica o caminho seguro.

Do Rio de Sam Francisco atee as povoações das fazendas do cabo de Sancto Agostinho são quarenta legoas nas quaes não ha gentio algum que possa impedir o caminho salvo he hum gentio que chamão Aiberiz que reside na serra pequena do Lari e estes algumas vezes decem ao mar a fazer pescarias, e a comer as frutas. Mas não he isto de continuo, e se virem que estão povoações ao longo do mar não ousarão a decer da serra abaixo e para se defenderem destes aiberis convém fazerse hua povoação entre a alagoa e o porto calvo(?) onde chamão Sancto Antonio Merim, que he boa terra e por lla(?) se pode vir hum principal Indio nosso amigo que chamão obeba que reside no Rio fermoso na doctrina dos padres capuchos e vindo os mesmos padres com Indios estarão quietos.

Para juntar este sítio onde chamão o porto das pedras dizem que forão alguns moradores de Pernambuco a fazer povoação; e que tem feito hum mosteiro onde estão quatro frades capuchos que he boa terra para se povoar.

Mandando Sua Magestade a João Paez do cabo de Sancto Agostinho que faça a povoação de Sancto Antonio Merim ou no lugar que lhe a elle melhor parecer na mesma paragem em terras de mais proveito para os moradores e elle o faraa por ser homem que tem grande posse fazendo-lhe Sua Magestade merce de honrras, e com esta povoação não se poder (...) o caminho do Rio de Sam Francisco até Penambuco.

Do Rio de Sam Francisco a Pernambuco estão alguns Rios em que he necessário embarcações para passagem delles, a primeira ha de estar na alagoa, e a outra no porto calvo, e a outra no Rio Fermoso ondem residem os Capuchos com certos Indios que dutrinão, e dahi ate Pernambuco estaa fácil a passagem dos Rios, por estarem entre fazendas povoadas de brancos.

Esta ordem acima se há de ter para a passagem da Baía por terra atee Pernambuco estar segura.

A conservação do estado do Brasil e augmento das fazendas delle consiste soo em haver muito gentio da mesma terra por serem com seu serviço

mui útiles, e he a maior força que na terra pode haver para os inimigos cos-sários e quanto mais Indios em quantidade ouver ao longo do mar junto aos brancos para os servirem por seu estipendio tanto mais proveito se faz na terra.

E he de saber que este gentio do Brasil não quer que apertem com elle no serviço, e allem disto não são interesseiros de sua natureza porque com qualquer cousa se contentão, e se os não doutrinarão a serem mercadores e resgatarem o que vendem em grandes preços elles se contentarão com qualquer cousa que se davão, pelo que para este gentio se communicar com os brancos não lhe devem os religiosos impedir sua comunicação e os hão de deixar em amizade como dantes fazião no princípio que se a terra descobrio, Porque com este modo irão os brancos tratar com elles e comunicarseão em amizade, e as aldeas dos Indios quando se assentarem seja junto das villas e cidades perto das fazendas dos brancos para assi ficarem mais acomodadas para servirem e com o gentio do sertão ver esta amizade e tratamento sabendo folgarão a decerem do sertão para o mar voluntariamente.

E para se effectuar decer o gentio deve Sua Magestade mandar lingoas em companhia dos religiosos com resgates por conta de sua fazenda e alguns homens quietos que vão ao sertão com boas razões, e eportem ao gentio que deça para o mar que elles são fáceis de se mover, e vindo por esta ordem ficão os Indios sendo realengos e livres sem deverem sujeição mais que a Sua Magestade os quaes o governador geral ou os capitães com o parecer dos officiaes da camara os mandarão por nos lugares que melhor e acomodados forem para a segurança da terra, e despois delles assentados, os poderão os religiosos soamente doutrinar, mas do mais não lhes ponhão defesa a que não communicem com os brancos, e estes Indios ficão obrigados para cada vez que os chamarem ou para guerras ou serviço de obras que Sua Magestade ordene o poderem fazer.

E para que estes Indios estejam quietos conservados em paz se deve eleger camara hua pessoa que saiba a língoa da terra, e seja amigo de Deus o qual teraa cuidado cada mes de visitar as aldeas dos mesmos Indios, e saber se estão quietos e fazem mantimentos para suas (...), e avendo entre elles discordias os ponha em paz, e os castigue quando for necessário por ordem dos religiosos que os doutrinarem moderadamente para que se não escandalizem com o castigo, e a este homem que tiver cuidado dos ditos Indios deve Sua Magestade darlhe ordenado com que se sustente o qual lhe seraa pago com certidão dos ditos religiosos como servem bem seu cargo, e cada vez que este homem não cumprir com sua obrigação se possa eleger outro que sirva da mesma maneira.

Esta ordem parece a melhor que se deve ter no tratamento e communição dos ditos Indios com os brancos para paz e augmento do Estado do Brasil.

*Relação do senhor Bispo de Leiria sobre
estes pareceres, a qual seguem aqui notas margees
por no fim delles faltar papel*

Em duas cousas concordam estes pareceres com appointamentos que forão a Sua Magestade a 1^a em ser necessário segurarse o caminho do rio de Sam Francisco tee Pernambuco, a 2^a darse ordem para se domesticar o gentio daquellas partes do Brasil, fazelo descer quietamente do sertão aa vizinhança do mar, e permanecer nella; tendo commercio com os Portugueses, acudindo ao serviço seu em suas fazendas e cultivando as terras para os mantimentos, criando gados e outras cousas como fazem nas terras do sertão. No modo em que estas duas cousas se ordenarão tem alguma differença conforme á variedade dos juízos, e difficuldades que se lhes representam nellas que não deixam de aver, ao menos na segunda de que depende a primeira, Porque assentandose nella, e pondose em effeito ficase conseguindo a outra que he aver povoações de gentio amigo e tratável ao longo do mar no caminho acima apontado, Vindo a 2^a mais principal, o meio em que vem os mais dos pareceres he que Sua Magestade encarregue aos Religiosos da Companhia a pacificação e communicação do gentio, e persuadilo a que venha povoar ao longo do mar, sem que outra alguma pessoa entenda nisso, nem no meneo e governo delle, Alguns inconvenientes tem isto, porque o governo quanto ao temporal e modo de viver do gentio he impróprio e indecente em religiosos, que não podem castigalo conforme aos deliitos que commeta, nem determinar suas contendas se as tiverem entre si, ou os portugueses com elles. Ajuntase a isso que sometterse este gentio totalmente e somente ao governo dos religiosos da Companhia, e que da sua mão e por sua ordem os aceitem para o serviço os que tiverem necessidade delle seraa em effeito fazer sojeito os povoadores do Brasil a estes religiosos e mui dependentes delles, que he a razão porque pareceo aos desembargadores do Paço não se commeter esta empresa aos Religiosos da Companhia senão que os Governadores daquelle estado ordene como o gentio deça do sertão e se communique com os Portugueses conforme ás provisões e regimentos que para isso se entende que são dados, Mas porque elles se guardão tam mal como a experiencia tem mostrado, ou por descuido dos que governão aquelle estado e das justiças, ou por a muita cobiça fomentada a malícia dos povoadores que a que se não poderá atalhar como se lhes permitisse ir ao sertão tratar com o gentio, ou fazerlhe guerra com achaques que buscão para ella.

Parece que sendo o estado destas cousas tam depravado como se refere nos appointamentos e pareceres, será necessário tentar algum remédio extraordinário, ainda que nelle se representem inconvenientes que com o tempo e experiênciã se irão remediando, e que este seja metter nas mãos dos Religiosos da Companhia este negócio com regimento particular que se lhes ordenar, e que usarão delle e entenderão nisto que toca ao gentio

em quanto Sua Magestade não der outra ordem que do tempo e experiência se poderá colligir se he necessário, ordenandose também depois que o gentio estiver posto em povoações que se farão nos lugares que parecer ao governador communicando o com os mesmos religiosos, e com as câmaras dos lugares mais vezinhos E tiver comunicação com os Portugueses, algumas pessoas competentes que castiguem seus delitos e os oução sobre suas contendias para o que se lhes poderaa ordenar regimento accomodado ao modo de viver e capacidade do mesmo gentio, cujo cativoiro deve Sua Magestade prohibir absolutamente sem exceção dos dos casos declarados na lei que fez El Rei Dom Sebastião que Deus tem cuja cópia com esta será, porque a experiencia mostrou que se usa mal della, e com achaque de guerra, onde tomar salteadores cativão os que não são nem estão de guerra antes pacíficos, e ainda se tem informação que se vendem as licenças para entradas do sertão e cativoiro do gentio com pretexto de guerra que não há em cousas paralella, Servirá esta defesa de segurar o gentio para decer da serra e tratar com os povoadores vivendo entre elles e servindo os quietamente, E os mais proveitos que se apontão hum dos quaes seraa a segurança dos caminhos que he a primeira cousa que se propoem.

CARTA DEL PADRE IGNACIO THOLOSA
AL PADRE GENERAL CLAUDIO AQUAVIVA.
BAHIA, 19 DE AGOSTO DE 1597

ARSI, *Bras. 15-II*, 433-433v.

IESUS

Muy Reverendo en Christo Padre Nuestro
Brasilia, 1597

Pax Christi

En esta daré cuenta a Vuestra Paternidad de dos castigos grandes que Dios Nuestro Señor fue servido se dar a esta ciudad, sean merecidos por nuestros peccados. Avrá más de hun año que partieron para el sertón trescientos hombres portugueses con seiscentos esclavos suyos y no bastó para estorvar esta ida avisar en particular y en público en los sermones la grande offensa que se hasía a Dios Nuestro Señor en ir a engañar y captivar los Índios forros, y que esperassen por algun grande castigo de Dios. El castigo vino porque de los portugueses los más murieron a pura hambre, y los que escaparon, venían desnudos y no trahian más que figuras de hombres. Los esclavos que llevaron, quasi todos les murieron, y no truxeron ninguno de los indios que ivan a buscar porque se escondieron por los matos, y dixeron que no avían de venir, sino caundo los padres los fuessen a buscar.

A este castigo sobrevino luego el segundo en esta ciudad, porque començaron por el mes de Mayo unas pestilencias, de las cuales avrán ya fallecido dos mil esclavos de Índios y negros de Guinea, y muchos hombres y mugeres blancas de los nacidos en el Brasil, porque en los nacidos en Portugal no davan comunmente, y no uvo casa en que no oviesse muertos o enfermos. Y llegó a tanto la miseria desta tierra que no tenían quién les fuesse por un cántaro d'água a la fuente. Y por esta causa andava un carro y dos del Collegio con pipas d'água repartiendo con los pobres y con los ricos, que a todos se acudía en estas necessidades con esto y con lo demás que avía en el Collegio, de que todos se edificaron mucho.

No solo les acudimos con lo temporal, mas también con lo spiritual, que es lo principal, porque andan comunmente quatro padres con sus compañeros por la ciudad y sus arrabales confessando los enfermos, y

todos morían confessados, que era gran charidad, porque no avía quien pudiesse soportar el mal olor, que salía de algunos.

También se mandaron fuera por las haciendas algunos padres afuera los dos que andan en continua misión, y todos hallaron bien en que exercitar la charidad, y por esta causa avrá más de hun mes que cessaron los estudios, y porque quasi todos los estudiantes enfermaron.

