

Artículos / Latinoamérica

El discurso teológico de Antonio
Vieira como mecanismo para objetar
el sometimiento indígena en el
estado del Maraón y Gran Pará

*Theological Discourse of Antonio Vieira as a
Mechanism against Indigenous Submission
in the State of Maraón and Gran Pará*

CARMENSUSANA TAPIA MORALES*

Ministerio de Cultura

Bogotá, Colombia

* marimuteka@yahoo.es

Recepción: 6 de noviembre de 2006. Aprobación: 26 de febrero de 2007

RESUMEN

[248]

Debido a la trascendencia que tuvieron los jesuitas –y especialmente el ignaciano Antonio Vieira– en los pronunciamientos y las disposiciones legislativas que *a posteriori* se darían en el estado del Marañón y Gran Pará en relación con la esclavitud indígena, el presente artículo ahonda en el tema teniendo en cuenta el aspecto teológico que predominó en los pronunciamientos del iñiguista Antonio Vieira. Dicha característica de su discurso le sirvió para justificar la actividad misionera jesuita, la presencia portuguesa en territorio marginal y el control provisional de los intereses y las actuaciones de los colonos y moradores del estado del Marañón y Gran Pará, los cuales incursionaron de manera amenazante, reduciendo a la esclavitud a las poblaciones indígenas existentes en el medio y bajo Amazonas.

Palabras clave: discurso teológico, jesuitas, esclavitud indígena, Antonio Vieira, Amazonía.

ABSTRACT

Due to the importance which the Jesuits had and specially Antonio Vieira in the uprisings and dispositions legislative that a posteriori would occur in the State of the Maranhão and Grão Pará in relation to the indigenous slavery, the present article deepens in the subject considering the theological aspect that predominated in the uprisings enunciated by the Jesuit and that served to him to justify the missionary activity, the Portuguese presence in marginal territory and the provisional control of the interests and performances of the settlers and inhabitants of the State of the Maranhão and Grão Pará, that they entered of threatening way reducing to the slavery to the existing indigenous populations in means and under Amazon.

Keywords: *Theological Discourse, Jesuits, Slavery Indigenous, Antonio Vieira, Amazonian.*

*Sou homem do tempo; com ele vivo,
com ele morro, com ele adoço, com ele saro.*¹

P. ANTONIO VIEIRA

Introducción

EN COLOMBIA, LA temática en torno al sometimiento indígena que se llevó a cabo en la Amazonía durante el periodo colonial ha sido poco estudiada y las escasas investigaciones aluden al proceso esclavista fomentado en la comarca de Araracuara. Así, se ha puesto especial énfasis en la acción hispana, mencionando apenas las primeras expediciones y correrías que realizaron los traficantes portugueses de esclavos en territorios que no fueron cubiertos por la acción franciscana de los españoles. El anterior aspecto denota que dicha comarca estaba lejos de ser un territorio aislado y que tuvo estrecha relación con Río Negro, Vaupés y San Juan de los Llanos.² En dichas investigaciones se ha aludido no sólo a la entrada específica de reconocidos traficantes, *bandeirantes* y colonos dedicados al mercado esclavista que retuvieron y sometieron a indígenas del sector, sino también se ha mencionado la influencia indiscutible de misioneros de diversas órdenes regulares que hicieron presencia en la región amazónica.³

[249]

1. Frase del padre Antonio Vieira citada por Vilela Magno en su texto, *Uma questão de igualdade: Antônio Vieira e a escravidão negra na Bahia do Século XVI* (Río de Janeiro: Relume Dumará, 1997) 61.
2. Al respecto, se destacan las investigaciones realizadas por Héctor Llanos Vargas y Roberto Pineda Camacho, *Etnohistoria del Gran Caquetá: siglos XVI-XIX* (Bogotá: Banco de la República, 1982. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales; 15) 126; Roberto Pineda Camacho, *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá* (Bogotá: Canal Ramírez-Antares, 1985) 138, y el segundo capítulo del texto de Gabriel Cabrera, *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ IMANI, 2002) 251.
3. Obviamente no hay que desconocer los trabajos que desde el campo histórico brasileño se han planteado acerca de la labor misionera que desempeñaron órdenes religiosas como la jesuita, carmelita, franciscana y mercedaria en la región; investigaciones entre las cuales se destacan las siguientes: Cristóbal de Acuña, "Nuevo descubrimiento del gran río del Amazonas, en el año 1639", *Informes de jesuitas en el Amazonas 1660-1684*, Francisco Figueroa et al. (Iquitos: Monumenta Amazónica/ Instituto de Investigaciones/ IIAP/ CETA 1986); Joao Lucio d'Azevedo, *Os Jesuitas no Grao-para: sus missoes e a colonização; bosquejo historico com varios documentos inéditos* (Lisboa: Livraria Editora/ Travares Cardoso & Irmao, 1901); Rioldo Azzi, "A

[250]

Partiendo de esta contribución a la investigación en lo que respecta al sometimiento indígena y a la incidencia de determinadas órdenes religiosas, en el presente artículo me referiré al discurso predominantemente teológico al cual recurrieron los religiosos, misioneros y clérigos pertenecientes a la orden más destacada de la región amazónica –la Compañía de Jesús–, quienes argumentaron no estar de acuerdo con el sometimiento de los indígenas a manos de los colonos y moradores del sector.

Básicamente, me centraré en las exposiciones y los pronunciamientos que al respeto enunciarían los ignacianos a través de disertaciones, alocuciones y especialmente sermones, que hacían parte de su elocuencia sagrada. Destaco principalmente la oratoria sacra que al respecto expondría el iñiguista Antonio Vieira, clérigo que gracias a su obra se convertiría en uno de los principales personajes en la formulación de disposiciones y preceptos que prevalecerían desde finales del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII, especialmente entre quienes moraron y administraron el territorio del estado del Marañón y Gran Pará y en la capitania incorporada de San José de Río Negro.

Antes de ocuparme del tema central de este artículo –el discurso teológico al cual recurrirían los religiosos, misioneros y clérigos para manifestarse en lo que respecta a la esclavitud indígena en la Amazonía–, introduciré al lector en los razonamientos, juicios y consideraciones acerca del esclavo y su reconocimiento en el contexto eclesial y teológico; razonamientos, juicios y consideraciones que precederían a la época de la América colonial y que

instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”, *História da igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo*. (Petrópolis: Vozes, 1979); Arthur Cezar Ferreira Reis, *A conquista espiritual da Amazonia* (São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1942); Arthur Cezar Ferreira Reis, *História do Amazonas*, 1ª ed. 1931 (Belo Horizonte: Itatiaia; Manaus: Superintendência Cultural do Amazonas, 1989); Bernardino Izaguirre, *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú: relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros* (Lima: Talleres tipográficos de la penitenciaría, 1922); Serafim Leite, *História da Companhia da Jesús no Brasil: 1540-1760* (Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943); Serafim Leite, *Breve história da Companhia de Jesús no Brasil: 1540-1760* (Braga: Livraria A. I., 1993); André F. Prat, *Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo norte do Brasil séculos XVI e XVIII* (Recife: s.n., 1941); y Manuel María Wermers, P. carmelita, “O estabelecimento das Missões Carmelitas no Rio Negro e nos Solimões (1695-1711), 5º Coloquio Internacional Luso-Brasileiro, 1963.

continuarían considerándose aún durante los siglos XVI, XVII y XVIII, resaltando su influencia en lo que después constituirá el discurso utilizado para justificar o reprobar la esclavitud indígena en la Amazonía.

A continuación aludiré a lo que defino como discurso teológico, teniendo como asiento los principales aportes y las contribuciones teológicas adjudicadas a la Escuela de Salamanca, sin dejar de lado la influencia de los teólogos de la universidad portuguesa de Coimbra, de la cual destaco el papel fundamental desempeñado por los jesuitas en esta institución –quienes fundamentarían el pensamiento político, jurídico, religioso y cultural, tanto en Portugal como en la América portuguesa– resaltando la labor de formación académica y espiritual que brindaba dicha universidad a los religiosos y clérigos que posteriormente, como misioneros, predicarían en el Brasil.

[251]

Como se analizará posteriormente en el artículo, dicha influencia se verá reflejada en las estrategias justificadoras o desaprobatorias de la esclavitud indígena en el Brasil y, específicamente, en las manifestaciones discursivas o exposiciones de los religiosos que recorrieron la región amazónica, entre quienes destaco al célebre ignaciano Vieira, consagrado predicador, confesor, escritor y consejero político de la Corona portuguesa, quien arribaría a la región llevando a cabo la misión concreta de devolver a los ignacianos el poder en la administración indígena del naciente estado de Marañón y Gran Pará. A través de sus sermones, Vieira se pronunciaría en torno a la situación deplorable de los indios moradores del gran estado así como a la actitud imperturbable de los colonos de dicho territorio; pronunciamientos y disertaciones que serían tenidos en cuenta no sólo en las disposiciones y la nueva legislación en contra de la esclavitud indígena durante los siglos XVII y XVIII, sino también como la base de las asiduas pugnas que se dieron en dicho estado a causa de los pronunciamientos en contra de la esclavitud y de las impugnaciones frente a la conducta tachada como inmoral y corrupta, desde la óptica del ignaciano, como estrategia para objetar las intervenciones de los colonos frente a la temática indígena para así poder frenar las incursiones esclavistas.

Finalmente, sólo me resta agradecer las sugerencias y los aportes realizados durante la realización de la investigación y la preparación del texto por parte del antropólogo Guillermo Sossa Abello, coordinador del área de Historia Colonial del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, en Colombia, y de los profesores Leoncio Cabrera y Manuel Gutiérrez Estévez, docentes de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid,

en España, quienes con sus enseñanzas y comentarios me aclararon dudas e inquietudes, en relación con el tema de investigación planteado.

Acerca de la Iglesia y sus primeros pronunciamientos en torno a la cuestión de la esclavitud

[252]

Mucho antes del descubrimiento del Nuevo Mundo, la Iglesia patrocinó la idea de la diferencia natural entre las razas para así poder explicar su posicionamiento a favor de la eventual explotación de la mano de obra esclava captada por las naciones colonialistas. No obstante, los pronunciamientos en torno a la esclavitud se afianzarían como tópico de exclusividad para la clerecía, una vez teólogos y doctos de la Iglesia católica reflexionaran en torno a la supuesta relación existente entre la esclavitud y la condición pecaminosa del hombre (dogma del pecado original), generándose lo que podría denominarse una doctrina inicialmente favorable al sometimiento, que si bien se cimentó en los textos bíblicos (Sagradas Escrituras),⁴ también se apoyaría en las principales contribuciones teóricas de destacados pensadores paganos.⁵

-
4. Preocupados por abordar la cuestión de la libertad del hombre, esclavo del pecado y de su trato, los primeros preceptistas cristianos plantearon la cuestión de la esclavitud teniendo como base lo dispuesto en los textos sagrados del evangelio de Juan (Jn. 8, 32-44), la carta de san Pablo a los romanos y la segunda carta de Pedro (2 Ped. 2, 13-25). En lo que respecta a la igualdad en la dignidad de los seres humanos esclavos y libres en la sociedad civil, merecen mencionarse la primera carta de Pedro (1 Ped. 2, 18-22), la primera carta de Pablo a los corintios (1 Cor. 7, 20-24) y la carta de Pablo a los gálatas (Gál. 3, 26-28). Los pronunciamientos de los apóstoles fueron fundamentales para que la Iglesia se refiriera en torno al buen trato a los esclavos, mas no de la revocación de la esclavitud como práctica adversa. De manera preliminar a los textos del Nuevo Testamento, en el Antiguo Testamento (Levítico 25, 44-25) se consiente la esclavitud especialmente de aquellos individuos captados en las naciones vecinas a la de Israel o a los hijos advenedizos (o hijos de extranjeros) que moraban dentro de este mismo territorio. En este pasaje bíblico, se estipula la manera clemente como debían ser sometidos, la viabilidad del rescate y la retribución, en caso de requerir su libertad. Se dice que este episodio bíblico constituye el verdadero precedente que a nivel hierático explica acerca del porqué se justificó la esclavitud en la antigüedad; precedente que, asociado con las costumbres romanas de sometimiento, terminó por asentarse en la mentalidad cristiana y, por ende, en el pensamiento religioso católico. *La Sagrada Biblia* (México: La Prensa Católica, 1973).
 5. En el cristianismo, el más reconocido de los pensadores paganos fue Aristóteles, quien en la *Política* (libro 1, capítulo 2) estima que la esclavitud