Nosotros también participamos deste castigo porque algunos novicios y hermanos del collegio tuvieron las viruelas y otros también enfermaron y fueron sangrados sin tenerlas, y yo fui uno dellos. Mas ya por la bondad de Nuestro Señor todos convaleçemos.

También de la gente del servicio enfermó mucha assi en el collegio como en la granja y quintán. Pusimos luego allá un padre con un hermano enfermero, para que no les faltase lo spiritual ni lo temporal. Y en el collegio pusimos dos hermanos caritativos y diligentes por enfermeros, a todos se acudió con la charidad que se acostumbra en la Companhia.

Tenía el Padre Provincial nombrados algunos padres para hazer una misión al sertón, la qual nunca fue tan necessaria como en estos tiempos. Mas como algunos de los Índios, que los avía de acompañar, enfermaron, dilatarse há algunos meses mas, hasta que cobren fuerças para tan trabajoso camino: que de los Índios del sertón, cierta esperança tenemos, que como vieren los padres, vernán todos, tanto es el crédito que tienen de los padres de la Companhia.

Muchas processiones se tienen hechas pidiendo a Dios misericordia, en las quales predicaron los nuestros mas el castigo aún dura. Dios use de su misericordia con nosotros. A nos ocho nos fallaceron del servicio y tenemos lo por merced de Dios, porque a otros fallecieron treinta y quarenta de los más preciados que tenían.

Avrá 17 años que siendo Rector deste Collegio el Padre Gregorio Serrão se cobraron 300 cruzados de las tres Aldeas de los Índios para pagar ciertos diezmos que les demandavan. Despues vino sentencia en su favor y por ser mucho más lo que se gasta con los padres que residen con ellos, assí él como sus successores tuvieron poco escrúpulo de aplicallos para las necesidades del collegio. Siendo Vuestra Paternidad desto informado, escribió que todavía se pagasse esto a los índios, y assi me lo mandó hazer el Padre Provincial Pero Roiz. Yá está satisfecha una aldea, y la mitad de la deuda a la otra en cosas que le compró el collegio para sus iglesias. Vista la necesidad en que está este collegio, y las muchas deudas que tiene, y que eran quasi muertos los que tenían derecho a esta deuda, mandé rogar por los padres lenguas a los índios que me hiziesen charidad de dar lo restante de limosna para este collegio. Ellos lo alargaron muy liberalmente, diziendo que holgarán que fuera mucho más. Vea Vuestra Paternidad si con esto queda satisfecha esta obligación. Los theólogos de casa dizen me que esto basta, y yo soy del mismo parecer, mas haré lo que Vuestra Paternidad me ordenare. Encomendo me mucho a la sancta ben-

dición de Vuestra Paternidad y en sus santos sacrificios y oraciones.
Deste collegio dela Bahía, 19 de agosto de 1597.

Indigno hijo de Vuestra Paternidad en Christo,

IGNATIO THOLOSIA

*CARTA DEL PADRE PEDRO RODRIGUES
AL PADRE GENERAL CLAUDIO AQUAVIVA.
BAHIA, 19 DE DICIEMBRE DE 1599*

ARSI, *Bras.* 15-II

Muito Reverendo Padre Nosso em Cristo
Pax Cristo

Nesta darei conta a Vossa Paternidade das merces que Deus Nosso Senhor por meio dos da Companhia fez aos naturaes deste Estado do Brasil em várias missões que ao sertão dele se fizerão por espaço dos cinco annos passados; pera que com os sanctos sacrificios, orações e benção de Vossa Paternidade as portas da conversão se vão cada vez abrindo mais, e as esperanças que Nosso Senhor nos mostra venhão a lume com próspero successo e bem destas pobres almas e gosto de Vossa Paternidade.

Começarei pela última Capitania que he a de S.Vicente em vinte e quatro graos da banda do sul 250 legoas da Bahia em cujo sertão vivem os Carijós que confinam com os Indios do Paraguay, e delles se divide pello rio de Piquiri o qual he a cabeça do rio da Prata e he o marco pelo sertão das iuridições entre as duas coroas de Portugal e Castella; depois irei tratando de algumas missões, de outras capitánias, e acabarei na de Pernambuco, da qual villa o anno de 97 se foi conquistar o rio Grande quarenta legoas pera a linha em sete graos, e se abriu uma grandíssima porta de conversão entre o gentio Potiguar.

Os da Companhia que derão princípio à pregação dos evangelhos dentre o gentio do Brasil, e aos sanctos trabalhos que depois os nossos continuarão por toda a costa, forão os irmãos Pero Correia e João de Sousa, os quaes por mandado do Padre Manuel da Nóbrega primeiro Provincial desta Província, Entrando pelas terras dos Carijós e começando de lhes pregar nossa Santa fee, forão por eles mortos as frechadas (texto tachado) vícios os Irmãos repreenderão por serem (texto tachado) glorioso fim que deu a seus servos, e claro desengano dos que hão de buscar os que neste vinha trabalhão, que he o serviço seu na conversão das almas, até darem nele o sangue e a vida cá os olhos postos em o prêmio do ceo. Contudo perdeu muito esta pobre gente depois deste caso, porque dahi por diante se estorvou seu remédio que (...) com guerras que se seguirão, com que os afugentarão e apartarão do comércio dos Portugueses. Porém o bom nome dos Padres da Companhia sempre durou entre eles vivo e

amado como se (...) seguinte. No anno de 96 foy um navio de S.Vicente a um porto desta gente a onde chamão os patos que está em 79 graos. E por engano que usarão os do navio trouxerão muitos mal cativos. Acodio a isto a iustiza, e obrigou ao senhorio do navio os tornasse a suas terras, não se atreverão a fazello sem levarem padres da Companhia a cuia sombra fossem melhor recebidos e andassem mais seguros. Forão dous padres e arvorarão em terra huma cruz os portuguezes entrigarão os que trazião, e o gentio comesou de concorrer de muitas légoas a ver os padres. E ouve Principal que veo de obra de duzentas legoas. Estes abraçarão os Padres com muitas lágrimas e outros sinaes de amor pedindo que fossem morar entre elles ou ao menos tornar lá cedo, porém não foi possível effectuar-se porque como não há entre elles povoação de Portuguezes não he seguro fazermos aly morada. Os que entre estes presumem de Cavaleiros trazem dependuradas na cabeça humas meas luas de ouro baixo doze quilates que cortão de huma serra. O dezeio que este gentio tem de ouvir a pregação e comercear com os Portuguezes pode ser tenha cedo asseite por occasião das novas minas de prata e ouro de lavagem, que agora dizem se vão descobrindo naquella Capitania obra de trinta legoas da Villa de São Paulo, que chamão Piratininga, contra a banda do Peru que agora anda a esse fim, e também pera dar certa relação a Sua Magestade o governador do Estado dom Francisco de Sousa porque assi indose fazendo novas povoações pode ser se venhão elles também chegando pera nós, convidados com as pazes e bom tratamento de S.S^a.

No Rio de Janeiro que está a vinte e tres graos 210 legoas da Bahia pera a banda do sul temos a carrego duas Aldeas de gente que os padres por várias vezes forão buscar ao sertão os annos passados em tempo do Padre Marçal Belliarte Provincial que foy desta Provincia, começou o Padre Manuel Viegas de tomar notícia da língua de hum gentio muy fero e bravio que chamão Morumimim. Vive esta gente em huma serra que está sobre o Rio de Janeiro e S.Vicente, em espaço de obra de duzentas légoas, e tem differença do gentio que vive pella costa em algumas cousas; tem huma so mulher, não comem carne humana, dormem no chão, e quando muito sobre folhas dárvores e contentãose com terem os pés pera o fogo; tem muita variedade de línguas. Os que vivem pela costa dormem em redes com fogo debaixo e tem huma só língua em todo o Brasil, desdo Rio da Prata até o Rio das Amazonas; chegou o Padre Viegas com sua sancta curiosidade a tanto que fez cathecismo naquella língua de que se podem ajudar os que a aprenderem. E ia agora a ainda hum Irmão que he discípulo do Padre natural da alta Alemanha, o qual reside em huma das Aldeas, e tem a cargo os Morumimim, que tem suas casas junto della, e o Padre foyse pera a casa de São Paulo onde vay visitar outra Aldea da mesma gente, E pouco e pouco os vay aiuntando. E os annos passados fez comigo que fosse dar favor a esta gente com lhes dizer a primeira missa na sua terra; quererá Nosso Senhor trazer obreiros que levem tão sancta obra

por diante vencendo as dificuldades que nestas empresas cada día se offercem.

Seguese a Capitania do Spirito Sancto que está em vinte graos, cento e trinta légoas da Bahia para o Sul. Nesta tivemos até agora quatro Aldeas, bem fornecidas de gente, e cultivada com o trabalho dos nossos Padres, e hum delles he o Padre Domingos Garcia que reside na Aldea dos Reis Magos o qual mandou alguns Índios velhos dahi a mais de cento e cinquenta léguas pola terra adentro pera trazerem seus parentes depois de alguns meses vierão obra de quatrocentas almas e no caminho forão favorecidos de Nosso Senhor dandolhe victoria de alguns contrários. O Padre os foy receber dahi a algumas légoas com a gente de sua Aldea levando lhes refresco de mantimentos, festeiando a vinda com músicas de frautas. E outras a seu modo não se podiam fatar de chorar huns com se verem na Igreja em véspera de gozarem da paz e liberdade tão desejiada, os outros, e em especial os nossos Padres com verem o fervor com que vinhão de tantas légoas pera a Igreja, os homens com suas armas, as mulheres com os filhos no collo, e os mininos que podião andar com seus bordoesinhos nas mãos.

Outras muitas missões se tem feitas das outras Aldeas, em especial de huma em que reside o Padre Diogo Fernandez, o qual contandome da terra (...) entrada que fez, e de que trouxe alguma gente, me referio o caso seguinte de dous cegos. Costuma este gentio quando caminha virem enfiados hum após outro acertaram os dous cegos de virem detrás de todos, e hum delles de mais capacidade trazia hum pao na mão palpando o caminho, e animando o outro que o seguisse, acertou este a primeira jornada de (...) caminho, e levar o outro consigo, e a boca da noite se achou nas mesmas choupanas donde pela manhã tinha saído com a demais gente, estando neste trabalho embaraçado sobreveio lhe outro maior, e foi ouvir urrar huma onça de que há muitas e grandes no Brasil, e das quaes mal se defende hum índio com arco e flecha; o pobre não sabendo que remédio tivessem pois não podiam fugir, nem tinhão que lhes valesse acordou de lhe fazer huma falla nesse modo: O Dona bem vejo que nos podes aqui matar, porém lembrete que não he de valentes empregarem suas forças nuns miseráveis que tão pouco podem, olha que somos cegos, tem compaixão de nós desviate e deixanos ir nosso caminho em paz. Ouviu a onça estas e outras palavras que o medo lhe fazia acrescentar, e afastouse delles, ou pera fallar mais ao próprio pos Nosso Senhor os olhos em os seus bons desvios desviou a onça e deulhes ânimo pera depois continuarem seu caminho até encontrarem com a demais gente, e todos vierão a salvamento e se baptizarão e a este pos o padre nome Celidonio.