Canónigos como san Isidoro de Sevilla⁶ y santo Tomás de Aquino⁷ apoyaron la idea prevaleciente de relacionar el pecado original con la esclavitud, siendo este último –santo Tomás– especialmente difundido entre los teólogos humanistas españoles, quienes hicieron parte de la denominada “segunda escolástica”; principal movimiento de carácter eclesiástico que, además de incitar el pensamiento humanista renacentista, promovió el desarrollo de la teología como ciencia aventajada sobre otros campos intelectuales, debido a la presumible objetividad que brindaba el hecho de

[253]

procede del derecho natural (conforme a la *natura* de la humanidad) y llega a reconocer dos estados básicos en que todo hombre fluctúa (la autoridad vs. la obediencia), siguiendo la dicotomía clásica aristotélica (alma vs. cuerpo; inteligencia vs. apetito; intelecto vs. emociones). Dicha dicotomía se explaya a la existencia de aquellos individuos que gobiernan y aquellos otros que son gobernados (súbditos); entre estos últimos se encuentran los esclavos, quienes suelen caracterizarse como seres que tienden a obedecer más a las pasiones y a las emociones corporales que al intelecto y el alma, quienes perciben la razón sin llegar a poseerla como tal y “ofrecen” la misma utilidad que cualquier bestia (de ahí su estado de irracionalidad y barbarie), ya que ofrecen su servicio corporal para así satisfacer las necesidades básicas de su propia vida. Juntamente este último aspecto coincidía con las disertaciones dogmáticas de los teólogos escolásticos, quienes aseveraron que el pecado original originado (*peccatum originale originatum*) generaba consecuencias evidentes sobre la constitución de la especie humana (pérdida de los dones preternaturales de la inmortalidad y exención del sufrimiento) y sobre las capacidades del espíritu humano (tanto en el ámbito moral como en el intelectual), lo que lo hacía un individuo subordinado a las pasiones, que carece de vigor natural. El sometimiento de la voluntad del que hablan Aristóteles y los escolásticos, es convertido por los teólogos y eruditos medievales y humanistas en el sometimiento físico que algunos individuos o colectividades debían tolerar; sometimiento que con la doctrina fijada en el Concilio de Trento sobre la condición de “naturaleza caída” (*natura lapsa*), se comprende como un estado de sumisión, producto de la expulsión del Edén y que se transmite especialmente a aquellos individuos y sociedades no redimidas, no cristianas. Silvio Arturo Zavala, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII* (Buenos Aires: Ediciones Peuser, 1944) 15-22.

6. John B. O'Connor, “San Isidoro de Sevilla”, *The Catholic Encyclopedia*, vol. 1 (Nueva York: ACI-PRENSA, 1999).
7. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*, vol. 4, tomo 3, parte 2: *Del hombre; del gobierno del mundo* (Madrid: Editorial Católica, 1959) 659.

apelar a la palabra revelada de Dios, lo cual les brindó a teólogos y eruditos de la Iglesia el poder y el pleno derecho de pronunciarse en torno a diversos asuntos y tópicos de interés.

[254]

En el caso específico de la exposición en torno a justificar o no la esclavitud, los pronunciamientos de los teólogos integrantes de esta “segunda escolástica” ahondaron en el tema, ya que su posicionamiento fue mucho más allá de referirse a la viabilidad o no del sometimiento de las nuevas poblaciones contactadas, brindando elementos suficientes para aclarar la manera como se debían establecer las principales relaciones comerciales, sociales y culturales que se establecerían con Oriente, África y posteriormente con América. Personajes como Francisco Vitoria, Domingo Báñez, Francisco Suárez y Domingo de Soto serían algunos de los teólogos más reconocidos de esta “segunda escolástica” y conformarían la denominada Escuela de Salamanca, en la cual se retomó el conocimiento tomista acerca de la servidumbre y se llegó a considerar lícita la esclavitud, siempre y cuando constituyese el “fruto de la misericordia [de Dios]”, fruto que permitía la liberación de una persona sujeta a lo que era considerado una opresión mayor e, incluso, la conmutación de la pena de muerte.⁸

Pese a la aparente unanimidad de opinión expuesta por la mayoría de eruditos y doctos de la Iglesia en relación con justificar la esclavitud como mecanismo de salvación espiritual de aquellos individuos no cristianos, es importante mencionar que también se dieron posicionamientos y manifestaciones un tanto divergentes por parte de algunos otros teólogos, quienes, a pesar de que consintieron el sometimiento de las sociedades africanas y en algunos casos de colectividades aborígenes consideradas como beligerantes, reprobaron vehementemente la esclavitud aborígen

8. Sin ahondar en las causas que legitimaron la servidumbre o la esclavitud, merecen citarse como principales las siguientes: la guerra (*iure belli*) desde que esta fuese justa, producía esclavos lícitos o cautivos bajo el dominio del vencedor, el cual los despojaba de toda libertad civil; la sentencia penal (*condemnatione*) a causa de graves delitos, y la compraventa (*emptio*) siempre y cuando cumpliera las exigencias básicas como la mayoría de edad del vendido, el beneficio real para él, etc. José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989; Serie Acta Salmanticensia, *Estudios históricos y geográficos*; 60) 38. En cuanto a la visión de justificar la servidumbre como acto de misericordia del mismo Dios, es importante la consulta de la obra del teólogo Domingo de Soto, *De la justicia y del derecho*, vol. 2, libro 4 (Madrid: Graffoffset, 1967) cuestión 2, artículo 2.

en América, lo que denota la posición ambivalente de la Iglesia frente a este tópico:

(...) pese a que era un hecho admitido por todos (...) los teólogos y la Iglesia en general mantuvieron diferentes tendencias: algunos cerraron los ojos ante ellas y se abstuvieron de ningún comentario; otros se ocuparon de denunciar la violencia de la trata, y otros se detuvieron a hacer un inventario de las ventajas y los inconvenientes, llegando a reconocer la necesidad de mantener el “statu quo” establecido.⁹

[255]

Sin lugar a dudas, el tema de la esclavitud indígena fue objeto de una mayor y más profunda reflexión, contrariamente a lo que acontecería en el caso del sometimiento africano;¹⁰ no obstante, en los pronunciamientos en contra de la esclavitud indígena americana también primó cierto grado de vaguedad, evidente en lo que podría denominarse una “lucha ideológica”

-
9. Enriqueta Vila Villar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1977) 4. Vale la pena señalar que la autora se refiere específicamente a la esclavitud negra y agrupa en las tres tendencias arriba mencionadas, a los teólogos y religiosos más prominentes que se manifestaron en torno a la esclavitud: en la primera tendencia –quienes prefirieron omitir declaración alguna al respecto– indica a Francisco Vitoria, quien se pronunció en torno a la esclavitud indígena, mas trató de abstenerse a la hora de manifestarse acerca de la esclavitud de los negros; en la segunda corriente –quienes recriminaron la esclavitud por considerarla violenta– destaca a Tomás Mercado, Alonso de Sandoval, Bartolomé de Albornoz y Luis de Molina, y entre los terceros –quienes apuntaron al reconocimiento de las ventajas y desventajas de la esclavitud– distingue al padre Antonio Vieira, quien, desde la perspectiva de la autora, consideró indispensable la esclavitud negra en el Brasil para mantener la economía azucarera y los intereses de la propia compañía, sin dejar de condenar los métodos de sometimiento empleados en el tráfico negrero.
10. José Andrés-Gallego menciona que el mismo Vitoria respondería de manera irreflexiva, una vez fue cuestionado por fray Bernardino de Vique acerca de la manera como eran sometidos los negros africanos por parte de los portugueses, llegando inclusive a justificar el procedimiento lusitano para reducir a los esclavos negros, dudando de que “los portugueses se alzarán con ellos por aquella forma y ruindad (atrayéndolos con dolos y aprehendiéndolos)”, ya que “siempre habría alguien que lo denunciaría ante el rey de Portugal y era inverosímil que, sabiéndolo, éste lo consintiera”. José Andrés-Gallego y Jesús María García Añoveros, *La Iglesia y la esclavitud de los negros* (Pamplona: EUNSA, 2002) 25.

[256]

liderada por la Iglesia católica y secundada por las respectivas coronas de España y Portugal; lucha que tenía como principal propósito reeducar a los colonos americanos en una nueva ética y moral que les sirviera de base a la hora de decidir o no la esclavitud indígena americana.¹¹ Esta campaña de reeducación implicó el asesoramiento a monarcas, papas y, en algunos casos, a las administraciones coloniales por parte de misioneros y clérigos presentes en el Nuevo Mundo,¹² quienes, basados en los pronunciamientos teológicos y en el conjunto de medidas y regulaciones de orden jurídico, expusieron a los colonos acerca del porqué el indio americano no debía ser esclavizado y las consecuencias que conllevaría el cautiverio de los mismos.¹³

-
11. Claudio Esteva Fabregat, *La Corona española y el indio americano* (Valencia: Asociación Francisco López Gomarra, 1989) 175-176.
 12. Según Ots Capdequi, el protagonismo de Castilla dentro del contexto jurídico americano fue indiscutible, ya que llegó a convertirse en el punto de referencia de otras naciones como la portuguesa en lo que respecta a su legislación. Siguiendo a este mismo autor, Capdequi subraya como principal rasgo característico del “derecho indiano” que Castilla proyectara sobre el Nuevo Mundo, el “hondo sentido religioso y espiritual” que se reflejó en la política y administración de la Corona española, donde “las llamadas Leyes de Indias, (...) en buena parte fueron dictadas (...), más que por juristas y hombres de gobierno, por moralistas y teólogos”. José María Ots Capdequi, *El Estado español en las Indias* (México: El Colegio de México, 1941) 13.
 13. Tanto la Corona española como la portuguesa así como el Papado habían condenado la esclavitud y dictaminaron una serie de normas y legislación al respecto, las cuales “facilitarían” el cambio de mentalidad frente a la esclavitud. Se destacan los pronunciamientos de los papas Pío II (en 1462, condenaría la actitud condescendiente del papa anterior, Nicolás V, quien en 1454 había facultado “plena y libre[mente al] rey de Portugal” para que además de acceder a los territorios de “sarracenos y paganos” para “invadirlos, conquistarlos, combatirlos, vencerlos y someterlos”); Pablo III (bula pontificia *Sublimis Deus* de 1537, en la cual prohíbe la esclavitud en las Indias “no sólo en la persona de los indígenas, sino en otras gentes cualesquiera: ‘Occidentales ac Meridionales Indos, et alias gentes’); Urbano VIII (bula de 1639) y Benedictino XIV (1741); además de las cédulas y leyes reales como las expedidas entre 1523 a 1534 y las leyes nuevas emitidas entre 1542 a 1568 en las cuales la Corona española prohíbe la esclavitud indígena o la autoriza sólo en casos extremos de “indios que causaran estragos o se alzarán traicionando las paces”. Merece citarse también la actitud de los Reyes Católicos, quienes al regreso del segundo viaje de Colón (1496) obligaron al genovés a regresar como hombres libres a los 300 indios que había llevado de La Española. Años después, alertados por el problema de esclavitud a que eran sometidos los indígenas en La Española,

Entre la multiplicidad de voces e intervenciones de representantes de la Iglesia que recriminaron el maltrato y la esclavitud hacia los indios, se destaca el papel desempeñado por teólogos, dogmáticos y preceptistas vinculados a importantes órdenes religiosas de Europa, entre quienes sobresalen los dominicos, franciscanos y jesuitas con sus discursos y alocuciones instructivas de corte pedagógico, donde pusieron en tela de juicio las diversas temáticas que fueron perpetuadas o impugnadas por otros dogmáticos de la época,¹⁴ teniendo tal grado de influencia que muchos de los preceptos fueron

[257]

los Reyes Católicos dan rigurosas instrucciones al comendador de Lares, de la orden de Alcántara, Nicolás de Ovando, para que insistiera en que los indios no fueran tratados como esclavos, sino como hombres libres, vasallos de la Corona (Andrés-Gallego y García Añoveros, 20-23).

En el caso lusitano, además de los pronunciamientos de los pontífices anteriormente señalados, se destacan las recomendaciones y observaciones de la propia Compañía de Jesús portuguesa, la cual recomendó a los todos los sacerdotes a cargo del manejo de las misiones y aldeas de indios en el Brasil, ser más moderados en los castigos y en la forma como se aprovechaban del trabajo indígena. En 1611, la legislación lusitana reconoce la libertad de los indios, exceptuando aquellos “retenidos en guerra justa y aquellos rescatados como cautivos de otros indios”, legislación que se ratificará en 1640 con la bula papal de Urbano VIII que señala la excomunión de los que incurran en el cautiverio de indios. A mediados del siglo XVII, con la llegada de los ignacianos, en especial con el arribo de Antonio Vieira al Marañón, por orden de la Corona, se les adjudicará a los jesuitas todo lo correspondiente a la cuestión indígena; pero, contradictoriamente, la misma Corona, mediante la providencia del 17 de octubre de 1653, reintroduce en la legislación la facultad de esclavizar a los indios por motivo de ‘guerra justa’ y de ‘rescate’, reiniciándose las entradas de tropas para capturar indios. Berta Gleizer Ribeiro, *O indio na história do Brasil*, 7ª ed. (São Paulo: Global, 1993) 119-123.

14. En el caso de los teólogos portugueses y españoles de la escuela salamantina y de Coimbra del siglo XVI, los tópicos en que principalmente se pronunciarían serían los relacionados con el origen y la naturaleza del hombre, la dignidad humana de indios y negros, la actuación política de los europeos una vez contactaran a las nuevas poblaciones descubiertas, la resolución de los interrogantes relacionados con los títulos que justificarían el trato de los europeos hacia los indígenas, la discusión acerca de la legitimidad de la discusión misma. (Silvio Zavala, *Por la senda hispana de la libertad* (México: Editorial MAPFRE/ FCE, 1993) 15; y Felipe Castañeda Salamanca, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta* (Bogotá: Alfaomega, 2002) capítulo 5, y la justificación de la empresa evangelizadora y misionera en América y la estructura del catecismo para los indios del Nuevo Mundo desde la perspectiva de una

validados por monarcas y jerarcas de la Iglesia, siendo considerados como la base de la promulgación de leyes justas y disposiciones administrativas coloniales. Justamente la preeminencia de algunos de estos pronunciamientos y alocuciones eclesiales, radica en la idea ya antes mencionada en relación con la concepción de la teología como ciencia soberana, emergente de la sabiduría y palabra de la Providencia, donde sus estudiosos y eruditos transmitían en sus enunciaciones la omnisciencia divina.¹⁵ Dicha visión sería especialmente

teología catequista de herencia medieval, que promovía la predicación de sermones catequísticos o para los indios. Joseph Ignasi Saranyana, dir., *Teología en América Latina: desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)* (Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 1999) 39. Como aspecto complementario a los interrogantes en torno a los títulos de papas como autoridades indiscutibles en los reinos católicos, los teólogos también se ocuparon en cuestionarse acerca de la posible analogía que podía existir entre dos conceptos clásicos: Dios y soberano. José Luis Pérez Triviño, “Dios y soberano en la teología y en la teoría jurídica”, *Revista Internacional de Filosofía Medieval* 7 (2000).

Una vez el proceso colonizador se desplegó hacia el interior del continente americano, el asunto sobre la legitimidad de la ocupación y todo lo concerniente a la conquista, pasaría a un segundo plano y se daría comienzo a las discusiones en torno a la administración de los nuevos súbditos de las coronas española y portuguesa; discusiones entre las cuales se destacarían las relacionadas con la cuestión de la servidumbre y esclavitud, tanto de los indígenas americanos como de los negros africanos, y la condena o el consentimiento de las acciones deplorables llevadas a cabo por la administración y los colonos contra la población americana. Castañeda Salamanca, caps. 3 y 4.

Roberto Tisnes, citando al investigador Melquiades Andrés, sintetiza las principales controversias que se dieron en la época bajo la óptica teológica y reconoce cuatro disputas relacionadas con la espiritualidad y las vías espirituales; de las cuales, la primera –“sobre la universalidad de la llamada a la perfección, el feminismo y antifeminismo y los preceptos y consejos”–, daría origen a los pronunciamientos en torno a la cuestión de la donación pontificia de las Indias a los reyes y a todo lo que implicaba el dominio sobre los nuevos territorios y súbditos de la Corona. Roberto María Tisnes Jiménez, “La teología española en el siglo XVI”, *Franciscanum* 33.95 (Bogotá, may.-ago. 1990): 176.

15. Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000) 621-622. Melquiades Andrés, citado por Roberto Tisnes, compara la grandeza de la teología con la grandeza que para entonces vivía la Corona española. Al respecto dice: “Toda va a ser grande en esta época de la España del César Carlos v. Baste recordar que en sus dominios no se ponía el sol (...) Tampoco se pondrá el sol de la teología y ciencia de Dios, aplicada magistralmente al microcosmos que es

difundida por los dominicos y franciscanos de la Escuela de Salamanca; entre éstos sobresale Melchor de Cano, considerado como el tercer maestro más destacado de la denominada “Segunda Escolástica” –después de sus maestros Francisco Vitoria y Domingo de Soto–, y quien recogerá la herencia teologal escolástica, renovándola a través de la combinación entre el método dialéctico de la argumentación y la teoría teológica heredada de la antigüedad. Así, posiciona el discurso como principal herramienta de reflexión que desborda el simple interés teórico por discurrir y ahonda en terrenos mucho más prácticos, en los cuales las palabras y razones podrían incitar a que se hiciera, o se dejara de hacer alguna acción o actividad arraigada,¹⁶ método especialmente pedagógico y aleccionador al cual recurrirían misioneros y clérigos que hicieron presencia en el Nuevo Mundo.

[259]

Sin lugar a dudas, el discurso teológico durante los siglos XVI, XVII y XVIII se convertiría en el principal vehículo metódico a través del cual no sólo se plantearon cuestionamientos y dudas por parte de canónigos y dogmáticos a la Iglesia católica como principal institución religiosa de Occidente, sino que se convertiría en el principal instrumento dialéctico, escenario de controversias y cuestionamientos relacionados con el descubrimiento y la colonización del Nuevo Mundo. Pese a que los respectivos monarcas de Portugal y España fueron reconocidos por el Papado como delegados de la Iglesia católica en territorio trasatlántico, el papel desempeñado por misioneros y clérigos fue más decisivo de lo que podría pensarse, ya que éstos se convirtieron en los consejeros de las coronas, estando detrás de mu-

el hombre, imagen y semejanza suya (...) La teología invadirá toda la vida y sociedad (...), sus clases y estamentos, no solamente los eclesiásticos y religiosos (...) se expandirá, además, por el mundo de Colón, por el continente nuevo, a través de las lecciones y libros de los teólogos hispanos y de quienes, a su imitación, leerán teología en las universidades hispanoamericanas fundadas por obispos y órdenes religiosas”. Tisnes Jiménez 147.

16. “Dado que la Sacra Doctrina –conjunto de conocimientos sagrados que debe poseer todo cristiano–, en parte es práctica y en parte especulativa, por esto mismo no sólo es demostrativa sino también exhortativa”. Belda Plans 626. Justamente esta función de exhortar y persuadir al público dispuesto ante el discurso teológico será el aspecto esencial que incidirá para que este método teológico se haya tenido en cuenta como elemento fundamental en la transformación ideológica que buscaban conseguir el Papado, las coronas y las administraciones coloniales de Portugal y España para convencer de que el indio americano o por lo menos algunos indígenas, debían ser una excepción en lo que atañe a la esclavitud y a la servidumbre como se había dado hasta el momento.

[260]

chas leyes canónicas, pronunciamientos, dictámenes, condenas, decisiones y resoluciones planteados por los respectivos monarcas y las administraciones coloniales. En su calidad de “varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos para instruir a los residentes y habitantes en la fe católica e inculcarles buenas costumbres”,¹⁷ los religiosos que hicieron parte de la hueste misionera y evangelizadora también gozaron de prestigio y reconocimiento en las acreditadas facultades de teología y principales congregaciones religiosas avaladas por el Papado, en cuyos dictámenes y pronunciamientos se cimentó la idea de erigir a España y Portugal como reinos escogidos por la misma Providencia para llevar a cabo la empresa de civilización y evangelización, tanto de colonos como de la población autóctona en el Nuevo Mundo.

Aunque dicho discurso se desarrolló en un ambiente académico propio de las facultades y universidades europeas, quedando plasmadas las controversias y disertaciones en escritos, obras o tratados teológicos; también se hizo común que dichos pronunciamientos se desarrollaran en escenarios menos eruditos, en los que el discurso teológico se erigió como una estrategia retórica apropiada para un público menos cultivado en el campo teológico que necesitaba ser persuadido y aleccionado en una nueva ética y moral requerida por la Iglesia y las coronas. En el caso específico de la manera como se trató el tema del sometimiento indígena, los discursos teológicos proferidos promovieron la idea de que los indios no fueran tratados como esclavos sino como hombres libres, vasallos de la Corona; discurso que, de hecho, se salió de la estructura teorizante que caracterizó a las clásicas disertaciones teológicas,¹⁸ exhortando a los colonos y a las propias adminis-

17. Aparte de la Bula *Inter Caetera* promulgada por el papa Alejandro VI en 1493 y citada por Francisco Morales Padrón en el texto *Teoría y leyes de la conquista* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979).

18. Los primeros pronunciamientos referentes a la licitud de la esclavitud fueron disertaciones académicas entre las cuales se destacan las tesis de los teólogos de la Escuela de Salamanca; tesis encabezadas por Diego de Covarrubias y Leyva y apoyadas por Soto, Cano, Mercado, Mancio, Guevara y Alonso de Veracruz contra las exposiciones de Ginés de Sepúlveda. Asimismo se destacan las enseñanzas del catedrático también salmantino Matías de Paz (1513), parte de la disputa académica de 1550 entre Las Casas y el mencionado Ginés de Sepúlveda y las argumentaciones de José de Acosta apoyadas en gran medida en las tesis de Covarrubias. Luciano Pereña, *Carta magna de los indios* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1996).

traciones coloniales al establecimiento y la ejecución de nuevas prácticas de interacción con las poblaciones aborígenes, de tal manera que se lograra el tan anhelado cambio de mentalidad.

Se inculcó la idea de considerar los juicios y dictámenes proferidos por teólogos y preceptistas como verdades o principios incontrovertibles, aspecto que motivó su aplicación inmediata en la moral cristiana de los habitantes del Nuevo Mundo. No obstante, el discurso teológico debía ser divulgado aún más y para facilitar la difusión de su contenido, se recurrió al empleo de la oratoria sagrada como estrategia discursiva que ofrecía amplias ventajas a la hora de ser expuesta al público en general, debido al uso de un lenguaje claro y metódico, en el cual el orador o predicador recurría al empleo de metáforas como táctica de persuasión y de deleite, logrando un efecto positivo sobre los oyentes. Es así como teólogos de la importancia y trayectoria de Melchor Cano propusieron que la oratoria sagrada se erigiera como un artificio esencial para la teología y, en general, para la evangelización y reeducación moral y ética que requería el Nuevo Mundo. De esa manera se lograba aventajar la teoría y la especulación teológica, combinándola con la exhortación y motivando la práctica de lo disertado gracias al estilo emotivo, enérgico y preciso que caracterizaba el lenguaje del púlpito.¹⁹

[261]

En lo que respecta a la cuestión de la esclavitud indígena, la oratoria sagrada sería de gran utilidad, ya que gran parte de la población americana se resistía a reconocer las nuevas formas de comportamiento promulgadas inicialmente a través de las leyes y disposiciones emanadas en su mayoría de Portugal y España, e incluso de Roma; en tanto que la oratoria sagrada era exhortada por un religioso que por su actividad misionera y evangelizadora conocía la realidad vivida en territorios de ultramar, lo que hacía de sus exposiciones una fuente de conocimiento que en muchos casos medió

19. La oratoria sagrada más que un arte constituye una verdadera disciplina ejercida por predicadores y canónicos magistrales, quienes proferían discursos solemnes (por ejemplo sermones, panegíricos, oraciones fúnebres y conferencias) basados en la exposición de los evangelios, las sagradas escrituras, los elementos básicos de la doctrina cristiana (p. e. la homilía y la catequesis) o la instrucción acerca de un punto de dogma o de moral (p. e. la plática). Para ahondar en lo concerniente a los estilos de discursos sagrados, ver: Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, vol. 2: *Predicadores dominicos y franciscanos* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998).

en el ánimo y el espíritu de sus oyentes. Por tratarse de prédicas con un propósito específico –persuadir o sensibilizar sobre un punto de dogma o de moral al público espectador–, las exposiciones eran preparadas con antelación, previéndose la importancia de la disertación en la enseñanza de una doctrina adecuada para la formación espiritual del “buen cristiano”, ejemplo y dechado de virtudes a imitar en el interior de una colectividad o de una sociedad.

[262]

En el caso específico de la América colonial, los predicadores, en función de su labor oratoria, frecuentemente aludían a la necesidad de transformar la conducta viciosa e inmoral que, según ellos mismos, solía darse en las sociedades coloniales, elogiando también el comportamiento de aquellos “buenos cristianos”, modelo de vida sosegada y virtuosa. En pocas palabras, con la oratoria sagrada se completaría e, incluso, afianzaría, el tan anhelado cambio de mentalidad que se requería de los colonos americanos; cambio de actitud que sería reforzado con el acatamiento de las disposiciones políticas, administrativas y legislativas existentes en los respectivos territorios de ultramar.