Das capitánias de Porto Seguro que está em desaçeis graos secenta légoas da Bahia e da dos Ilheos que está em quatorze graos e trinta légoas da Bahia não há que tratar acerca de Missões, porque se não pode dahi fazer nenhuma, e a rezão he estarem postas em grande aperto há muitos annos,

e a gente as ir pouco a pouco desemparando, e assi dizem que se os nossos ahy não estiverão ia forão de tudo despovoadas, tanto aperta com a gente huma praga de gentio bravo cuia língua se não pode entender, a que chamão Aimorês. Os nossos assás fazem em ter mão em alguns índios do serviço dos moradores acodindolhes em suas necessidades spirituaes, além dos ministérios da Companhia de pregar, confessar e o mais que por todas as partes exercitão com muita edificação dos próximos e glória de Nosso Senhor.

Entremos na Bahia de Todos os Sanctos Cidade do Salvador que está em altura de treze graos cabeça de todo o estado do Brasil assi no espirital como no temporal, e deixando aparte o que se faz com os portugueses continuarei meu intento acerca das Missões.

Quando por mandado de Vossa Paternidade vim de Angola entrei nesta Provincia que foy a 19 de julho de 94. Achei huma missão ordenada pello padre Provincial Marçal Belliarde de que hia por Superior o Padre Antonio Diaz, com três companheiros a Serra do Arari, continuarão a Missão como estava ordenado e indo pello sertão além do Rio Real encontrarão com algum gentio que dezeiava de vir pera a Igreja, mas tinham hum grave empedimento que era terem entre si muitos parentes que tinham sido escravos dos Portugueses, os Padres se virão em muito aperto porque ou não avião de trazer gente nenhuma, ou avião de trazer os escravos com perigo de revoltas que quá podiam socceder sobre elles como de feito soccederão. Vendose nesta dúvida, e que estavam em perigo de se alevantar o gentio, e matalos, se resolverão em trazer os livres e escravos iuntamente dando-lhes palavra que viverião em sua liberdade, que po(...)das serião quatrocentas almas. Forão bem recebidos dos parentes que estavam nas Aldeas, mas logo se começou a levantar grande poeira da parte dos senhores cuos escravos ali vinhão, que erão os principaes da terra contra os Padres pedindo que lhes entregassem. O Superior deste Collegio teve mão em lhos não dar polla palavra da liberdade que o Padre lhes tinha dado no sertão: chegou o negócio a demanda formada, aresoando e alegando direito de parte a parte, nós pela liberdade dos índios, e elles por seus escravos. Neste meo tempo mandou o Governador geral que enquanto hya a appelação e vinha sentença do Reino fossem aquelles escravos postos em huma fronteira contra os Aimorés, porque estando em serviço do Rey e defendendo a terra ninguém podesse entre tanto bulir com elle. Correo a demanda em Lisboa, e finalmente se deo sentença que não fossem os taes escravos entregues a seus senhores, e o fundamento da sentença he, que visto terem fugido a seus senhores para suas próprias terras e parentes tinham em direito alcançado liberdade foy esta huma grande merçe de Nosso Senhor assi pera os Indios como pera os Padres, que daqui por diante com mais seguança quando pregarem ao gentio lhes farão campo franco prometendolhes liberdade, pois assi se tem iulgado no supremo tribunal do Reino. Quando o Padre Procurador nos mandou esta sentença

escreveo que depois de ella dada alguns letrados que tinham contrário parecer decerão delle e que ia se comesava de praticar em África e outras partes sogeitas a coroa do Reino de Portugal.

Grandes são os trabalhos dos Padres e Irmãos que andão nestas missões porque ainda que do Collegio partão o melhor providos que he possível não lhes pode durar muitos dias pola distancia das terras aonde vão e trabalhosos caminhos; fazem estas missões a pee, sofrem muitas fomes e sedes, andão de humas partes pera as outras no sertão como quem anda a caça aiuntando daqui huns poucos daquolá outros, e porque à tornada não pereça a gente à fome deixão feitas pello caminho quando vão sementeiras de milho grosso e outros legumes que podem vir em poucos meses muitas vezes chegão a partes aonde por não serem conhecidos correm muito risco de os matarem, mas tudo tem por bem empregado polla consolação que Nosso Senhor lhes dá, quando trazem estes rebanhos de gente pera conhecerem a seu criador com esperança que muitos delles se salvarão pera o que conforme aos regimentos que levão usão também pelo caminho dos meos ordinários da nossa companhia: oração exames, rezar as ladainhas, dizer e ouvir missa, confessar e comungar pera o que levão ornamento com fe(...)as de hóstias e o mais necessário.

Nunca cuidei serem tão agros os trabalhos que os Padres padessem nestas missões como quando provei alguma sombra deles na jornada que fiz quando no anno de 96 fuy deste Collegio da Bahia a visitar o de Pernambuco, que he viagem de cem légoas, e a fis em hum mês por terra, porque andava o mar infestado de piratas. Fui com o padre meu companheiro e com outro padre todos três a cavalo levávamos muitos índios com provisão que nos durou toda a jornada, e pelo caminho hião pescando e fazendonos o mais agazalhado que costumão sem perigo nenhum de contrários passamos quarente Rios os vinte delles esperando por coniução de baixa mar e ainda então nos dava a água pella cella; os outros vinte passamos em embarcações que nos Rios estavam pescando, e outras vezes iangadas de paos leves que pera isto levávamos, e em particular quando passei o Rio Real asentado em huma jangada com as contas numa mão e na outra hum bordão com seis índios que hyão nadando e empuxando a jangada, e tendo mão nella que a não levasse a corrente do Rio o qual era tão largo que reseí quatro coroas em quanto fuy de huma ripa a outra. Isto he sombra em comparação do que padessem os que vão caminhando a pee rompendo brenhas e fazendo caminhos novos não por hum mês mas por muitos comendo de raízes de árvores, e de humas palmeiras bravas que pizadas com paos se desfazem em huma farinha grossa, muito áspera, e má de levar. Desta maneira se fazem todas as missões, e por ser cousa ordinária os que lá nunca forão não o sabem pera o escrever, e os que forão encobrem seus trabalhos offerecendo tudo à glória daquelle por cuio amor o padessem.

Tornando a prosseguir a história das missões deste Collegio da Bahia

se fizerão duas, huma de dous padres, Antonio Gago e Manuel Correia os quaes com trinta índios forão ao sertão para a banda do norte de que trouxerão cento e cincoenta Índios, além dos trabalhos e perigos ordinários teve o Padre Manuel Correa este muito grande que foy, entrando numa Aldea, e não sendo conhecido, antes cuidando (...) os Índios que erão salteadores arremeteo hum a elle com espada feita, mas escapou porque bradou outro índio querendo dizer, não são os que cuidaes, são padres que nos vêm buscar, não lhe façaes mal, o que elle ouvindo deixou a espada da mão, e lhe fizerão muito agazalhado. A outra missão foi aos Amoi-piras, entre os quaes se vay abrindo huma grande porta por onde confiamos em Deus há de entrar em sua Igreja infinidade de gente. Por cima das serras de quasi todo este Brasil vay correndo o mais afamado Rio que há nestas partes a que os Índios chamão Pará e nós o Rio de São Francisco, vem desembocar no mar em onze graos, daqui a cincuenta légoas para Pernambuco que he o meo do caminho entre huma terra e outra, e sae com tanta fúria de águas que se bebe delle água doce em espaço de três légoas ao mar da qual eu também bebi vindo por ahí em hum barco. Mora ao longo delle gentio sem número assi por resão da água que falta em outras partes, como pola comodidade das pescarias que tem. Entre outras gentes há huma a que chamão Aimoipiras que povoão obra de 60 légoas da banda dalém deste Rio, e averá desta Bahia aquella paragem ao menos cento e cincoenta légoas, peleião com (...), e tão valerosamente que por várias vezes que os portuguezes tiverão com elles encontro não levarão delles a melhor, antes se recolhião com mais pressa do que ião. Porém onde não chega o braço humano que pretende iniustos cativeiros chegam os servos de Deus com seu favor e graça, vencem e rendem voluntariamente aos que pola fraqueza de seus vizinhos se tinham por invencíveis. Muitos annos há que os Superiores desta Província deseivão fazer esta missão, mas não o poserão em effeito por o demônio não por o estorvo que em outras missões tinha posto com que fez que fossem de pouco effeito, que era encontraremse no sertão com exércitos de Portuguezes que resistião aos padres e lhes tomavão pela força a gente que elles hião pregar, porém agora polla bondade de Deus cessou iá este empedimento, porque enformada Sua Magestade destas guerras tão iniustas mandou por lei que nenhuma guerra no Brasil se fizesse aos naturaes, sem ser aprovada a iustiça della na Mesa da Consciência, e depois per hum regimento ordenou que pessoa nenhuma fosse a decer gentio senão os padres da Companhia pello que temos oie o campo livre pera com mais segurança e bem destes Índios fazermos semelhantes entradas.

Vendo eu tão boa ocasião pera se fazer algum serviço a Nosso Senhor em Janeiro do anno passado de 98 enviei deste Collegio da Bahia em demanda deste gentio quatro da Companhia, dous Padres e dous Irmãos e por Superior o Padre João Álvares com obra de duzentos índios das Aldeas que temos a cargo, forão fazendo caminhos novos com muito tra-

balho por brenhas muy espessas e em partes cheas de espinhos tão fechados que muitas vezes hião os Padres diante rompendo caminho com os chapéos metidos nos olhos e rasgando os vestidos porque os Índios que andão descalços se não espinhassem. Desta maneira sofrerão muitas fomes e passarão muitos dias sem beber água, e ordinariamente a bebião encherada em cardos, e outras vezes bebião hum summo de huma certa raiz com que passavão como podião, e dia ouve em que perseguidos da muita cede estiveram em dúvida de tornar atrás; mas vendo por huma parte o perigo dos bárbaros selvagens em cuja comarca estavão, e por outra pondo os olhos no serviço que a Nosso Senhor hião fazer se determinarão a continuar a jornada o que fizerão com particular alegria por lhes descobrir Nosso Senhor no mesmo dia que era da Santíssima Trindade por meo de hum Índio huma grande cópia d'água no meo de huma rocha que lhes bastou pera os dias que ali estiverão, e pera hum pedaço de caminho. O mantimento de que se sustentavão e quasi todo o caminho era farinha muy áspera e seca de palmeiras bravas a qual (como tenho dito) tiverão da (...) moído com muito trabalho, e repartião com muita provisão. Desta maneira depois de seis meses de viagem trabalhosa chegarão ao Rio Pará e receando o perigo de vir a elle grande força de gente armada mandarão três espias que forão logo tomadas em siladas e levadas a seus principaes, mas dando elles razão de si, e dizendo como vinhão ali os Padres a que eles chamão *Abarês* amançarão algum tanto e vierão ver se era assí como lhe diziam. Nesse lugar estiverão os padres por muitos dias recebendo com muita benignidade dádivas, e todos os que passarão o Rio tiverão grande alteração com os padres duvidando se erão elles *Abarês* ou se erão portugueses que os hyão enganar e captivar como em outras partes do Brasil o tinhão feito, nem bastava mas trazerem lhes as contas e breviários porque dizião que com estas mostras os tinhão enganados enfim depois de muito tempo se vierão a resolver cinco grandes Principaes. Os dous de virem com os Padres e os três de mandarem seus filhos, dizendo que se querião aventurar a vir ver se era verdade o que lhes pregavão: que os Índios vivião em sua liberdade e que delles tinhão os nossos Padres cuidado. Porque menos mal era serem elles enganados que não todas suas famílias e parentes. Desta maneira vierão estes cinco com outros dous e certificados por experiência dos que lhes dizião, dixerão neste Collegio, que tornando elles com os Padres a suas terras, avião de fazer com que se comessasse a fieira de sua gente para nunca se quebrar, dando a entender da muita gente que avia de decer.