El sermón sería, por excelencia, el principal género exponente de dicha oratoria sagrada, género que además ofreció siempre la ventaja de “meter en cintura” a todos aquellos que hacían parte del auditorio presente, y de permitir al propio orador escrutar el fondo de los razonamientos, juicios y apreciaciones plasmadas en textos como las sagradas escrituras y las obras de los doctores de la Iglesia, sin omitir, si era necesario, a los escritores y filósofos paganos cuyos postulados armonizaban con el pensamiento cristiano –preferiblemente los autores clásicos que trataron temas de moral como Séneca y Cicerón–. Básicamente, el sermón constituía en sí un discurso o alocución, en el cual se compendaban múltiples voces procedentes “de libros sagrados y de sus intérpretes, las opiniones de los comentaristas, la audacia de los glosadores, la erudición de segunda y tercera mano de los autores sermonarios, la sabiduría popular de los proverbios, la enseñanza de la historia en los ejemplos y las sutilezas escolares de exegetas y maestros”; voces que al unísono constituían la “voz de la iglesia, (...) la voz de la tradición”.²⁰ Como resultado del diálogo entre las autoridades eclesiales

20. Al respecto, el autor alude al desarrollo del denominado “sermón temático”, considerado la forma más compleja y exhaustiva de predicación creada en el contexto universitario de la Europa de los siglos XI y XII; género discursivo que no sólo requirió de amplios conocimientos en retórica, sino también en teología

y los autores clásicos y la conjunción de estas fuentes con la reflexión e impresiones propias del predicador, se lograba enunciar en el interior del sermón la doctrina o la enseñanza primordial con razonamientos, cuestiones y variedad de ejemplos que ilustraban al oyente acerca de los beneficios espirituales que trae la aceptación de la doctrina y la puesta en práctica de obras y acciones virtuosas.

En su mayoría, dichas disertaciones serían expuestas por predicadores con una indiscutible preparación intelectual y práctica en teología, además de ser instruidos en otros campos intelectuales que podían servir de apoyo en sus prédicas o que podían ser examinados desde la formalidad teológica. Gran parte de los predicadores de sermones y disertaciones sagradas pertenecieron a reconocidas órdenes religiosas, en las cuales, además de acatar los preceptos y mandatos establecidos por la Iglesia católica, debían obedecer a los principios y las ordenanzas dispuestas en el interior de las propias órdenes regulares, marcando tendencias ideológicas en torno a los pronunciamientos y las disertaciones planteadas. Además de primar tanto la preparación intelectual y religiosa, como la propia personalidad del predicador, influyó indiscutiblemente la apreciación que sobre el mundo establecieron las instituciones u órdenes religiosas a las cuales pertenecían dichos oradores, promulgando en sus alocuciones máximas, reglas y criterios instituidos por su congregación.

Si bien sabemos del reconocimiento que tuvieron los debates, los pronunciamientos y las disertaciones de teólogos, preceptistas, canonistas magistrales, predicadores y misioneros dominicos y franciscanos dentro del contexto teológico de Salamanca y del evangelizador de la América española, el objeto central del presente trabajo alude a la labor efectuada en el campo teológico en Portugal y en el evangelizador en el Brasil entre los siglos XVI al XVIII, destacando el quehacer intelectual, académico y evangelizador llevado a cabo por la Compañía de Jesús,²¹ orden que, dentro del contexto de

[263]

y filosofía, lo cual le permitía al orador de este tipo de sermón, proferir una prédica en la cual se armonizaban “las letras divinas y del artificio humano”. En contraposición, Herrero Salgado menciona otro modo de preparar el sermón: se trata de la “homilía o manera sencilla de predicar, creada y consagrada por los Santos Padres” para comentar los textos de las Sagradas Escrituras, con la consecuente explicación doctrinal y la correspondiente aplicación moral. Herrero Salgado 54 y 58.

21. La Compañía de Jesús arriba a territorio brasileño diez años después de fundada la Orden (1549), y llega como parte del contingente de hombres que

[264]

la América portuguesa, tuvo una preeminencia indiscutible, sobre todo en lo relacionado con el manejo y la conducción de las poblaciones indígenas emplazadas en los territorios coloniales lusitanos. En el tópico siguiente se hará mención a la labor intelectual llevada a cabo en Portugal por parte de la Compañía de Jesús, enfatizando en las tendencias teológicas e ideológicas que estarían presentes con base en los posteriores pronunciamientos de sus predicadores en torno a la cuestión de la esclavitud indígena, sin dejar de lado la situación de la Iglesia católica en el Brasil colonial, donde se enfrentaban dos doctrinas específicas que servirían de apoyo para la explicación y disquisición de los diversos asuntos y cuestiones que debían asumirse como parte de la administración colonial lusitana.

La teología lusitana y su influjo en el pensamiento misionero y religioso de la Compañía de Jesús

Fundada en 1539 y avalada por el Papado en 1540, la Compañía de Jesús –como institución religiosa de reconocida disciplina espiritual e intelectual– contaría entre sus miembros con docentes y alumnos de la Universidad de París adeptos al pensamiento de Loyola y, en general, al pensamiento teológico hispano, desde el cual se había promovido uno de los más reconocidos movimientos culturales de Europa de la época: la Segunda Escolástica, escue-

acompañaron al Gobernador General Tomé de Souza. Entre los primeros ignacianos arribaron religiosos que habían acompañado al propio Ignacio de Loyola en la fundación de la Compañía, entre los cuales se encontraban João de Azpilcueta Navarro, además de los célebres Manuel de Nóbrega, Leonardo Nunes, Antônio Pires y los hermanos Vicente Rodrigues y Diogo Jácome. A pesar de que la Compañía de Jesús no fue la primera orden religiosa en instalarse en territorio ultramarino, los jesuitas ejercieron una enorme influencia en la vida colonial del Brasil, debido al apoyo absoluto concedido por la Corona portuguesa a esta orden; apoyo que les significó asumir la educación y la instrucción académica en territorio lusitano, y pronunciarse en todo lo concerniente al manejo y disposición de los pueblos indígenas en sus colonias, yendo, inclusive, mucho más allá de la simple conversión de los “gentíos” a la fe católica, comprometiéndose en la protección de los aborígenes frente al cautiverio. Al respecto, el proyecto jesuítico propuesto consistió en la conformación de “aldeamentos” o poblados de indios en donde se proveería de mano de obra a los colonos y en la realización de “descimentos” o descensos de poblaciones indígenas emplazadas hacia las cabeceras de los ríos o el interior de la manigua, población que sería concentrada en las aldeas indígenas. Serafim Leite, *História da Companhia da Jesús no Brasil: 1540-1760* (Río de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943).

la de carácter teológico antes que filosófico, en la que se acogió la tradición cristiana para ser cotejada y discutida con las nuevas teorías renacentistas.

Independientemente de la procedencia de los religiosos ignacianos –algunos españoles y otros lusitanos–, gran parte de los jesuitas, y especialmente aquellos que arribaron al Brasil, recibieron su formación espiritual e intelectual en el Colegio de las Artes de Coimbra (Colégio das Artes de Coimbra),²² el cual se convertiría en uno de los centros del referido movimiento teológico y filosófico, aspecto que repercutirá en la mentalidad de los jesuitas que alcanzarían el territorio brasileño.²³

[265]

22. Antes de la conformación de la primera universidad portuguesa, se establecieron las universidades europeas creadas bajo bula papal o decreto real, así: las universidades de París –consagrada al estudio teológico y que, como señalo arriba, influyó en el pensamiento de la Compañía de Jesús–, Bolonia –dedicada al estudio del derecho–, y Montpellier –acreditada por sus estudios de medicina. Será hasta el siglo XIII que se fundan otras universidades en el Viejo Mundo, entre las cuales se destacarían la de España (Salamanca) y la primera universidad de Portugal, creada inicialmente en el monasterio de Santa Cruz. Dicha institución sería trasladada en repetidas ocasiones de Lisboa a Coimbra y viceversa, hasta que el rey Juan III (1537) decidió establecerla definitivamente en Coimbra. La teología y el derecho canónico constituyeron las principales ciencias a estudiarse en esta universidad, y posteriormente lo fueron la medicina y el derecho civil. Por ser el centro de la tradición académica y del conocimiento lusitano, a la Universidad de Coimbra arribarían más de 2.500 personas provenientes de la colonia e interesadas en adelantar estudios superiores, ya que el Brasil colonial no contó con instituciones de enseñanza universitaria por disposición de la propia Corona. Fernando Arruda Campos, *Tomismo e neotomismo no Brasil* (São Paulo: Grijalbo, 1968) 20.

En lo que respecta a la formación sacerdotal en Portugal –establecida por el Concilio de Trento (decreto “*De Reformatione*”, capítulo 18), en el cual se demandó la creación de seminarios como instituciones de la Iglesia para la formación sacerdotal–, mucho antes de la fundación del Seminario Mayor de Coimbra (1758), la instrucción religiosa lusitana era impartida en la Escuela de la Sede Episcopal y, sobre todo, en las Escuelas Menores de los Jesuitas creadas a partir del citado concilio, así como en la Facultad de Teología de la Universidad de Coimbra. Margarita Porto Aguiar, *A Universidade de Coimbra: nota histórica*, coord. Manuel Barbosa Pereira (Coimbra: Serviço de Documentação e Publicações, Universidade de Coimbra, 2002) 249; y Claudio Salvador Lembo, “¿Qué es la Universidad?”, *Revista Directo Mackenzie* 1.2, recuperado en: <http://www.mackenzie.com.br/editoramackenzie/revistas/direito/n2a1/launiversid.pdf>.

23. La investigadora brasileña Marina Massimi afirma que los jesuitas fueron ante todo “portadores y transmisores de la tradición medieval y renacentista

[266]

Sin entrar en detalle en la producción teológica y filosófica del Colegio y la Facultad de Teología de Coimbra –la cual estuvo influenciada también por la producción intelectual de los colegios de la Compañía en Roma–, sí vale la pena escrutar el enfoque que acogieron en la formación espiritual e intelectual de los religiosos que hicieron parte de la Compañía; aspecto indispensable para analizar la oratoria sagrada y, en general, los pronunciamientos y las prédicas que profirieron los ignacianos, en especial el padre Antonio Vieira, jesuita que se manifestaría en contra de la esclavitud indígena en sermones dedicados principalmente a la reprobación de esta práctica promovida generalmente por colonos y moradores de la regiones aledañas al sertón y a la región selvática.

En primera instancia, es fundamental señalar que las categorías utilizadas por los misioneros y predicadores de la Compañía de Jesús en territorio ultramarino portugués, emanaban del conocimiento intelectual heredado no sólo de la cultura occidental de la época, sino también de los comentarios a las obras de Aristóteles que darían como resultados los denominados tratados Conimbricenses,²⁴ tratados que bajo la óptica teológica de santo Tomás fueron considerados, debatidos y criticados.

No obstante, la principal contribución de los eruditos de Coimbra se afina en proponer el desarrollo de una disciplina que interprete todas aquellas enfermedades del ánimo que suelen afectar al hombre, y que alterne con el conocimiento de la verdad revelada (teología), de tal forma que el principal efecto que produjera dicha disciplina fuera el de ordenar (léase, regular) la vida del ser humano para que así operaran en óptimas condiciones las facul-

de Europa”, transfiriendo su conocimiento al contexto colonial ultramarino, para así propiciar y calar (en palabras de Massimi, “injetar”) “ideas, sueños y desilusiones, riquezas y contradicciones del Viejo Mundo en tierras fecundas, vírgenes y desconocidas del Nuevo Mundo”. De ahí que Massimi los reconozca como sujetos culturales o individuos que, en el interior de un contexto social y cultural determinado –el Brasil colonial–, representaban, expresaban, transmitían y preservaban determinados modelos culturales. Marina Massimi, *História da Psicologia Brasileira* (São Paulo: Edição Pedagógica Universitária, 1990).

24. Término derivado de Conimbrica, nombre de la ciudad portuguesa de Coimbra en latín. En dichos tratados, básicamente, se debatieron las siguientes obras aristotélicas: *De anima*, *Anima Separata*, *Parva Naturalia*, *Ética a Nicomaco*, y *De Generatione et Corruptione*. El principal animador de proyecto de comentarios aristotélicos fue Pedro de Fonseca, secundado por los religiosos Manuel de Góis, Cosme de Magalhães y Baltasar Álvares. Saranyana 395-396.

tades cognitivas.²⁵ Esta forma de concebir dicha disciplina tendría mucho que ver con los principios espirituales y la formación intelectual promulgada por la propia Compañía, la cual ponía énfasis en el conocimiento de sí mismos y el diálogo interpersonal como medio de confirmar la comprensión de la propia dinámica interior. Luego, la medida y la dirección espiritual no sólo serían recursos proclamados y esgrimidos por la Compañía en la formación de sus miembros, sino que se convertirían en verdaderos enunciados que serían volcados a través de sus pronunciamientos y actividades misionales a los individuos y grupos sociales con los cuales interactuarían de ahí en adelante los jesuitas.

[267]

Paralelamente al cuidado y la medida del espíritu y su articulación con el ejercicio intelectual, los jesuitas de Coimbra promoverían como instrumento privilegiado para crear un nuevo hombre y una nueva sociedad en el Nuevo Mundo, la denominada “pedagogía humanista”, a través de la cual educarían e instruirían espiritualmente y académicamente a las nuevas poblaciones supeditas al imperio lusitano.²⁶ Dicha pedagogía comprendía no sólo

-
25. Massimi señala que esta posición hizo parte de un proyecto de renovación propuesto por los padres de Coimbra, donde conjugaron a su vez el conocimiento teológico, el *res filosófico* y la *vis moral*. Marina Massimi, *História da Psicologia Brasileira* (São Paulo: Edição Pedagógica Universitária, 1990). Roberto Tisnes señala que el interés que despertó la espiritualidad en la teología española del siglo XVI, avivaría el surgimiento de movimientos espirituales interesados en redescubrir la unidad del hombre en cuerpo y alma; unidad necesaria para encontrarse a sí mismo y a Dios. A diferencia del misticismo promulgado en la Edad Media, esta contemplación debía fijarse en el hombre más que en el cosmos, buscando la verdadera reforma que la Iglesia requería para entonces, en cada cristiano, “sin olvidar la de las estructuras, propuestas por [los] obispos y teólogos de Trento”. En el marco de este surgimiento de la espiritualidad, emergerían las proposiciones de los ignacianos quienes, teniendo como base el proceso de conversión de san Ignacio de Loyola, formularían una programación o camino hacia la espiritualidad que no debía perder de vista el escenario individual como el social. Tisnes Jiménez 174-180.
26. Para dar cumplimiento a uno de los pilares de acción fundamental de la orden religiosa –la promoción de la educación a través de la fundación de centros educativos–, los jesuitas centraron sus esfuerzos en el Brasil en la educación de la infancia y juventud portuguesa, mestiza e indígena –sin dejar de lado la alfabetización de los adultos que lo requerían–, a través de la instauración de escuelas de educación básica y media; no obstante, los ignacianos concentrarían sus esfuerzos educativos, especialmente en la formación de la población aborigen.

[268]

la instrucción y formación de las nuevas poblaciones a las cuales accedían mediante la fundación de colegios y escuelas en villas portuguesas y aldeas de indios, sino también en el empleo de una didáctica que permitiera lograr los objetivos trazados por los jesuitas como parte de la institución; didáctica que partía de la creencia en la posibilidad de que todo hombre podía “hacerse a sí mismo”, máxime cuando éste, en su origen, era considerado a manera de “tabula rasa” que mediante un proceso de instrucción lograría colmarse de todo el conocimiento espiritual e intelectual necesario para forjar una nueva sociedad.²⁷

Paralelamente a los aportes teológicos y filosóficos de los conimbricenses, la Iglesia católica en Portugal –y, en general, en España y América– se enriqueció con los testimonios y las especulaciones teológicas del Concilio de Trento (1563), los cuales promoverían una serie de apuntes de corte teológico y pastoral –“catequesis postridentina”–,²⁸ que indiscutiblemente repercuti-

27. Esta pedagogía se hace clara en los textos del ignaciano Alexandre de Gusmão, literato y pedagogo, contemporáneo del padre Antonio Vieira, quien promulgaría en sus escritos *A arte de crear ben os filhos na idade da puerícia e História de Predestinado Peregrino e de seu irmão Precito* (1685) dicha pedagogía, y quien reitera la importancia de instruir a los infantes y jóvenes cuyas “*mentes en blanco*” –siguiendo a Aristóteles, santo Tomás y algunos otros humanistas– deben ser dispuestas de acuerdo con el proyecto de hombre y de sociedad que se desee. Gusmão se detiene a definir el concepto de “*puerícia*” y lo extiende no sólo a la etapa física de la niñez, sino también al estado de inocencia que se da entre los hombres; estado que suele revelarse especialmente entre los indios y razón por la cual en la nueva sociedad que se erigiría en la América portuguesa, se le debía prestar la debida atención y cuidado tanto a los niños como a los naturales. Esencialmente esta labor pedagógica se vería ejemplificada a plenitud en los “*aldeamentos*” –o poblados indígenas donde se concentraban los aborígenes en aldeas cercanas a la presencia colonizadora lusitana–, donde, además de evangelizar y bautizar a los indios adultos, se impartía la formación académica y espiritual a los niños y jóvenes indígenas (*curumins*), quienes además de aprender a leer, a escribir y las “*buenas costumbres pertenecientes a la política cristiana*” –en palabras del jesuita José Anchieta–, recibían especial atención en lo concerniente a la formación espiritual, puesto que sólo así se aseguraría el alcance de las tan anheladas “*almas adultas*”. Marina Massimi, “A psicología dos Jesuitas: Uma contribuição à história das idéas psicológicas”, *Psicologia: reflexão e crítica* 14.3 (2001): 625-633.

28. Término acuñado por Joseph Ignasi Saranyana y Carmen José Alejos-Grau para hacer alusión a la catequesis hispanoamericana y lusobrasileña posterior a la conclusión del Concilio de Trento, así como a los principales predicadores

rían en el ulterior posicionamiento teológico desarrollado por las corrientes teológicas académica y homilética que se desarrollarían en el Brasil.²⁹ No obstante, es de nuestro interés centrarnos en la llamada “teología homilética”, ya que dentro de su seno emergería la oratoria sagrada americana, en la cual se conjugan el enfoque teológico con la cotidianidad americana de sus habitantes y moradores;³⁰ aspecto que desde el punto de vista ignaciano, coincidía a la perfección con la perspectiva intelectual de la Compañía, que

[269]

que hicieron parte de esta tendencia catequizadora, entre quienes se encuentran el portugués José de Anchieta y los religiosos españoles –en su mayoría franciscanos– Juan Focher, Francisco Pareja, Juan de la Anunciación y Diego Valadés, quienes, con sus obras y pronunciamientos, reflexionaron en torno al primer periodo de esta corriente, comprendido entre la finalización del Concilio de Trento hasta la realización de los concilios providenciales americanos III Limense y III Mexicano. En una segunda etapa –segundo periodo–, se destacan los religiosos Juan Ramírez, Juan Bautista Viseo, fray Vicente Bernedo y el destacado jesuita Alonso de Sandoval. Saranyana 221-255.

29. El legado de estos primeros teólogos académicos portugueses sería recogido por el manualista Baltasar Teles (*Summa universae philosophiae*, 1652), el clérigo Domingo Ramos (*Cursus philosophicus*), y en el quehacer doctrinario de padre Antonio Vieira, cuyos opúsculos teológicos –de inspiración profética– y sermones son considerados como de indudable contenido filosófico y teológico. Saranyana 395-396.
30. Carmen José Alejos-Grau señala que dentro de la corriente teológica homilética que tuvo su mayor auge entre los siglos XVI y XVII, se destacan los sermones predicados en México y Lima, a los cuales se les considera como los más abundantes y de mayor profundidad teológica. En general, el corpus de sermones y prédicas que hacen parte de esta tendencia teológica se caracteriza porque fueron elaborados por personajes de la alta jerarquía eclesiástica (p. e. obispos, arzobispos, arzobispos-virreyes, etc.) o clérigos de gran reconocimiento pertenecientes a diversas órdenes religiosas (jesuitas, franciscanos, dominicos, carmelitas descalzos y mercedarios), quienes tenían como característica en común una destacada formación teológica. Dichos oradores y predicadores plasmarían verdaderas piezas de grandilocuencia, íntimamente relacionadas con la vida corriente de los residentes y moradores de las Indias. Entre los principales exponentes de esta corriente teológica en América se encuentran Martín de Velasco, José de Velasco, Isidoro de Jesús María, fray Luis de Santa Teresa, José de Herrera, Juan de San Miguel, Juan de Castro, José Vidal de Figueroa y Juan de Mendoza, en la Nueva España; Martín de Jáuregui (más conocido como Melchor de Mosquera), José Aguilar y Juan de Espinosa Medrano, en el Perú, y Antonio Vieira en el Brasil. Saranyana, 481-529.

promulgaba la conjunción del conocimiento teórico emanado de la teología con la experiencia obtenida a través de su ejercicio misional.³¹

[270]

Dentro de la oratoria sagrada se le daría especial predilección al sermón como discurso de carácter moralizador, necesario y adecuado al contexto americano, que requería –desde el enfoque iñiguista– un inminente orden moral que podía ser establecido a través de la predicación, constituyéndose el sermón como un verdadero acontecimiento tanto religioso como social en la época de la Colonia, en el cual el predicador u orador congregaba a los diversos actores y/o grupos sociales en calidad de fieles para así transmitirles no sólo la doctrina de fe, sino para increpar las lacras sociales, injusticias y arbitrariedades efectuadas en el contexto donde se exhortaba. El sermón, por lo tanto, constituyó la principal forma de prédica debido a la recepción y acato que inspiraba, en el que los conceptos y pensamientos del orador eran aceptados sin discusión por parte del auditorio que lo escuchaba.

Debido a la eficacia del sermón como medio de persuasión, fue considerado como el mecanismo ideal para incitar la práctica de algunas acciones que condujeran al alcance de virtudes y al aborrecimiento de vicios acentuados en el contexto social y cultural de la época. Para el caso de la América portuguesa, y específicamente para el caso del estado del Marañón y Gran Pará –de donde dependerá la Capitanía de San José de Río Negro, jurisdicción que recurrirá al sometimiento de indígenas emplazados en la comarca de

31. E. Hoornaert señala que durante el siglo XVII, la Iglesia católica brasileña fluctuaba en sus pronunciamientos entre dos doctrinas específicas, las cuales se fusionaron para servir de apoyo a las explicaciones y disquisiciones requeridas por la administración colonial lusitana: por un lado, se mantiene la doctrina de corte profético, en la cual toda dilucidación expuesta por teólogos y miembros de la Iglesia facultados y acreditados para conceptuar acerca de los diversos hechos y tópicos producto de la colonización americana, emanaban directamente de la divina providencia y, por lo tanto, constituían una verdad revelada por el propio Dios, libre de cualquier ejercicio interpretativo. De otro lado, se enunciaba la doctrina justificativa destinada a pronunciarse frente a las inquietudes y dudas que la doctrina profética no podía argumentar; doctrina que sería valiosísima a la hora de atenuar, moderar y justificar la propia acción colonizadora lusitana, ya que, además de recurrir a las doctrinas teológicas, se apoyaba tanto en los razonamientos y exégesis bíblicos como en los conocimientos emanados de los estudios filosóficos, jurídicos y de otras ciencias y disciplinas influyentes en la época. E. Hoornaert *et al.*, “História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo”, *História geral da igreja na América Latina*, vol. 2/1 (São Paulo e Petrópolis: Paulinas/ Vozes, 1983) 321-322.

Araracuara–, concebido como tierra de desafueros e inmoralidades propiciadas por sus colonos y moradores, el sermón constituirá la principal herramienta con la cual contarán los ignacianos para impugnar aquellos vicios, pecados y enfermedades morales que aquejaban a los habitantes de dicha sociedad. Sería el mecanismo predilecto para hacer referencia a las actitudes y prácticas consideradas como censurables para los misioneros, entre las cuales destacarían la esclavitud indígena fomentada por los colonos y moradores de dicho estado y principal causal de conflicto entre éstos y los jesuitas.

[271]

Antes de proseguir con la manera como los ignacianos impugnaron el sometimiento indígena en dicho estado a través de la oratoria sagrada, es pertinente que se examine el modo como los religiosos concibieron al indígena a través de imágenes y representaciones que les servirían de plataforma a los posteriores pronunciamientos acerca del porqué no debían ser sometidos por los colonos y moradores del Nuevo Mundo; representaciones que, de igual forma, contribuirían a justificar su acción misionera entre las poblaciones indígenas trasladadas hacia las aldeas o poblados jesuitas.

La representación ignaciana del indio y su consonancia con los pronunciamientos en contra de la esclavitud indígena

Gracias al reconocimiento de la Corona lusitana como la principal orden regular en el Nuevo Mundo, la Compañía de Jesús en el Brasil inicialmente dispuso de un gran laboratorio donde aplicar y con el tiempo objetar y transformar aquellas representaciones y visiones del mundo basadas en referentes teóricos derivados de la teología impulsada por conimbricenses; teología que, como anteriormente señalé, tuvo una amplia influencia de las doctrinas aristotélicas y tomistas, además de tener en cuenta los principios establecidos por la propia orden religiosa para regular la vida espiritual de sus miembros.