O Padre João Álvares Superior desta missão, vendo que não trazia cópia de gente como se esperava, vindo iá pelo caminho enviou ao Padre seu companheiro Pedro de Castilho com hum Irmão pera que desse volta por certa parte e trouxesse para as Aldeas da Bahia huma pouca de gente que lhe tinha mandado recado os fosse buscar, o que assí se fez com bom successo, e com os trabalhos ordinários que nesta sancta obra os nossos

experimentão. Entre os Amoipiras que trouxe o Padre João Álvares, o que mais montava era hum grande Principal de mais de trinta Aldeas, homem bem apessoado, manço em seu tratar, reportado nas palavras e que com sua autoridade emendava os desvarios dos outros. Este se confiou tanto dos Padres que arrependendose alguns dos seus elle sempre os acompanhou, e pera os segurar lhes dice que hum filho que levava avia de deixar na Igreja quando tornasse com os Padres ao sertão o que tudo compriu à risca, e a este tomou Nosso Senhor como meo pera pregar, e abalar os seus como no discurso se verá.

Tornandose os Padres com estes reféns dos Amoipiras estiverão nestas Aldeas descançando oito meses; tratouse logo de continuar a missão pera lhes cumprir a palavra aos que vierão, e os dezeios aos que lá ficarão. Aos treze de maio do presente anno de 99 tornarão a esta missão três Padres e hum Irmão levando consigo os que trouxerão muito contentes com vestidos e ferramenta que elles muito estimão por causa da sua lavoura. Forão cem Índios das Aldeas que quá se acharão parentes. Os Padres levarão ordem que hum delles e hum Irmão viesse com a primeira gente que se quisesse abalar e os dous ficassem lá alevantando igrejas arvorando cruces e dando notícia da nossa Sancta fee a aquella bárbara gente, temos iá recado que vão bem encaminhados, e com ajuda de Nosso Senhor passado o mês de agosto estarão no rio Pará entretanto os encomendamos a Deus com missas e orações pera que empreza tão dezeiada tenha o fim que se pretende pera ben de tantas almas e ajuda dos Portugueses e glória de Deus Nosso Senhor.

Depois de partidos os Padres escreverão dando conta de como hyão caminhando, mas como os portadores erão dous ou três nam mais e vinhão por terra de contrários não chegarão quá as cartas nem dous delles o terceiro contou dos trabalhos da passagem dos Rios e lagoas por causa das muitas águas; aos oito do mês presente que he dia da conceição de Nossa Senhora chegarão Indios com cartas dos Padres João Álvares e Monoel Correa nas quaes dizem desta maneira: Chegamos a este Rio de São Francisco a 16 de setembro quatro meses depois de nossa partida, caminhamos com assás de trabalho e enfadamento por causa das muitas águas. Quarenta dias não caminhamos por ser necessário fazer algumas escalas para nos prover de farinha de pao. Podemos dizer que quasi dous meses caminhamos por lamas e águas de que nos morrerão dous Índios, e pola boa diligência do Padre Antônio (?) Gago Superior da missão salvamos quatro ou cinco que à fome e cançasso se deixavão ficar atrás sem poderem caminhar, mas com a charidade do Padre que os acompanhou alguns dias mais devagar os foy alentando de modo que todos chegarão, e foy grande mercê de Deus, pera que esta gente que nos acompanha não cobrasse medo e assombramento de verem morrer aos seus de puro cançasso, tem este caminho huma gravíssima difficuldade porque em certa paragem de espaço de cecenta léguas não há as palmeiras bravas de que tirão a farinha.

Fomos recebidos dos Índios com muita paz mas também com muita fome por estarem sem mantimentos, porque há obra de dous annos que não chove naquelle sertão, queria Nosso Senhor que sirva este mao pera que elles se movão a vir buscar o remédio de suas almas. Até agora dão boas mostras de palavra mas não há que fiar em buenos dichos porque tudo he à conta de nossa ferramenta. O *Tipoia* (que he o Índio de que atrás fiz menção) fala bellamente pregando aos seus que não tem melhor remédio pera sua vida e liberdade que vir pera a Igreja e a sombra dos Padres os outros seus companheiros também falão em conformidade com elle, porém excede tanto a todos, que falando em público destas cartas que agora mandamos chegou a dizer aos seus, que estas cartas em que se faz delles menção não somente hyão a Bahia mas que dahi hão de ir caminho do ceo a levar seus nomes a Deus em resposta de outras cartas que Deus do ceo nos mandou. Até qui as cartas dos Padres. Quem tem notícia da fereza, crueldade, e esquivança detsa gente espantarse há muito destas mostras que dão de estarem mudados, porque só o nome de *Amoipira* metia até agora medo e he isto tanto assi, que homens práticos no sertão, e guerras com este gentio quando virão ir os Padres a primeira vez dicerão que sem falta hyão todos a morrer, porém a mão de Deus não está abreviada, e poderosa he pera com fracos instrumentos fazer de pedras filhos seus: agora estamos esperando cada dia melhores novas com as sanctas orações e benções de nossa Paternidade.

A derradeira porta da conversão do gentio que nestes dous annos passados se tem começado a abrir he em o Rio Grande comarca dos *Petiguares*. E porque estiverão muitos annos em guerra com os Portugueses dando entrada e tendo comércio com os franceses e tratarei primeiro de como forão conquistados, e depois como fizerão pazes com os nossos, porque assi em huma empresa como na outra se acharão presentes os Padres que forão do Collegio de Pernambuco.

A Villa de Pernambuco a mais rica terra deste Estado assi pellos muitos asuqueres como pello muito trato do pao que chamão brasil está em oito graos cem légoas da Bahia, e he cabeça da Província chamada nova Lusitania; nestas partes tem por capitão Manoel de Mascarenhas Homem, dahi a desoito légoas pera a linha em sete graos está a cidade de Paraíba cuio capitão he Feliciano Coelho de Carvalho. Dahi mais avante outras vinte e duas légoas está o porto do Rio Grande em seis graos. Todas estas terras erão povoadas de *Potigoares* os quaes comerceavão com os portugueses com muita paz e proveito de ambas as partes, mas pello tempo adiante anexados de alguns homens com iniustos captiveiros se vierão a levantar e fazer cruel guerra matando os Índios que estavam da paz a muitos portugueses em diversos asaltos e fazendo despovoar muitos engenhos e fazendas, e fizerão esta guerra com mor atrevimento depois que tiverão commercio com os franceses, os quaes recolhendose no Rio Grande deixando ahy suas mercadorias que trazião de França, e enquanto

o gentio lhe fazia a carga de pao, elles corrião toda a costa e fazião prezas muitas vezes de empotância, e chegava seu atrevimento a cercar as bocas das barras e saquear as villas deste estado. Deixo outra mais bárbara crueldade a que não podião chegar senão homens alienados da fee e nome christão, que muitos dos que tomavão, assi portugueses como negros guineos e hião vender aos Potigoeses a troco de pao e farinhas, e elles os tinhão a borrecado como em curraes e quando querião fazer suas festas os matavão em terreiro e assados os comião. E assi desta amizade dos *potigoeses* com os francezes nos nacião a nós dous grandes males, hum era darem os Potigoeses porto aos cossarios pera destruirem a costa por mar, e o outro darem os francezes ajuda de soldados aos *Potigoeses* para nos darem assaltos por terra.

Informado Sua Magestade El Rey Phelippe II de tantos males e perdas de sue vaçalos determinou de lhes acodir com remédio efficaz, e foy mandar ao Governador geral do estado Dom Francisco de Sousa desse ordem com que fosse fazer esta guerra Manoel de Mascarenhas Homem Capitão mor de Pernambuco, e ao mesmo capitão escreveu Sua Magestade que sendolhe necessária alguma ajuda da Paraíba que está no meo a pediu em seu nome ao capitão della Feliciano Coelho de Carvalho, e que se iulgasse que convinha ir o mesmo capitão em pessoa lhe pedisse o quisesse acompanhar porque esta era sua vontade. Aiuntarãose estes dous capitães e determinarão que Manoel Mascarenhas fosse por mar e Feliciano Coelho fosse por terra. Partirão cada hum por sua parte, o da terra levava trezentos homens de espingarda e comcoenta de cavallo com novecentos frecheiros, além de muita escravaria de Guiné, que levavão as monições e petrechos de guerra. O dezenho deste capitão era ir destruindo as Aldeas pello sertão té chegar ao Rio Grande no que ouvera de gastar alguns quatro meses mas depois de quatro ou cinco jornadas estando iá no princípio das terras dos inimigos lhe deu no Arraial o mal de bixigas de que lhe morreo muita gente pello que foy necessário retirarse a Paraíba. Vendo o gentio *Potigoar* que os nossos se retiravão veyo os seguindo, porém nunca se atreverão acometer o exército mas contentavãose com quebrar as cabeças dos mortos e comer daquella carne pello que de tal maneira se pegou o mesmo mal a elles que se affirma que mais morrerão de doença de que ouverão de morrer indo a guerra por diante; Elles mesmos confessavão que das três partes morrerão as duas, e os francezes dicerão que ouve Aldea em que amanhecião cem pessoas mortas.

O capitão do mar se partio com sua armada de quatorze velas muito bem negoceadas na qual irião quatrocentos homens, e com ella entrou toda com muita prosperidade pella barra do Rio Grande dia de Natal do anno de 97 em que se começava o de 98. Logo ao outro dia tomarão os portugueses posse da terra aonde se intrincheirarão com a mor pressa que poderão por causa dos contrários, e logo se começou a fortaleza que Sua Magestade mandava fazer. Dahi a alguns meses passado o mal das bexigas

tornou o capitão da Paraíba com alguma gente que lhe ficou a socorrer a Manoel Mascarenhas ao Rio Grande, pera ambos juntamente depois da fortaleza feita virem dando guerra ao gentio, o que fizeram destruindo muitas Aldeas captivando e matando a muita gente até se recolherem a Paraíba.

Nesta jornada forão dous Padres por Superior o Padre Francisco de Lemos e por seu companheiro o Padre Gaspar de Sousa (?) Peres ao qual nomeadamente pedio o capitão pera lhe dar alguma boa traça do forte que El Rey lhe mandava fazer como lha deu porque sabia bem dessa arte e a exercitava em Espanha e no Brasil antes de entrar na Companhia quando professava a milícia. Ambos os Padres ajudavão ao exército com os acostumados exercícios da Companhia com muita edificação de todos, pregando, confessando e fazendo amizades e não se negando a nenhuns trabalhos de dia e de noite assi aos que o perigo da guerra trás consigo como no acodir aos Índios nossos amigos que nos ajudavão a guerra por adocerem gravemente de bexigas, e quanto era possível acudião a os curar e consolar na morte. Hum dos Padres veu de lá com grande indisposição que por muito tempo lhe durou, e entendese que foy de beber água de charcos em que os inimigos tinhão deitado peçonha, mas todos estes trabalhos tinha por bem empregados assi pello bom sucesso que Deus Nosso Senhor deu a esta guerra, como pello premio que espera de sua divina mão.

Huma das cousas de mais importância que os Padres nesta missão e conquista fizeram foy que no mesmo tempo da guerra forão muitas vezes em batéis pello Rio arriba acompanhados de alguns soldados a falar com os contrários, e persuadir-lhes que se quisesse render e fazer pazes com os nossos, que deixassem seu fero costume, de comer carne humana por vingança dos que tomão em guerra, que se viesse pera a Igreja e outras cousas nesta matéria nomeandolhe muitos principaes e ainda parentes seus que morrerão christãos e agora estão nos céos, o mesmo lhes pregavão alguns Índios das Aldeas que os Padres tem a cargo. Elles ao princípio respondião com muita frechada sem quererem ouvir mais razões, mas continuando o Padre Francisco de Lemos com lhes pregar e desenganar vierão a dar-lhe tanto crédito que dahi por diante quando quando lhe hya falar punhão as armas no chão e os principaes chegavão mais perto do mar mandando afastar os seus e por as armas, e foy isto tanto que se botavão a nado e metião no batel para tratar devagar com os Padres, e quando vinhão a nado sempre vinhão bradando *Abaré, Abaré*, que quer dizer na sua língua Padre Padre. Aqui lhes tornava a falar contra seus erros que tivessem do de suas almas, ou que não se fazendo christãos avião de arder para sempre nos Infernos, com isto pouco e pouco se vierão a fiar dos Padres e os acompanhão até o Arraial, a falar com o capitão mor e tornavão aos seus muito contentes assi por ver que lhes comprião os Padres a palavra que lhes davão de os deixarem tornar, así pelo bom gazalhado que

no capitão achavão de comer e beber, roupas, e resgates; quando o capitão mor lhes cometia pazes sempre dizião que si, mas como erão muitos nunca concluiãopelo que chegou hum a dizer se nós tivéramos huma só cabeça como vós tendes já estiverão feitas as pazes.

Em o tempo que os Padres estiverão no Rio Grande derão os nossos Índios alguns assaltos matavão muita gente e trazião outra em que vinhão algumas crianças de que baptizarão algumas trinta e sete e logo morrerão de bexigas, mal que então por aquellas partes andava, entre estas criaturas entravão algumas de Guiné, cuios pais os franceses davão aos *Potigouares* em troco de pao brasil para os comerem.

Socedeo nesse tempo cair a quaresma na qual confessarão e derão o sanctíssimo sacramento aquella gente toda que ahi se achou por não aver outros curas, e na Sumana Sancta lhe pediu muito o capitão mor quisessem fazer alli os officios da Sumana Sancta com todas a cerimônias a elles pertencentes porque causaria isto muita devoção a todos, pois em terra onde actualmente se estava comendo carne humana se celebravão os officios divinos, ao que lhe responderão os padres que farião tudo o que a Sua Magestade (...) parecesse, mas que quanto a encerrar o Senhor parecia cousa difficultosa por quanto estavão em terra de imigos, e que cada dia quasi lhes davão assaltos, nunca se quietou até que se poserão a fazer hum sepulcro conforme ao tempo e lugar, mandando o capitão dar todo o necessário que na alfândega avia e toda a cera necessária e assi tudo se fez com muita quietação porque o Capitão meteu de guarda enquanto o Sanctíssimo Sacramento esteve encerrado duzentos arcabuzeiros vindo todos os capitães com seus officiaes arrastando as bandeiras pello chão botandoas diante do Senhor até que se desencerrou, o que causou muita devoção, e ouve pessoas que choravão por ver tudo isto em terra de imigos, não faltarão neste tempo pregações, e seu mandato e os officios de trevoas (...), prosissão e tudo o mais, e foy Nosso Snhor servido que em toda esta somana nunca os imigos lhes deu nenhum assalto que todavia guardarão pera dia de Paschoa, mas quis o Senhor que lhes não fizerão nenhum mal. Os Padres todo o tempo que o Senhor esteve encerrado empre vigiarão revezandose pera que çocedendo qualquer cousa se achassem na Igreja pera o que fosse necessário, e o capitão mor continuamente andava em pessoa vigiando as portas por neste tempo de ninguém se fiar. Isto tudo concluído não se fartavão assi os capitães como os soldados de dar os agradecimentos aos Padres por huma obra tão sancta como esta foy, dizendo mil bens dos da Companhia, e que se os Padres com elles não forão estiverão naquella sumana como gentios naturaes.

Depois do Capitão mor emdefenço a fortaleza que Sua Magestade lhe mandou fazer no Rio Grande se determinou fazer volta por terra pera a Capitania de Pernambuco vindo dando guerra ao gentio Potiguar, o qual fez por algumas vezes nisto peleijando a seu modo muy esforçadamente contra os portugueses, mas sempre forão vencidos por causa da arcabu-

zaria a que tem grande medo; em todos esses combates se acharão sempre os Padres ajudando e confessando aos soldados exercitando os ministérios da Companhia por todo aquelle caminho, e foy Nosso Senhor servido livralos de muitos perigos que em semelhantes tempos soem acontecer livrando a hum dos Padres de huma arcabuzada que lhe tirarão e lhe passarão com o pelouro a roupeta deixandola com cinco buracos de hum pelouro, e o mesmo pelouro derrubou logo a hum soldado. Fez-se grande estrago neste gentio porque matarão os nossos muita gente em que entravão muitas crainças das quaes os Padres baptizarão algumas vinte e tantas que achavão ainda vivas com feridas, e logo acabavão, andando com a água as costas vendo onde achavão crianças pera morrer, e assi foi Nosso Senhor servido irem estas almas gozar de seu criador, do que alguns soldados honrados que neste ministério ajudavão taibem aos Padres se edificavão e davão graças a Deus dizendo salvase hum filho de hum salvagem e eu não sei que será de mym. Sempre o Capitão mor fez muito caso dos nossos pondoos (476v) a sua mesa e tratandoos em tudo como a Religiosos.

Cousa parece de consideração ver que assi como Nosso Senhor tomou por instrumento da conversão dos *Amoipiras* a hum seu natural de muito respeito entre elles por nome *Typoya*, como asima está dito, assi pera trazer ao caminho da salvação aos *Potigoares* tomou outro natural seu delles muito afamado em guerras que em muitos assaltos foi por capitão dos seus e fez muito dano aos moradores da Paraíba, por nome o Mar Grande, Esta depois de serem os nossos chegados ao Rio Grande de dez ou doze dias, veo lhes dar hum combate com dous mil frecheiros o que sabido pelo capitão mor mandou alguns Indios que lhe fosse por detrás cortar o fio de sua gente o que fizeram com muita destreza, acodirão logo os soldados e matarão alguns principaes que vinhão na dianteira pello que os obrigarão huns a fugir e outros alcançarem no mar porque o combate foy na praya, os nossos se botarão após elles a nado, e matando alguns trouxerão captivos oito em que entrou esse Mar Grande, a todos se deu vida e delles souberão como se determinavão os Potigoares decer com vinte mil homens sobre os nossos em que vinhão cincoenta franceses arcabuzeiros, mas foy Nosso Snhor servido que espantados com o iugar da artelharia não teve efeito seu desenho. Sentirão muito os contrários ser captivo este seu principal por o terem por morto conforme o seu costume que não dão vida a ninguém. O Padre Francisco de Lemos lhes falou e prometeo de lho mostrar o que fez levando a bom recado, tanto que ouvirão ouve muitas lágrimas de parte a parte dizendo mil lástimas sobre a prizão: mas elle com muito ânimo começou de pregar aos seus que dali por diante não lançassem mais mão dos arcos nem espadas contra portugueses, e que de sua parte dissessem aos mais principaes viessem confiadamente falar com os Padres que elles lhes dirião o que lhes convinha, porque era gente que não sabiam tratar senão verdade, aceitarão alguns o conselho, e vierão ter

com os Padres os quaes lhes aconselharão que viessem para a Igreja e aceitassem as pazes, o mesmo confirmava esse principal com palavras tão eficazes que dicerão os Capitães que parecia querer Deus tomar aquelle Índio por meo pera Deus fazer muitos bens aos seus.

Neste tempo socedeo averse de tornar pera sua casa hum morador de Pernambuco, e darlhe o Capitão mor a este Índio por captivo. Avizarão logo alguns capitães ao Padre que não convinha tirar aquelle Índio do Arraial porque era de muita importância, e que se o soubessem os seus, carregarião com maior poder de gente sobre nós; propôs estas razões e outras o Padre ao Capitão ao qual parecerão bem, e mandou dar outro escravo em troco d'elle. Este Índio veo mostrando os caminhos ao Capitão quando se recolheo por terra para a villa e foy muy fiel compamheiro aos padres e delles aprendeo muitas cousas de Deus que depois lhe servirão pera pregar a sua gente. Concluindo o negócio da guerra intentou logo o capitão mor outra empreza para confirmar a primeira. E foy começar a tratar de pazes, e porque assi pera este como pera outros negócios era necessário verse com o Governador geral veose a esta Bahia, e concluidas suas cousas com o Governador me pedio muy de propósito lhe desse algum padre bem exercitado na língoa e conversão do gentio pera dar princípio a paz com os *Potigoes*. Eu lhe dei o Padre Francisco Pinto dos melhores língoes desta província e por tal conhecido e respeitado dos Índios. Levou ao Padre consigo e tomando companheiro no Collegio de Pernambuco forão ao Rio Grande, mandou logo o Padre recado aos principaes que se vissem com elle. Vierão entre elles o maior de toda aquella comarca, por nome o Camarão Grande o qual depois de ter seus comprimentos com o Padre lhe disse que vinha tratar de pazes e que depois dellas feitas trataria do que a elle e aos seus pertencia no negócio da salvação a tudo isto se achou presente o Capitão mor e o capitão da fortaleza João Roz(...), e por aquí se deo princípio as pazes entre nós e os Potigoes, as quaes pera ficarem mais assentadas fez o Padre Francisco Pinto por ordem do capitão que mandasse este capitão alguns dos seus pera começarem de povoar iunto a villa de Pernambuco entre os Portuguezes. O Camarão Grande o comprio assi e tomando hum irmão seu com a gente que tinha foy em pessoa apousentalo aonde o capitão lhe assinou, e isto feito se tornou pera a sua terra muito contente do que tinha assentado com os portuguezes. Contudo não custou isto pouco ao Padre e ao Padre Gaspar de Peres seu companheiro porque andou pelo sertão aiuntando estes principaes pera o effeito das pazes. Achou em os Índios muito gazalhado e lhe fazião muita instância que levantasse Igrejas em suas terras porque querião ser filhos de Deus de cuja bondade esperamos lhes comprirá os dezeios que lhes comunicou.