Inicialmente, para representar al Nuevo Mundo y todo lo que a éste concernía, los ignacianos conimbricenses acogerían las categorías legadas por la tradición aristotélico-tomista, especialmente para caracterizar al aborigen americano concebido a través de los aspectos fisonómicos y raciales,³² culturales –hábitos y costumbres arraigadas–, sociales – orga-

32. Ejemplo de la aplicación de estas categorías se vislumbra en el caso de los griegos y romanos, quienes tipificaban a hombres y mujeres de acuerdo con su tonalidad de piel y belleza exterior, aspectos que eran percibidos como factores

[272]

nización y estructura social, lengua y residencia–, políticos –medios de defensa y ataque, administración del poder y del derecho–, además del contexto ritual propio del indio representado –prácticas rituales de antropofagia, creencias y expresiones religiosas.³³ Adicionalmente a dichas categorías, los relatos de famosos exploradores y navegantes influyeron a tal punto que los territorios recientemente descubiertos eran considerados como espacios enigmáticos donde solía evidenciarse cierto grado de monstruosidad, característica que se hacía extensiva a los seres y lugares existentes en el Nuevo Mundo.³⁴

determinantes para establecer el supuesto grado de perfección espiritual y moral del individuo. Este legado de la cultura griega y romana emerge en la modernidad en la concepción del “negro” no sólo como individuo de piel oscura sino, en general, como un grupo humano diferenciado por su aspecto físico. Con el descubrimiento y la colonización de América y la apreciación de las nuevas poblaciones humanas, se generaliza la concepción de que todos aquellos individuos cuya pigmentación corpórea sea oscura provienen de una condición social inferior a la del blanco europeo, inferioridad que se extendería al ámbito moral e intelectual de los nuevos individuos y sociedades halladas. En el caso portugués, los indios americanos no son reconocidos inicialmente como tales, sino como “*negros da terra*” o “negros de la tierra”, expresión que alude obviamente a la tonalidad de la piel de los aborígenes; tonalidad que es equiparada por su coloración oscura a la de los negros africanos. Es así como las características biológicas externas (piel, pelo, nariz, boca, etc.) se convertirían poco a poco en marcas o significantes de una condición social inferior, que induce a que dicho individuo sea concebido como esclavo debido a su supuesta degradación moral. Al respecto, Colette Guillaumin señala que la “inferioridad social empezó a verse como inferioridad natural. De esa forma el color negro de la piel adquirió un nuevo sentido: los negros no eran completamente humanos. El nuevo significado de la piel negra pasó a ser el de la brutalidad y la inferioridad”. Colette Guillaumin. *L'idéologie raciste: genèse et langage actuel* (La Haya: Mouton, 1972) 64-65.

33. L. Albuquerque, A. L. Ferronha, J. S. Horta y R. Loureiro (org.), *O confronto do loar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas* (Lisboa: Caminho, 1991); y Marina Massimi, “Representações acerca dos índios brasileiros em documentos jesuítas do século XVI”, *Memorando* 5 (2003): 69-85.
34. Como ejemplos de este tipo de escritos en el contexto lusitano, merecen citarse los textos de Diego Eanes da Zurara (*Crónica da conquista de Guiné*, 1460) y de Duarte Pacheco de Pereira (*Esmeraldo de situ orbis*, 1506-8), en los cuales se plasman la existencia de territorios hasta el momento desconocidos, que fluctúan entre lo fascinante y lo monstruoso o anómalo. Prueba de la influencia de este tipo de literatura en la concepción jesuítica, se denota en los escritos

Así como el estado de perfección era concebido de manera graduada, la monstruosidad requería también de una gradación en la cual se determinara la condición mínima y máxima de imperfección y/o anomalía, en la cual incurrieran los habitantes de las nuevas tierras descubiertas. Teniendo como referente a los grupo poblacionales de negros africanos, contactados por los portugueses durante la fase de expansión ultramarina que llevó a cabo la Corona a mediados del siglo XVI, la escala de imperfección vuelve a mencionarse una vez se llega al continente americano y los primeros pobladores contactados son equiparados a los negros africanos, razón por la cual se les designará como “*negros da terra*” o “negros de la tierra”.

[273]

A medida que se estableció un mayor contacto con los aborígenes americanos, la configuración física de los indios se fue transformando desde la perspectiva portuguesa y su aspecto físico es percibido menos agreste en comparación con el negro africano, lo que manifestaba –bajo su concepto– un menor grado de imperfección.

Básicamente, las imágenes y representaciones iniciales en torno al indio brasileño se plasmaron en tres tipo de fuentes;³⁵ una de las cuales –los relatos jesuíticos– se modificará gradualmente a medida que sus creadores interaccionen con la realidad americana, suscitándose un moderado cambio en las ideas y concepciones que frente al Nuevo Mundo había dispuesto la especulación teológica reinante en Coimbra, así como los principios fundamentales promulgados por la Compañía de Jesús.

del ñinguista Alonso de Sandoval (*De instauranda aethiopia salute*, libro 1, cap. 3) quien, en el caso africano, alude a la existencia en el mundo de tierras de extraños portentos (léase, *maravillas*), donde la labor apostólica jesuita es fundamental para superar la naturaleza imperfecta de sus moradores. Jean Pierre Tardieu, “Du bon usage de la monstruosité: La Vision de l’Afrique chez Alonso de Sandoval, 1627”, *Bulletin Hispanique* 86 (1984): 177.

35. Massimi reconoce como dichas fuentes las crónicas o relatos históricos oficiales; los tratados histórico-descriptivos elaborados por viajeros o colonos y los relatos jesuíticos; estos últimos producto de la experiencia evangelizadora cuya visión quedaría plasmada en la denominada correspondencia epistolar que con el tiempo se acopió en tratados e informes, los cuales serían “filtrados por el cedazo de la visión antropológica de la filosofía y teología católica de la época, visión ésta elaborada entre los jesuitas, principalmente por los maestros encargados de los Colegios de la Compañía en Coimbra y en Roma”, quienes se encargarían de difundir las nuevas concepciones y representaciones del mundo entre los miembros de la Compañía. Massimi, “Representações...” 70-71.

[274]

Las primeras experiencias de contacto entre misioneros portugueses e indígenas fueron consideradas como positivas por parte de los jesuitas, quienes destacaron en sus escritos y pronunciamientos la apacibilidad y docilidad con la cual interaccionaban los naturales. Esta experiencia los llevó a representar a un ser inocente que fácilmente era convertido a la fe cristiana;³⁶ concepción que contribuiría al reconocimiento de que los indios eran seres dotados de alma y que, por lo tanto, merecían ser incluidos dentro del orden católico de la *Christianitas* o mundo cristiano, siendo el sometimiento una situación y acción cuestionable dada la naturaleza sumisa y obediente de los aborígenes americanos.

La permanente convivencia con los indígenas les permitiría incorporar nuevas concepciones acerca de los naturales, algunos de los cuales eran considerados menos huraños y condescendientes que otros. Es así como se planteó discriminar entre aquellos indios que podían ser congregados en las aldeas indígenas y convertidos a la fe católica (“aldeados”), y aquéllos que se resistían la acción colonizadora y evangelizadora (“gentiles”).³⁷ La

36. Durante la primera fase del descubrimiento y exploración del territorio brasileño, las cartas y crónicas de religiosos y escribientes denotan la visión del “buen salvaje” (p. e. los textos de Pero Vaz de Camina, escribano de la armada de Cabral, y del jesuita Manuel da Nóbrega), a quien por su estado de inocencia se le llega a considerar como “un papel en blanco, donde se podría escribir la voluntad [de Dios]” (pasaje de Nóbrega citado por Ribeiro 40). Esta imagen apacible del indio brasileño se vio reforzada con la experiencia evangelizadora inaugural de los jesuitas, quienes en primera instancia interaccionaron con las naciones indígenas emplazadas en el litoral o pueblos Tupiniquim –pertenecientes a la gran familia Tupinamba, del tronco Tupí-Guaraní–, los cuales acogieron con cierto grado de aceptación a los jesuitas. Para B. Ribeiro, gran parte de la explicación de la acogida de los ignacianos portugueses y su prédica, se debió a que los religiosos hacían mención en sus pronunciamientos de la existencia de un “paraíso”, el cual fue equiparado a la legendaria “tierra sin males” de los Tupí-Guaraní o “paraíso terrestre donde las plantas crecían por sí solas, había abundancia para todos, todos serían felices, nadie sufriría y los hombres serían eternos”. Ribeiro 22.

37. Se sabe que fueron los tupí los que transmitieron a los primeros colonizadores y jesuitas la noción de que el mundo indígena se dividía en dos grandes bloques: los que hablaban su lengua y practicaban sus costumbres, en contraposición de los enemigos o *tapuias* (en lengua tupí, “esclavo”). Según B. Ribeiro, “esta división de los indios del Brasil en tupí y tapuias prevalecería mucho tiempo después y serviría para distinguir entre los grupos del litoral y aquellos del sertón”, Ribeiro 19.

bifurcación de la original representación del indio brasileño serviría para reflexionar acerca de las particularidades y los rasgos característicos de cada nación indígena; aspecto que posteriormente sería retomado por algunos ignacianos para aseverar la existencia de una escala de humanidad entre los pueblos indígenas existentes.

La instauración de los “aldeamentos”³⁸ como fase fundamental del proyecto misionero propuesto por los jesuitas, acentuaría aún más la diferencia entre los indios conversos o “aldeados” y aquellos reconocidos como “gentiles”, quienes son advertidos como individuos al margen de la jurisdicción lusitana –es decir, emplazados fuera del enclave portugués americano o fuera de los estados coloniales lusitanos–, ajenos según los cronistas “a la fe, al rey y a la ley”;³⁹ pero que desde el punto de vista ñinguista, merecían ser redimidos espiritual y físicamente de la existencia febril y tormentosa causada por la condición pecaminosa en la que vivían reducidos. Consecuentemente, su acción como apóstoles y soldados de Cristo entre los “gentiles” sería constantemente interpretada como un compromiso adquirido mediante mandato

[275]

-
38. O poblados indígenas donde se concentrarían los indios bautizados, evangelizados e instruidos (“aldeados”). Como principal razón expuesta por los jesuitas para justificar la creación de estas aldeas de indios se encuentra la necesidad de concentrar a las poblaciones indígenas dispersas y emplazadas en regiones de difícil acceso, facilitando su catequización e instrucción. Una vez cristianizados, el proyecto misionero contemplaba la retención de los indios en dichas aldeas como estrategia que aseguraría la efectividad de la instrucción y evangelización, evitándose que los indios retornaran a sus asentamientos originales y nuevamente reintegraran sus antiguas costumbres. Si bien el contacto de los indios conversos con los indígenas no conversos representaba cierta amenaza al proceso de instrucción llevado a cabo por los jesuitas, también era necesario mantenerlos alejados de los colonos cuyas costumbres eran consideradas por los ignacianos como inmorales e inconvenientes para la formación espiritual e intelectual de los indígenas. Con la concentración de indígenas en los “aldeamentos” no sólo se aseguraría la sujeción de los indios conversos a la ley civil y religiosa, sino que también se les concentraría para ser puestos a disposición de los colonos como mano de obra “libre”. Estas aldeas indígenas también servirían como lugares donde se preparaban nuevas expediciones misioneras hacia la región del sertón en busca de nuevas poblaciones indígenas para ser catequizadas e instruidas. Leite, *História...* vol. 2; y Ribeiro 40-42.
39. Rodrigo Elias Caetano Gomes, “A ‘sociedade’ colonial: Unidade e diversidade na América Portuguesa”, *Revista Virtual de História* 6, Recuperado de: <http://www.klepsidra.net>.

divino, razón que justificaría su ministerio y la necesidad de proteger a aquellos indios frente a los colonos o moradores que solían reducirlos.

[276]

Los continuos clamores de colonos y moradores alegando las acciones violentas e irracionales de algunos indígenas, así como la dificultad en la conversión de algunos aborígenes considerados como “gentiles”, hacían nacer la duda en algunos misioneros jesuitas acerca de la naturaleza humana de los aborígenes. Nuevamente, los jesuitas conimbricenses y aquellos enviados a América se replantearían la existencia del alma en los indios contactados y, específicamente, en aquellos reconocidos como “gentiles”, de quienes conjeturaban algunos ignacianos la imposibilidad de ser convertidos al cristianismo debido a la miseria espiritual a la que estaban sometidos a causa de sus pasiones.

Las posiciones divididas de los jesuitas harían emerger dos tendencias en torno a la concepción del indio. En primera instancia se encontraban los ñinguistas que no creían en la efectividad de la labor misionera en la América portuguesa, ya que en de la experiencia adquirida por aquellos predicadores se evidenciaba el desaliento y la desconfianza debido a la expresa “rudeza y bestialidad” de algunas naciones indígenas, quienes acometían contra la labor misionera y específicamente contra la persona de religiosos y misioneros; aspectos que ponían en duda la racionalidad de los indios e inspirarían a quienes consideraban legítima la práctica esclavista indígena. Desde este punto de vista, la condición de “salvajes” que detentaban algunos indígenas hacía dudar de su dignidad humana, y planteaba la posibilidad de considerar el territorio americano como almacén natural de esclavos y no como tierra de misión.⁴⁰

40. Después del arribo de la primera misión jesuítica y de la disolución paulatina del régimen de capitanías hereditarias a raíz del establecimiento del primer gobierno general del Brasil, los ataques de indios a poblaciones y villas lusitanas se hicieron cada vez más frecuentes, debido a los constantes conflictos que se presentaban entre colonos e indios a causa de las irregularidades presentadas en el sistema de intercambio (en portugués, “*escambo*”, práctica semejante al conocido sistema de endeudamiento impulsado en la Amazonía donde se permuta inequitativamente el trabajo indígena por alimentos u objetos), y a las frecuentes incursiones de los colonos, en las cuales esclavizaban y tomaban las tierras de los grupos indígenas próximos a los establecimientos coloniales. De este periodo es especialmente recordado el ataque efectivo que hicieron los caeté a la embarcación donde viajaba el primer obispo del Brasil hacia Portugal (1556), acción que sería esgrimida tanto por el gobernador general de entonces –Mem de Sá– como por

De otro lado se encontraban los jesuitas que opinaban no estar de acuerdo con que la conversión de los indios fuera una tarea inútil y un hecho imposible. Acogiendo la afirmación doctrinaria de carácter universal en la cual se manifestaba que los indios estaban hechos a imagen y semejanza de Dios, algunos ignacianos ratificaron la existencia del alma en los nativos, señalando que la esencia de ésta se hacía evidente a través de la fe manifestada por los aborígenes creyentes, lo que hacía prever la presencia de las llamadas “potencias” –entendimiento, memoria y voluntad– en aquellos “gentiles” que habían sido convertidos en “aldeados” por los misioneros.⁴¹

[277]

Para poder refutar la idea de que su condición de “salvajes” no podía ser cambiada, los conimbricenses, siguiendo a Aristóteles, profundizarían en la cuestión de las potencias, enfatizando en la voluntad como potencia primordial de la cual dependen las demás, y en el deseo o apetito como potencia

los colonos, para justificar el derecho de esclavizar a algunos grupos indígenas del Brasil. Alexander Marchant, *Do escambo a escravidão: as relações economicas de portugueses e indias na colônia do Brasil; 1500-1580*, traducción de Carlos Lacerda (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1943).

41. Evidencia de este debate se plasma en el *Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentio* (1560), donde el citado religioso presenta las dos visiones contrastantes que existían en la Compañía de Jesús acerca del indio y del trabajo misionero, a través de los diálogos sostenidos entre dos religiosos ignacianos –el padre Gonçalo Alves, predicador en las aldeas de indios, y el religioso Mateus Nogueira, herrero de oficio–. Nóbrega asegura que el indio brasileño es poseedor de un alma que se ha hecho evidente a través de la observación de los jesuitas, corroborándose la presencia de las llamadas potencias o capacidades peculiares que los filósofos clásicos atribuyen al alma –la potencia vegetativa, la sensitiva (o capacidad sensorial proporcionada por los sentidos internos y externos), la locomotora, la apetitiva (sensitiva e intelectual), la cogitativa o estimativa y la potencia intelectual (intuitiva y abstractiva)–. Manuel de Nóbrega, *Cartas do Brasil* (São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988). Como complemento a los pronunciamientos de Nóbrega, el profesor jesuita de Coimbra Manuel de Góis dedica gran parte de su obra *Comentario al De Anima* de Aristóteles a la cuestión de las diferencias individuales y su relación con el alma humana. En el apartado dedicado a las cualidades del alma y a la cuestión de las potencias (artículo II, capítulo 1, cuestión v), Góis señala que los hombres de todas las razas y de todos los tiempos son iguales, por lo tanto, la deficiencia o perfección en cuanto a las operaciones de la misma potencia no deben ser atribuidas a la menor o mayor perfección de la potencia sino al defecto o perfección del órgano empleado. Massimi, “Representações...” 74.

[278]

elemental del alma.⁴² Al respecto, determinarían que la fragilidad tanto del apetito como de la voluntad –fragilidad incitada por el “pecado original”–, ocasionaría el “estado de barbarie” que caracterizaba a los indios y que, en general, caracteriza a todos los pueblos sin importar su grado de “civilización”;⁴³ estado del cual sólo es factible redimirse –rescatar–, mediante la instrucción académica y espiritual, que ellos tanto habían impulsado entre las poblaciones residentes en las tierras portuguesas de ultramar. Con esta tesis, los jesuitas no sólo seguirían justificando su labor formativa con las poblaciones aborígenes del Nuevo Mundo, sino que suscribirían el estado de “barbarie” de los hombres en general, equiparando al natural americano con el portugués, y demostrando la necesidad de promover en ambos contextos sociales y culturales la formación intelectual y espiritual. De paso, esta tesis serviría para

42. Influenciados por las ideas humanistas y renacentistas, los conimbricenses profundizan en sus discusiones acerca de las potencias que impulsan al alma humana, incorporando en esta temática de corte filosófico el campo de la ética, ya que como ellos mismos explican, esta fusión es más que necesaria debido a la interacción que se da entre el intelecto, el deseo, el apetito sensitivo y la voluntad, donde suponen que de esta última –la voluntad–, dependen y se mueven las demás potencias del alma. Retomando la tradición aristotélica, los conimbricenses señalan que el elemento básico del alma vendría siendo el deseo o la inclinación de todas las cosas hacia el bien (para Aristóteles, apetito). Al respecto, los conimbricenses distinguen el apetito innato del apetito aprendido; este último, fruto de las ideas y concepciones de la época, en la cual el aprendizaje era una práctica necesaria para que todo hombre lograra una formación exitosa. De otro lado, el apetito innato se dividirá en natural sensitivo (concupiscencia) y natural intelectual (voluntad).

43. Uno de los jesuitas que acogería con más ahínco esta concepción sería Manuel de Nóbrega, quien señalaría al respecto: “de manera que todos, asimismo portugueses, como castellanos, como Tamoios, como Aimurés, somos semejantes a la bestia, por naturaleza corrupta, y en esto todos somos iguales, ni dispensó la naturaleza, más con una generación, que con otra”. Los atributos de bestialidad, rudeza y barbarie no serían reservados exclusivamente a los indígenas, sino que era común a “todas las generaciones” y civilizaciones, aun las más reconocidas y las más significativas para entonces: “adoraban piedras y palos, de los hombres hacían dioses, tenían consideración en hechicerías del diablo; otros adoraban los bueyes y las vacas, y otros adoraban por dios a los ratones, y otras inmundicias; y los judíos, que eran gente de más razón, que en el mundo había, y que tenían cuentas con Dios, y tenían las escrituras desde el comienzo del mundo, adoraban una becerro de metal (...) los romanos, los griegos, y todos los otros gentíos, pintaban y tenían por dios a un ídolo, a una vaca, a un gallo (...)”. Nóbrega 238-239.

refutar la inferioridad cultural que se le imputaba al indio americano por parte de algunos preceptistas de la Iglesia, quienes se basaban en la teoría de la maldición bíblica de la raza camítica, tesis popular en el siglo XVI.

A raíz de los pronunciamientos y las disertaciones de los conimbricenses y de los jesuitas predicadores en el Nuevo Mundo –entre quienes se destaca Manuel de Nóbrega–, se establece de manera predominante entre los ñinguistas la idea de que la inferioridad cultural de los pueblos indígenas en relación con otras sociedades no se debe a la diversidad y variedad de pensamientos y concepciones propios del contexto cultural aborígen, sino a la ausencia de formación e instrucción necesaria para formar el nuevo hombre forjador de la nueva sociedad que se requería.

[279]

Como prueba contundente de esta concepción, los ignacianos a favor de la continuidad de la labor misionera se apoyaron nuevamente en el conocimiento adquirido mediante la experiencia directa con los indios –especialmente con los conversos–; experiencia que desde la perspectiva jesuita probó que un proceso educacional adecuado conlleva a la formación y el desarrollo de la personalidad y de las potencialidades de cualquier ser humano, quedando más que corroborada la aplicabilidad y viabilidad de la pedagogía humanista que había pregonado desde sus inicios la Compañía de Jesús.

Frente a las efectivas posibilidades de cristianización de los indios –independientemente de que fueran “gentiles” o “aldeados”–, los jesuitas pusieron en tela de juicio la esclavitud indígena apoyándose en la predisposición hacia la fe y el entendimiento que exteriorizaban los indios; aspectos que los hacía equiparables a cualquier cristiano. Para el caso de los indios que se resistían a la evangelización y al proceso de instrucción y, en general, desafiaban el proceso de colonización portugués –principales causales que respaldaban su sometimiento por parte de los colonos– algunos ñinguistas –entre quienes se encontraba José de Anchieta– plantearon la desconfianza fundada de los aborígenes que dudaban de la palabra de aquellos predicadores que desacreditaban su discurso con malos ejemplos y acciones exteriorizados ante los ojos de los indios. Dicha exposición, que denota la influencia del pensamiento humanista del siglo XVI en el discurso y la visión de los ignacianos, recalca la importancia del valor de la palabra y su correlación con el ejemplo; discurso que posteriormente será retomado para objetar y reprobar las actitudes y acciones que enfrentaban a los colonos, predicadores y, en general, la administración colonial lusitana frente al manejo del indígena, exposición a la que más adelante aludiré en el caso de Vieira.

[280]

Privilegiando la experiencia adquirida por los misioneros jesuitas a lo largo de los siglos XVI y XVII, se considera que las principales representaciones y concepciones acerca del indio serían aquellas emanadas de los religiosos que habían convivido con los nativos americanos; representaciones que estarían por encima de las concepciones basadas en el conocimiento apriorístico formulado por quienes vivían alejados de la realidad indígena y, en general, del contexto misionero obrado en tierras de ultramar.⁴⁴ Bajo este criterio de corte epistémico se plantea que sólo son válidos los discernimientos y planteamientos de aquellos religiosos que han estado en relación permanente con los indígenas y quienes tendrían plena potestad para interpretar, comentar y, si era necesario, condenar las diversas situaciones e irregularidades que se presentaban sobre los aborígenes en tierras de misión.

Teniendo en cuenta la teoría humoral y los preceptos establecidos por el propio Loyola –acerca de la necesidad de que todo maestro conociera la naturaleza y complexión de quien instruye–, los misioneros jesuitas instruidos en Coimbra, y formados en las circunstancias y la realidad americana, centraron su atención en el establecimiento de un mejor “trato” al indio a causa

44. El máximo representante de esta concepción sería José de Anchieta en su *Informação da Provincia do Brasil* (1585), quien aseguraba que la verdadera representación del indio estaba en manos de quienes conocían la realidad indígena a partir de la experiencia directa y no de quienes “se lo imaginaban” y concebían a partir de un código cultural dado su representación. Como elemento novedoso de la concepción del indio, Anchieta propone explicar y entender el temperamento del aborígen a partir de la teoría humoralista y como condición básica para llegar a interactuar con él y facilitar su proceso de instrucción. Siguiendo lo propuesto por el fundador de la Compañía, Ignacio de Loyola a los miembros de la orden, Anchieta considera imperioso que todo instructor –bien sea intelectual o espiritual– conozca el temperamento del individuo que se instruye, quien se entrega a sus cuidados; aspecto que favorecerá la complexión de aquel con quien se conversa, descifrándose su temperamento melancólico, colérico, flemático o sanguíneo. Para pronunciarse al respecto, Anchieta se apoya en los conocimientos emanados de la llamada “medicina del alma” o “medicina del espíritu”, en la cual se conjugan el conocimiento filosófico, médico (teoría humoralista) y teológico (conocimiento emanado de la tradición patristica cristiana), los cuales son considerados como fundamentales a la hora de formar espiritual e intelectualmente a aquellos hombres que quedan bajo el cuidado e instrucción de un misionero. José de Anchieta, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões* (São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988) 441.

de las frecuentes denuncias de abuso en la explotación del trabajo indígena y la dureza de los castigos infligidos, inclusive en las propias misiones.⁴⁵

Surgirían, pues, los pronunciamientos de predicadores como José de Anchieta, quien, retomando la teoría humoral difundida en Coimbra, catalogaría a los indios como individuos melancólicos, sensibles y con un alto grado de imaginación, cuya apreciación positiva en lo referente a sus capacidades intelectuales se denota a través de los comentarios, en los cuales loa las facultades y los potenciales de los aborígenes, puesto que “comprenden muy bien la doctrina (...) y todo toman muy bien” –refiriéndose al aprendizaje específico de temas como lectura, escritura, aritmética, canto y lengua portuguesa.⁴⁶ Si bien se podría pensar que estos pronunciamientos tenían como principal objetivo la justificación del quehacer misional de los jesuitas en el Brasil,⁴⁷ exaltando la capacidad espiritual e intelectual de los indígenas, el énfasis positivo en la descripción de los aborígenes serviría para recalcar y reprobar las acciones fomentadas por colonos, traficantes y bandeirantes o paulistas, quienes solían incursionar en el interior del sertón y someter a poblaciones enteras de indios, imposibilitando la acción misionera y evangelizadora de los ignacianos.