Não se derão o Capitão nem os Padres por satisfeitos com trazer à nossa amizade os *Potigues* do sertão do Rio Grande mas entenderão ser necessário fazer o mesmo com os principaes de outro sertão que chamão *Copaôba* trinta légoas pella terra dentro sobre a Paraíba que está entre o

Pernambuco e o Rio Grande como está dito, e a causa era porque como estes erão fronteiros da Paraíba, e estavão escandalizados dos nossos com quem fazião guerra mais picada, não convinha fazer pazes com os de mais longe, sem as fazer também com os vezinhos, e assi rogou o Capitão ao Padre quisesse por amor de Deus tomar este trabalho de ir aiuntar os principaes do *Copaôba* e trazelos ao forte, pera ahy se confirmarem as pazes com maior solenidade. Tomou o Padre com seu companheiro esta nova empreza, mas primeiro mandou per duas vias seu recado a chamar os principaes daquelle sertão, por huma parte foy o Mar Grande, e por outra outros mensageiros; aceitou bem (477) o recado do Padre o maior principal daquelle sertão, afamado em guerras pelo dano que tinha feito aos portugueses por nome o Pao Seco o qual logo se abalou a vir falar com o padre e o que dahi por diante passou relatarei por huma carta que o Padre Francisco Pinto me escreveo em 19 de mayo do presente anno de 99 em a qual diz desta maneira:

Chegado o Pao Seco a huma Aldea de hum parente seo obra de mea légoa da fonte não quis passar dali e mandou recado que o fosse ali ver e que pois tínhamos ido a outras Aldeas que taobém era razão que por amor delle fóssemos àquella de seu irmão, e então viria elle conosco aonde quisséssemos, pareceome bem sua resposta, e comecei de caminhar pera Aldea que estava em hum alto, e dicerão depois que tanto que nos virão e conhecerão de longe folgerão muito de nos ver, chegando a Aldea entrei pregando pelo terreiro como he costume, e estava este principal em pé ouvindome. E tanto que acabei entramos pera a pouzada onde tinhão redes armadas pera nos assentarmos como fizemos. Estava este Índio a seu modo muito grave e fantástico empenado pelo corpo com penas vermelhas na cabeça e braços com penas azuis, huma pedra verde muy fermoza no beicho, nas orelhas huns pendentos de contas brancas com seus remates a modo de campainhas, e como era gentil homem tudo lhe estava bem. Estava assentado em huma rede e defronte de si tinha mandado armar outra pera mym porque assi he custume falarem de frente hum do outro os que hão de praticar. Esteve assi hum pedaço e deixou primeiro falar aos outros e darnos as boas vindas, e no cabo no las deu com muita gravidade e eu a elle o mesmo. Começamos a prática da qual ficou muy satisfeito e ainda que com algum receo se determonou a ir comnosco a verse com o capitão o qual lhe fez muito gazalhado e lhe offereceo pazes, o que elle ouviu muyto bem e acerca deste particular respondeo que os folgaria de as fazer, e que era bom sermos todos hum, e amigos pois todos gozamos de hum sol, de huma lua e de hum dia, disse mais ao capitão que se confiasse em sua palavra que não tinha mais que huma sem lhe ficar outra dentro escondida, de mim não tendes que vos recear que torne atraz do que digo mas eu de vós si me posso recear que falteis, mas quanto a mim basta estar eu assentado diante de vós pera não haver de tornar atrás no que ficamos, já botei de parte a minha espada irada, iá abrandei meus braços, já deixei

minha rodella, não quero senão amizade. E estas e outras cousas lhe dice de que o capitão mor e os outros ficarão muy satisfeitos, e elle toubém o foy com dádivas que o Capitão lhe deo e em especial com huma roupeta do mesmo com huma cruz de comenda no peito. Acrescentou mais este índio que pera as pazes serem mais firmes relevava dar conta aos seus, e que pera isto me queria acompanhar pello seu sertão da *Copaôba* pera fazer capazes aos principaes das pazes que pretendíamos e os trazermos a Paraíba donde os concertos das pazes se avião de solemnizar.

Partimos do forte do Rio Grande acompanhados deste Índio e do Mar Grande e de outro deste sertão aos 19 de abril deste anno de 99 viemos pelas Aldeas que de caminho podíamos ver em todas fazia minhas práticas em seus terreiros como he costume aonde se aiuntarão não somenteos principaes mas toda a Aldea sem ficar ninguém. A ordem que tinha em lhes falar era esta: primeiro lhes dezia quem éramos, depois ao que hyamos que erão duas cousas, a 1^a darlhes as pazes, e a outra darlhes a conhecer seu criador ao qual por não conhecerem estavam cegos nem entendião a immortalidade de sua alma nem como na outra vida avia glória para os bons, e castigo pera os maos; nisto me detinha até a boca da noite em que depois de cansado me recolhia, porém depois hum dos meus companheiros que he o Mar Grande pela notícia que lhe eu tinha dado destas cousas continuava a prática com elles quasi toda a noite com tanto fervor como se fora hum pregador de muito zelo e eloquência. Aos ouvintes no princípio parecia hum sonho estas cousas, mas ao menos ficavão dispostos com dezeios de as tornar a ouvir e pouco vierão a fazer nellas tanta impressão que me respondião com estas palavras. Ó meu pay como está isso bom folgo muito com isso, estou muito contente de tuas palavras, encheome a tua falla, fartoume tua palavra, já huma vez a enguli, não a tornarei a deitar fora da minha alma. Com estas e semelhantes palavras declaravão o melhor que podião seu contentamento e satisfação que recebião. Desta maneira fomos correndo por este sertão com algum trabalho por estarem em fome, e também com alguns sobresaltos de alguns que por nos não conhecerem fallavão a som de nos quererem matar, porém tirounos Nosso Senhor deste trabalho por meo do nosso companheiro o Pao Seco porque como he muito afamado em guerras e temido de todos, e iuntamente muy capaz e de bom imigo natural, por onde quer que hyamos todos lhe tinhão respeito, e assi ouvindo falar mal a huns, respondeo, ninguém tema esses covardes, aqui vay minha espada, e fallando elle com outro companheiro ouvindo o eu, dice deste modo. Estes padres terão que contar, e serão afamados porque entrarão neste sertão onde até agora ninguém entrou, e o meu nome será também afamado porque debaixo de minha auctoridade os trago seguros. Duas cousas notei neste Índio em que vi sua prudência natural, huma he que se não perturbava no beber porque se era de Portugal deitavalhe muita ágoa, e se era do seu em se sentindo tocado não hya mais por diante. A outra he que nunca vi em Índio nenhum que não consentia

que falássemos com os principaes senão vestidos com ropetas pretas, dizendo que folgava de nos ver autorizados, limpos, e bem vestidos pera que nos tivessem os ouvintes mais respeito, e huma vez que acertei de por a veste sobre a roupeta preta se chegou a mym e mo estranhou.

Chegamos a Aldea e casa deste Índio onde fomos recebidos com todo o agazalhado possível, aiuntarãose os principaes fiz lhes algumas práticas e asentarão comigo de me virem acompanhando até a Paraíba pera cumprir as pazes. Fiz aqui resenha das Aldeas deste sertão da *Copaôba* pola relação dos Índios, e achei serem setenta, e querendo saber delles quantos serião por todas as Aldeas dos Potiguares em todas as quatro ou cinco comarcas em que morão achei serem por todas trezentas e vinte. Nesta Aldea do nosso amigo nos fez Nosso Senhor mercê de nos provar a meu companheiro e a mim com doença de febres, a elle terçans e a mim contínuas. Não tínhamos remédio algum humano de firico ou meizinhas, bem nos lembrava dos regalos quando adoecemos nos collegios dum pedaço de suquar pera beber huma pouca d'água, ou huma talhada de marmelada, e outras cousas que a charidade da companhia costuma. Enfim, temi morrer naquele sertão, mas foy Nosso Senhor servido darnos saúde sem meizinha humana. Nestes passos se aprende ter confiança em Deus, e a experimentar a pobreza e paciência.

Partimos dia da Assenção da casa do Pao Seco ambos muito fracos ainda porque a mim avia hum so dia que me abrandarão as febres, e o padre meu companheiro ainda trazia suas terçãs, e assi elle de quando em quando vinha em rede, mas eu sempre vim a pee posto que caindo pello caminho por ser muy áspero e nos víamos molhados, mas acodio Nosso Senhor dandonos forças pera chegarmos em obra de quinze dias a Paraíba. E quis Nosso Senhor que no mesmo dia em que chegamos avia poucas horas erão chegados os capitães que com estes principaes avião de celebrar as pazes, e assi se aiuntarão o Capitão mor Manoel Mascarenhas, o Capitão Alexandre de Moura e os Capitães da Paraíba, e da Ilha, o Provedor mor Brás de Almeida e outras pessoas que tocava estarem presentes da parte dos Índios christãos que também fazião pazes com os *Potiguares* estavam estes Principaes hum velho muy afamado por nome Braço de Peixe e seu filho Braço Preto, o Pedra Verde e outros de nome entre elles; da parte dos *Potiguares* estavam quarenta ou cincoenta que connosco vierão dos quaes erão pricipaes quinze ou vinte assi do *Copaôba* como do Rio Grande, e entre todos o que mais montava era o Pao Seco. Celebrarãose assi as pazes e depois forão pregoadas na vila de Pernambuco as quaes quererá Nosso Senhor conservar pera bem temporal dos Portugueses, e espirital deste gentio.

Vou acabando esta carta com pedir a Vosso Reverendo informe a Nosso Reverendo Padre Geral como são muitos os Potiguares e querem Igrejas e receber a fee, e que temos necessidade de muita gente; mas o que ma parece he que facilmente os conservaremos visitando muitas Aldeas e

residindo em algumas partes como será fazendo huma boa residência na nova cidade que agora se há de fundar obra de mea légoa do forte do Rio Grande e noutras partes onde então parecer. Até aqui he a carta do Padre Francisco Pinto Superior da missão ao tempo que se fizerão as pazes.

Darei fim a esta carta com hum testemunho do Capitão mor de Pernambuco Manoel Mascarenhas homem que fez a dita conquista o qual testemunho tirado de hum instrumento que achey no Collegio de Pernambuco de testemunhas iuradas aos Sanctos Evangelhos que o Padre P. de Toledo Reitor daquelle Collegio fez tirar iuridicamente pera certo negocio ao que relevava. Diz este Capitão em seu testemunho como o Padre com zelo de servir a Deus e a Sua Magestade, e bem das almas daquelle gentio caminhando a pé obra de cincoenta légoas pello sertão entrarão em vinta cinco Aldeas de gentio imigo de que algum estava ainda tão encarnizado que com muita difficuldade e risco de suas vidas o poderão atrahir a nossa amizade, e em effeito com pragações dos Padres ajudados de Nosso Senhor vierão todos ao que delles se pretendia, que era aceitarem as pazes e decerem com sua gente pera onde podessem tratar da salvação de suas almas, e ajudar aos moradores destas capitánias. E em effeito vierão as duas Aldeas delles que foy a mayor e mais importante cousa que nunca se fez em todo Estado do Brasil, por quão molestado o tinha este gentio com assaltos e mortes de brancos e Índios que cada dia fazião em diversos lugares, a que elle Capitão mor muitas vezes acodia com a gente da (478)Capitania de Pernambuco. Aos quaes socorros levou por vezes consigo Religiosos da Companhia pera exercitarem seus ministérios, assi com os portugueses como com o gentio de paz que levavão pera os ajudar na guerra, e vindose o dito Capitão para a Villa de Pernambuco pedio aos ditos Padres quisessem ficar, como ficarão, assistindo na fortaleza do Rio Grande continuando com as pazes começadas; e depois de persuadido o gentio do Rio Grande aceitasse as pazes forão ao sertão do Copaôba a fazer o mesmo officio a serviço de Nosso Senhor e ben das Almas. Até aqui tirei do testemunho e sertidão do Capitão mor Manoel Mascarenhas, com a qual concorda o testemunho do Capitão Alexandre de Moura e de outras pessoas graves que se achavão ao fazer das pazes.

Em os Sanctos Sacrifícios, orações e benção de Vossa Paternidade muito me encomendo e em especial os operários das Missões pera que estas portas da christandade se vão cada vez mais abrindo, e as esperanças que Nosso Senhor nos mostra venhão a lume pera bem destas Almas e glória de sua divina bondade. Deste Collegio da Bahia e de dezembro 19 de 99.

De Vosso muyto Reverendo Padre servo e filho em o Senhor,

DE PERO RODRIGUEZ

CARTA DEL PADRE PEDRO RODRIGUES
AL PADRE GENERAL CLAUDIO AQUAVIVA.
BAHIA, 20 DE SEPTIEMBRE DE 1600

ARSI, *Bras. 3-I*, 194-194v.

Pax Christi.

Nesta tratarey somente açerca da ordem que Vossa Paternidade mandou para as aldeas em que os nosso residem: direi o successo do que executey, e as causas do que não executey. Mas antes que venha ao particular, confesso a Vossa Paternidade com confiança de filho a pae, que não deixei de sentir algum tanto se mandar a Vossa Paternidade primeiro informar de algum, ou alguns Padres que tivessem experiência desta Província. Porque posto que a dita ordem a todos nos pareceo muito santa, contudo quando veo à execução *hic et nunc*, não digo que se representarão na imaginação, mas que se experimenterão, virão, e palparão na obra taes difficuldades que me poserão em muita dúvida qual seria a vontade de Vossa Paternidade, se largar as aldeas, se arriscar a virtude de alguns fracos, ou deixar de cumprir *in totum* a dita ordem. E com tudo isto neste Collegio da Bahia, rompendo todos os impedimentos começey de executar a 1ª cousa pondo 4 em cada aldea, mas dahi a poucos dias começarão de vir dellas alguns com doenças graves, com que o dito número se diminuhio, por não haver quem suprisse. Depois assi nas 4 aldeas deste Collegio como nas 2 de Pernambuco começey experimentar outras mais graves doenças, às quaes a charidade, consciências e avisos de Vossa Paternidade me fazião acudir com mais diligência, que era para huma parte a distraição, e perdição dos noviços, e de outros de pouco tempo do Collegio, que a olhos vistos se hião perdendo. E da outra parte a moléstia e malenconia (sic) que outros sentião por os fazerem estar muito tempo nas aldeas quasi por força. Pello que huns me rogavão com lágrimas tirasse dellas, e se não que corrião perigo, e que me avisavão primeiro. Vendo eu estes perigos, e doenças, consultandoo primeiro huma, e muitas vezes, os retirei para os Collegios, procurando deixar sempre dous sacerdotes com hum irmão.

Dirá Vossa Paternidade que devera largar logo as Aldeas que não podia prover com 4. Respondo: Não me atrevery a isto, sem primeiro lembrar a Vossa Paternidade as cousas seguintes. 1.ª) faremos nisto contra a palavra que demos no sertão a estes Indios de estar com elles, e contra a vontade del Rey, e dos Capitães que no los entregarão para os ensinarmos. 2.ª) será isto

largar a conversão do gentio do Brasil sobre a que estão fundadas as rendas dos Collegios, e não sobre estudos. 3.^a) tanto que desampararmos aos Indios, como alguns homens desejão, logo são enganados e cativos pollas casas dos Portugueses, o que he em prejuizo dos mesmos, que se ajudão dos Indios forros contra os corsairos (*sic*). 4.^a) Sostentar estas Aldeas por visita não he possível porque como estão a 6 e 14 legoas dos Collegios, quando lá vão os Padres achão crianças mortas, sem bautismo, adultos sem confissão, e os vivos sem doutrina. E sobre tudo há mister homens de (...) para aturarem este trabalho.

A 2.^a cousa era que aja superintendente. Auditis consultoribus escolhi hum Padre que parecia ter as partes necessárias para este officio mas em poucos dias mostrou o contrário. E sabendo alguns Padres antigos das Aldeas, se enfadarão muito. Contudo mandey o visitar huma, mas ouve de ambas as partes mutios queixumes, pello que o enviey a visitar as duas capitancias annexas a este Collegio, e agora he superior de huma dellas. Não achey outro Padre que parecesse quadrar com a prudência e forças necessárias para este cargo, pello que encarreguei aos Reitores visitassem mais vezes as aldeas até avisar a Vossa Paternidade.

A 3.^a cousa era que o Padre que tem cuidado dos Indios não seja superior da casa, mas súbdito a outro. Este posto pareceo aos meus consultores não se dever executar, pello muito alvoro que causaria em todas as Privilégias e pello descrédito em que os Padres língoas encorrerão com os Indios, e pello conseguinte nenhuma autoridade terão com elles, nem os poderão governar, pello que sobrestive até avisar a Vossa Paternidade. Tem esta Província perto de 20 Padres de 60 anos de idade, os quaes gastarão 30 ou 40 anos na conversão. Como quer Vossa Paternidade que estes Padres os quaes com muita edificação, proveito das almas, e honra da Companhia gastarão sua vida sendo sempre superiores assi da casa como das aldeas, não se enfadem vendo-se sogeitos a hum Padre manço que ontem veo de Portugal? Ou como o ey de aquietar se elle me disse o que não pode sofrer essa vida, e que se quer vir para o Collegio? Si quis infideliter agit, abscindor: qui v^o fideliter, honore gigni sunt, non dedeare apud Indos, apud seculares, apud nostri.

Pareceme que tenho declarado com Vossa Paternidade a quem peço perdão de todo o excesso. Resta que Vossa Paternidade console aos Padres língoas, e ordene ao Padre Provincial que vier o que a Vossa Paternidade parecer mais glória de Deus, bem desta Província e salvação deste gentio. E nos santos sacrificios e benção de Vossa Paternidade muito me encomendo.

Da Bahia, 20 de setembro de 600.

PERO RODRIGUEZ

CUADRO CRONOLÓGICO: BRASIL EN EL SIGLO XVI

Año	Anchieta *	Colonización brasileña	Compañía de Jesús	Debate indigenista *	Legislación indigenista
	* Hay divergencias entre los estudiosos anchietaños acerca tanto de algunas fechas de su biografía como de la supuesta autoría de algunas de sus obras; aquí hemos adoptado las conclusiones de Francisco González Luis (ed.): 1988 en cuanto a su biografía; las obras de dudosa autoría van señaladas con (?)			* En este apartado están listadas las bulas papales, juntas, debates y textos claves de la cuestión indigenista en la Península ibérica y Brasil; las leyes referentes al indígena promulgadas por la Corona portuguesa están reunidas en el apartado «Legislación indigenista»	
1500		1500: Descubrimiento de Brasil por Pedro Alvares Cabral 1501-1502: Viaje de Américo Vesputio		1501: Cesión de los diezmos a la Corona española por Alejandro VI, <i>Eximia devotionis</i> 1504: Bula <i>Illius fulciti</i> , de Julio II, crea las primeras diócesis en la América española 1508: Julio II concedió el patronato mediante la bula <i>Universalis Ecclesiae</i>	
1510		1511: Viaje de la «Nao Bretoa»		1510: Confirmación de la cesión de los diezmos a la Corona española, <i>Universalis Ecclesiae</i> 1511: Denuncia de Montesinos sobre malos tratos a los indígenas	1511: El «Regimento da Nau Bretoa»: regulación del comercio de esclavos indígenas

		1516-1519: Expedición de Cristovão Jacques		1513: Leyes de Burgos	
1520		1521: Empieza el reinado de D. João III	1529: Ignacio de Loyola ingresa en el colegio de Santa Bárbara, París	1521: Bula <i>Alias felicitis</i> : dotación de emisión a los franciscanos en México 1522: Breve <i>Exponi Nobis (Omnimoda)</i> , de Adriano VI 1524-1525: Primera Junta Apostólica 1529: Bula <i>Inter Arcana</i> de Clemente VII/Francisco de Vitoria ocupa la primera cátedra de teología en Salamanca	
1530	1534: Nace José de Anchieta en La Laguna, Tenerife	1532: Expedición de Martim Afonso de Sousa, patrocinada por D. João III 1534: División del territorio brasileño en capitánías hereditarias	1534: Ignacio de Loyola, Francisco Xavier, Pedro Fábri, D. Lainez, Salmerón, Simão Rodrigues y Nicolao Bobadilha juran el «voto de Montmartre» 1538: El consejero Diego de Gouveia escribe al rey D. João III y sugiere que envíe jesuitas para la evangelización del Nuevo Mundo	1534: Relectio <i>De dominio</i> , de Domingo de Soto 1537: Vitoria pronuncia su relectio <i>De temperantia</i> /breve <i>Pastorale Officium</i> y bulas <i>Sublimis Deus</i> y <i>Altitudo Divini Consilii</i> , del papa Paulo III; proclamación del derecho de los indios a la libertad y a la fe 1538: Breve <i>Non Indecens Videntur</i>	1534-1549: Las «Cartas de doação» y los «Foirais» autorizan la esclavitud por rescate y guerra justa

				<p>1539: Relectio <i>De indis</i>, de Vitoria</p> <p>1542: Leyes de Indias</p>	
1540	<p>1548: Viaje a Coimbra, donde inicia sus estudios en el Colegio Real das Artes</p>	<p>1549: Implantación del sistema del Gobierno General, con sede en Bahía/Primer gobernador: Tomé de Sousa</p>	<p>1540: Bula <i>Regimini Militantis Ecclesiae</i> reconoce oficialmente la Compañía de Jesús</p> <p>1547: Instauración de los jesuitas en Portugal</p> <p>1549: Primera expedición de jesuitas a Brasil bajo la dirección de Manuel da Nóbrega; Francisco Xavier va a Japón</p>	<p>1542: Leyes de Indias</p> <p>1543: Junta antiesclavista en México</p> <p>1546: Muere Francisco de Vitoria</p>	<p>1548: «Regimiento» del gobernador Tomé de Sousa</p>
1550	<p>1551: Ingresa en la Compañía de Jesús</p> <p>1553: Llega a Brasil con la tercera expedición jesuítica bajo la dirección de Luis da Grã</p> <p>1554: Participa de la fundación de São Paulo de Piratininga/Carta dirigida a Ignacio de Loyola (julio)</p>	<p>1553: Segundo gobernador general: Duarte da Costa</p>	<p>1553: Tercera expedición a Brasil; Brasil se convierte en Provincia de la Compañía; Manuel da Nóbrega, primer provincial de Brasil</p>	<p>1550-1551: Controversias de Valladolid: Sepúlveda y Las Casas</p> <p>1552: Caso de conciencia sobre el uso de intérpretes de la confesión, empezando con el debate entre Nóbrega y el obispo Sardinha; tema llevado al colegio de Coimbra</p> <p>1552-1553: Publicación en Sevilla de las réplicas de Las Casas</p>	

<p>1555: Carta a los hermanos enfermos de Coimbra/ Carta a Ignacio de Loyola</p> <p>1556: Carta trimestral de mayo a agosto</p>	<p>1555: Llegada de la expedición protestante francesa de Villegaignon a Río de Janeiro; construyen la fortaleza en la isla de Coligny</p> <p>1556: El obispo Sardinha muere en ritual antropofágico de los indígenas caetés</p> <p>1557: Tercer gobernador general: Mem de Sá/Por divergencias teológicas con los calvinistas, Villegaignon y sus compañeros son expulsados de la isla y se refugian en tierra firme con los tupinikin/Empieza el reinado de D. Sebastião en Portugal</p> <p>1558: Epidemia en el Espíritu Santo</p>	<p>1556: Había casas de jesuitas en Bahía, Espírito Santo, San Vicente, Puerto Seguro y principiaba la de Pernambuco; primera aldea con residencia de los padres: Río Vermelho, Bahía</p> <p>1558: Primera congregación general: Diogo Laínez elegido padre general</p>	<p>1555: Nóbrega niega el <i>Iure Perpetuo</i> de esclavitud</p> <p>1557: Primera edición de <i>De indis</i>, de Vitoria</p> <p>1558: Plan civilizador de Nóbrega</p>	<p>1558: Ley del gobernador Mem de Sá determinando la demarcación de tierras para los pueblos de indios del colegio de jesuitas de Bahía/ Carta regia a la Cámara de la ciudad de Bahía/Mem de Sá promulga el Plan Civilizador de Nóbrega</p> <p>1559: Albalá facilitando la importación de esclavos africanos a los señores de ingenio de azúcar</p>
---	---	---	---	---

<p>1560</p>	<p>1560: Cartas a Diego Lainez (mayo y junio)</p> <p>1561: Carta a Diego Lainez (julio)/Estrenado en São Paulo el auto de teatro «En la fiesta de Navidad o Predicación Universal»</p> <p>1562: Carta a Diego Lainez (marzo)</p> <p>1563: Carta a Diego Lainez (abril)/Publicación del poema «De Gestis Mendici de Saa» en Coimbra</p> <p>1564: De mayo a septiembre está de rehén entre los tamoyos/Empieza a escribir su más extensa carta y el poema a la Virgen</p> <p>1565: Acompaña la expedición de Estacio de Sá a Río de Janeiro y asiste a la fundación de la ciudad/Carta a Diego Lainez (enero)/ Carta al provincial de Portugal (julio)</p>	<p>1560: Ataque de Mem de Sá a la fortaleza Coligny: final del proyecto protestante de la Francia antártica/Alianza entre tamoyos y franceses/Albalá que aumenta el poder del gobernador y oidor general</p> <p>1561: Epidemia en San Vicente</p> <p>1563: Epidemia general de viruela</p> <p>1565: Expedición de Estacio de Sá contra los franceses de Río de Janeiro: fundación de la ciudad</p>	<p>1562: Los jesuitas tienen 11 pueblos de indios en Bahía, con un total de 36.000 habitantes/Al final del año, gran crisis provocada por la ley contra los caetés</p> <p>1565: Segunda congregación general: Francisco de Borja elegido padre general</p>	<p>1560: Mueren Domingo de Soto y Melchor Cano</p>	<p>1562: Decreto condenatorio a los indígenas caetés a la esclavitud</p> <p>1564: Creación del cargo de capitán para los pueblos de indios</p>
--------------------	--	--	--	---	--

	<p>1566: Se ordena sacerdote en Bahía</p> <p>1567-1577: Superior de la Capitanía de San Vicente</p>	<p>1567: Nueva batalla contra los franceses en Río de Janeiro</p>	<p>1566: Octava expedición a Brasil: viene el visitador Inácio de Azevedo</p> <p>1568: Entrada en Perú/Primera congregación provincial en Brasil</p>	<p>1566: Junta compuesta por el gobernador Mem de Sá, el obispo Pedro Leitão y el oidor general Brás Fragoso sobre las aldeas de los padres y los indios</p> <p>1567: Junta y caso de conciencia «Se o pai pode vender a seu filho e se hum se pode vender a si mesmo»</p>	<p>1566: El rey Don Sebastião publica cartas en las que prohíbe los rescates e injustos cautiverios</p>
1570		<p>1572: División de Brasil en dos gobiernos: Bahía (gobernador, Luis de Brito e Almeida) y Río de Janeiro (gobernador, Antonio Salema)</p>	<p>1570: Martirio de los 40 jesuitas en aguas canarias durante enfrentamiento con corsarios franceses; fue la mayor expedición que jamás se organizó a Brasil/ Antonio Pires, tercer provincial de Brasil</p> <p>1572: Ignacio Tholosa, cuarto provincial de Brasil</p>		<p>1570: Ley sobre la libertad de los indígenas</p> <p>1571: Ley de Mem de Sá garantizando la posesión de la tierra a los indígenas/ Auto firmado por Mem de Sá y jesuitas para que se restituyesen los indígenas salteados a los pueblos</p>

	<p>1575: Representación del «Diálogo del P. Pero Dias, mártir» en San Vicente</p> <p>1576: Representación en San Vicente del auto «En la fiesta de Navidad»</p> <p>1577: Recibe en Bahía la patente de provincial de la Compañía de Jesús en Brasil</p>	<p>1575: El gobernador Antonio Salema comanda la batalla que da fin a los franceses de Cabo Frío, Río de Janeiro/Gran epidemia</p> <p>1577: Fin del gobierno bipartito: Lourenzo da Veiga, nuevo gobernador general</p>	<p>1573: Tercera congregación general elige a Everardo Mercuriano padre general</p> <p>1575: Segunda congregación provincial de Brasil</p> <p>1576: Entrada de la Compañía en México</p> <p>1577: José de Anchieta, quinto provincial de Brasil</p>	<p>1574: Junta del gobernador, oidor general, proveedor-mor y jesuitas sobre la venta de indígenas</p>	<p>1574: Determinaciones de la Junta, firmadas por los gobernadores Luis de Brito y Antonio Salema</p> <p>1575: Albalá sobre el trabajo indígena en las haciendas de los colonos: cobro del diezmo</p>
1580	<p>1583: Preside la tercera congregación provincial</p>	<p>1580: Gran epidemia</p> <p>1583: Manuel Telles Barreto, gobernador general</p>	<p>1581: Cuarta congregación general: Claudio Aquaviva, padre general</p> <p>1583: Cristovão de Gouveia, visitador y provincial de Brasil/Tercera congregación provincial de Brasil, presidida por el provincial Anchieta</p>	<p>1583: Polémica provocada por el padre Miguel García, radicalmente contrario a cualquier esclavitud (indios o negros): el visitador Cristovão de Gouveia consulta la mesa de conciencia, juristas y moralistas de Europa y jesuitas de África/Junta del</p>	

	<p>1584 (?): Representación del «Auto de San Sebastián» en Río de Janeiro</p> <p>1585: Pide dispensa del cargo de provincial, que no le fue concedida</p> <p>1587: Estreno del auto «En la fiesta de San Lorenzo» en el pueblo de San Lorenzo, Río de Janeiro</p> <p>1588: Con la llegada del nuevo provincial se queda como superior en villa de Victoria, Espíritu Santo</p> <p>1589: Escribe y realiza el auto de teatro «Diálogo de Guarapirim» con ocasión de la visita del provincial Marçal Beliarie</p>	<p>1584: Inicia la conquista de Paraíba</p> <p>1586: Portugueses y españoles fracasan en el intento de expulsar a los franceses de la Paraíba</p> <p>1587: Gobierno de la Junta trina (obispo, D. Antonio Barreiros; proveedor, Cristovão de Barros; Cámara de Salvador)</p>	<p>1586: Entrada de los jesuitas en Tucumán</p> <p>1587: Marçal Beliarie, séptimo provincial de Brasil</p>	<p>governador, obispo, provedor-mor y jesuitas: se discute la vuelta del cargo de capitán de aldea/Redacción de la «Informação dos primeiros aldeamentos»</p> <p>1587: Gabriel Soares de Sousa entrega en Madrid a D. Cristovão de Moura los «Capítulos» que escribió contra los jesuitas de Brasil</p>	<p>1584: Determinaciones de la Junta de 1583 sobre el gobierno temporal de los pueblos de indios, que se queda a cargo de los jesuitas</p> <p>1587: Ley de Felipe II sobre la libertad de los indígenas</p>
1590	<p>1590: Representación del auto «Día de la Asunción en Reritiba», Espíritu Santo</p>				<p>1590: En el «Regimento» del séptimo gobernador de Brasil, el rey insiste en las determinaciones de la ley de 1587</p>

	<p>1591: Representación del auto «Recibimiento al padre Simões Pereira» en la aldea del Espíritu Santo</p> <p>1592: En la cuarta congregación provincial, en Bahía, es elegido visitador de las Casas del Sur, cargo que ejerce hasta 1594: va a Río de Janeiro</p> <p>1594: Vuelve a Espíritu Santo; asume el cargo de superior de la Casa de Victoria</p> <p>1595: Primera edición de su gramática en Coimbra/Pide al provincial su dimisión del cargo de Superior/Se retira en la aldea de Rerigiba/Representación del «Auto de Santa Ursula», en Vitoria, y «Auto de San Maurício»</p> <p>1596: Representación del auto «Recibimiento del padre Marcos da Costa», en Rerigiba</p> <p>1597: «Auto de la Visitación», última obra de Anchieta/Fallece en la aldea de Rerigiba</p>	<p>1591: Francisco de Sousa, nuevo gobernador general</p> <p>1591-1593: Permanencia del Tribunal del Santo Oficio en Brasil</p>	<p>1592: Cuarta congregación provincial de Brasil</p> <p>1594: Pero Rodrigues, octavo provincial de Brasil/Quinta congregación general: por parecer de los procuradores, sigue Claudio Aquaviva como padre general</p> <p>1598: Quinta congregación provincial de Brasil</p>	<p>1592: Junta de jesuitas que examina y contesta los «Capítulos» de Gabriel Soares de Sousa</p> <p>1595: Elaboración de los pareceres que dieron subsidios a las leyes de 1595 y 1596</p>	<p>1595: Ley sobre la libertad de los indígenas: transferencia del criterio de guerra justa al arbitrio exclusivo del rey.</p> <p>1596: Ley sobre la libertad de los indígenas: solamente los jesuitas tienen permiso para ir al <i>sertão</i>; instrucción sobre los pueblos de Indias</p>
--	---	---	---	--	---