[281]

Paralelamente a la representación del indio desde la teoría humoral, los jesuitas conimbricenses y misioneros ignacianos en América se interesaron por indagar acerca de las “pasiones” y su dominio entre los seres humanos, para así

45. Aunque la mayoría de pronunciamientos jesuíticos aluden como principal causa de las fugas de los indígenas concentrados en las aldeas a las constantes invasiones en procura de mano de obra indígena por parte de los colonos, en contados casos los propios misioneros reconocieron los excesos cometidos por algunos religiosos a cargo de las aldeas indígenas, quienes se excedían en la disciplina y el adoctrinamiento, absolviendo su conducta a través de la necesidad de castigar al indio como medio de persuasión para su conversión. Prueba del uso de la fuerza en la conversión de los aborígenes se evidencia en los escritos del padre Anchieta, quien exhorta el uso del castigo como único modo de cristianizar al indio: “Nos parece ahora que están las puertas abiertas en esta Capitanía para la conversión de los gentiles, (...) porque para este género no hay mejor prédica del que da la espada y la vara de hierro”. Citado por Ribeiro 43.

46. Anchieta 443.

47. El término “Brasil” en el presente artículo se empleará especialmente de dos maneras: en primera instancia, este término hace referencia de manera general a la América portuguesa como colonia donde se estableció el imperio lusitano; en tanto que en otro sentido, el término hace referencia al Estado General del Brasil, instaurado sobre el litoral donde se instaló el gobierno general de la colonia lusitana; Estado del cual no dependería política y administrativamente el estado del Marañón y Gran Pará.

[282]

adentrarse en el campo de las emociones y su influencia.⁴⁸ Dichas disertaciones serían traídas a colación para referirse a los sentimientos y afectos propios de los indios, destacando el “extraordinario” apego que profesaban éstos por sus parientes y, especialmente, por su hijos, a quienes “nunca castigaban”, y aún así los “pequeños eran obedientísimos”, hecho que debió intrigar a los jesuitas, quienes concebían como parte de su mentalidad y conceptos pedagógicos el escarmiento y la punición como elementos necesarios en la formación.⁴⁹

En general, se podría decir que es evidente el peso de las disertaciones de los conimbricenses en las representaciones que hicieran los misioneros sobre los indios; representaciones que sirvieron para justificar la inconveniencia de que los indígenas fueran sometidos al yugo de los colonos y moradores, máxime cuando se les había equiparado con cualquier catecúmeno.⁵⁰ No obstante, detrás de estas representaciones y argumentos que ante todo sirvieron para desaprobare el tráfico de indios promovido bajo intereses

-
48. Para destacar los diversos estados del alma llamados “pasiones” (entendidas como los movimientos del apetito sensitivo –localizado orgánicamente en el corazón– provenientes de la aprehensión del bien y del mal –por parte del intelecto–, que tienden a ocasionar algún tipo de mutación no natural en el cuerpo, e inclusive la muerte), los jesuitas retomaron nuevamente los Tratados conimbricenses, en los cuales también se atribuía gran importancia a las cuestiones acerca de los correlatos fisiológicos y biológicos de la dinámica de las pasiones tales como las relaciones que se podían establecer entre la tristeza, el acto de dormir y los sueños; los sueños y las pasiones; las pasiones, el sistema cardiovascular y la respiración; las pasiones y el temperamento del individuo, y las pasiones y las diversas etapas en la vida. Massimi, “Representações...” 84-85.
49. Uno de los jesuitas portugueses que se pronunciarían acerca de las emociones, sentimientos y sociabilidad del temperamento del indígena sería Fernão Cardim a través de sus textos *Do principio e origen dos indios do Brasil* y *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica* (1584). Cardim enfatizará en el primero de sus textos en la sociabilidad del temperamento del indígena que se expresa a través de varias señales tales como la generosidad y la convivencia social de los aborígenes en el interior de su contexto sociocultural; sociabilidad que contrasta –según Cardim– con la agresividad y la violencia evidenciada en su comportamiento hacia los enemigos. Fernão Cardim, *Tratados da terra e gentes do Brasil* (São Paulo: Editora Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia, 1980).
50. Bajo disposición legal establecida en un albalá o cédula real expedida el 28 de abril de 1688, la Corona, refiriéndose a los indígenas sometidos en el Brasil, equipara al esclavo con el catecúmeno y autoriza el sometimiento de los aborígenes “que impidiesen con mano armada la entrada al sertón y a la doctrina de los Santos Evangelios”.

particulares de colonos y moradores, se encubrió el interés por obtener el privilegio legal de dominar y obviamente sujetar al indio bajo el pretexto de comunicarle la doctrina cristiana, privilegio que ocasionalmente se veía amenazado a causa de las constantes acusaciones y reclamaciones de los pobladores a la administración lusitana por la preeminencia de los jesuitas en el manejo y control de los nativos.

Para contrarrestar las insistentes delaciones de los colonos, los jesuitas optaron por amonestar a aquellos colonos y pobladores de las villas lusitanas que fomentaban el tráfico de esclavos indios mediante incursiones a la manigua, a través de sermones en los cuales impugnaban dichas acciones, ya que los tratantes accedían previamente a las poblaciones indígenas entorpeciendo la acción instructiva que debían desarrollar con antelación los jesuitas.⁵¹ Dicha impugnación generalmente iba acompañada de una serie de pronunciamientos en los cuales los jesuitas se referían a los tratantes de indios como individuos de dudosa reputación y condición moral, escasas virtudes y encaminados por sus pasiones, aspectos que desde la perspectiva ñinguista ponía en tela de juicio su influencia favorable sobre los indios, máxime cuando los traficantes accedían anticipadamente a los aborígenes, “sufriendo [éstos] influencias [negativas] que pudiesen comprometer el trabajo catequizador”; argumento que acordaría la necesidad de apartar a los indígenas de los colonos por lo menos durante el periodo dedicado a la catequización e instrucción, asegurándose conjeturalmente la efectividad de su labor formativa y reduciendo el número de indios fugitivos a causa de las constantes arremetidas de los colonos en las aldeas.⁵²

[283]

51. Era común que entre las principales razones por las cuales los teólogos se pronunciaban en contra de la esclavitud, se haya apuntado a que la práctica de sometimiento fomentada por colonos y pobladores en el Nuevo Mundo representaba un verdadero obstáculo para la evangelización del esclavo. Al respecto Andres-Gallegos, citando a Minguijón, señala que el papa Pío II, percatándose de la situación de los esclavos a manos de los portugueses, consideró que la práctica de la esclavitud impedía la evangelización de aquellos que se adoctrinaba y les constituía “una gran maldad” (Andrés-Gallegos y García Añoberos, 21). Bajo la misma óptica se pronunciaría en 1513 el teólogo fray Matías de Paz, catedrático de Salamanca, quien escribe en su libro *Del dominio de los reyes de España sobre los indios* que los abusos cometidos por los europeos impiden la evangelización, y afirma que jamás los indios “deben ser gobernados con dominio despótico”. Guillermo Céspedes del Castillo, *Textos y documentos de la América hispánica (1492-1898)* (Barcelona: Labor, 1986) 31.

52. Inicialmente las aldeas de indios se ubicaron cerca de las villas portuguesas,

[284]

Por lo tanto, los persistentes pronunciamientos acerca de la humanidad del indio brasileño contribuirían especialmente a la hora de impugnar las acciones de sometimiento impulsadas por los colonos y moradores portugueses; impugnaciones que en la prédica se asociaban a los comentarios en los que se argüía la dudosa integridad moral de los tratantes. Un caso que ejemplifica los sostenidos conflictos entre los misioneros jesuitas y el poder civil luso-brasileño conformado por la administración y la población local, se evidencia en el territorio que comprendió el estado del Marañón y Gran Pará, enclave independiente del Estado General del Brasil, en donde el destino de los indios emplazados dentro y en el contorno de la jurisdicción gubernativa fue disputado entre religiosos y colonos apoyados en algunos casos por la administración colonial local; caso que en el apartado siguiente se aludirá como preámbulo a los pronunciamientos y prédicas de Vieira en torno a la esclavitud indígena.

El estado del Marañón y Gran Pará en el siglo XVII: de tierras de provisión de esclavos a dominios de misión

Creado en el año de 1621 como estrategia de la Corona portuguesa para asegurar la presencia lusitana en el norte del territorio ultramarino y en la región amazónica, hasta el momento explorada por españoles y franceses,⁵³

lo que generó contiendas entre los religiosos y los colonos debido a que estos últimos accedían con frecuencia a los poblados para obtener fácilmente a los indígenas requeridos como mano de obra. Desde la perspectiva jesuita, la cercanía de los colonos a los indígenas era equiparable a la de los aborígenes y los gentiles, puesto que la proximidad y posible contacto dificultaría la labor de instrucción llevada a cabo en las aldeas. Teniendo como modelo las medidas adoptadas por los jesuitas españoles en el Paraguay, los ignacianos brasileños dispusieron que los colonos y moradores establecerían contacto exclusivamente con los indios ya cristianizados; medida que indispuso a los colonos, quienes se quejaron de que los religiosos se estaban extralimitando en lo concerniente al gobierno temporal de los indios en las aldeas. Como estrategia inmediata para remediar la situación, los ignacianos sugirieron al gobernador general el nombramiento de capitanes portugueses que ejercieran la función de mediadores entre los indios y los colonos como especie de protectores de indios; medida que sólo acentuó los conflictos entre moradores y religiosos ya que muchos de los capitanes electos sacaron partido de su designación en beneficio propio y terminaron “encaminando a los indios a sus haciendas o a las de parientes y amigos”. A raíz de este inconveniente, la administración suprimió la investidura de los capitanes, pese a las objeciones de los colonos. Ribeiro 42.

53. Anterior al establecimiento del Gran estado, la Corona concedió al navegante

el estado del Marañón y Gran Pará se instauraría como una provincia separada del Brasil, que se relacionaría directamente con el Consejo de Indias en territorio portugués.⁵⁴

Dividida administrativamente en capitanías o territorios emplazados en el interior del estado, esta jurisdicción se consolidó como territorio portugués a partir de la fundación de la ciudad de Belém (1616), asentamiento a partir

[285]

Aires da Cunha (1534) la sesmaria del Marañón, la cual no llegó a implantarse debido, entre muchos otros factores, a las frecuentes hostilidades de los tupinambas y potiguar, a la dificultad de acceso a la región y a la carencia de atractivos económicos. Debido a estas circunstancias, los franceses liderados por La Ravardiére desembarcaron en las costas del Marañón y establecieron el fuerte de San Luis, aprovechando las alianzas establecidas por los galos con los indios hostiles a los portugueses. Alertados por la instauración de un enclave francés en la región, los lusitanos procedieron a dirigirse hacia el norte, acompañados de mamelucos e indios potiguar y tupinikin. Recurriendo a la estrategia de asentamiento galo de consolidar alianzas con los indígenas, los portugueses pactaron acuerdos y alianzas efectivas con algunos grupos tapuyas, con quienes aniquilarían a aquellos aborígenes aliados de los franceses y a quienes oponían resistencia a la colonización lusitana. Dichas alianzas favorecieron básicamente en dos aspectos a los portugueses: en primer lugar se aseguró la entrada a la manigua asistidos por nativos que aseguraron el éxito en los itinerarios de exploración y, por otro lado, se sirvieron de aliados para así poder acometer contra los franceses hasta lograr expulsarlos de la región (1615). Ribeiro 48-50.

54. A. C. Robert de Moraes define el estado del Marañón y Gran Pará como “una colonia creada aparte de otra colonia” –la del Brasil– y señala que más allá de la importancia de esta región en la economía mercantilista de Portugal, el principal motivo que originó la dependencia directa de este territorio de la metrópoli se debió, fundamentalmente, a la dificultad de acceso debido a las agitadas corrientes marinas que complicaban la empresa de “navegar de San Luis y Belem hacia el litoral oriental del Brasil, al punto de que era más fácil ir de San Luis y Belem hacia Europa o hacia las Antillas; que ir hacia Río de Janeiro, Bahía o Pernambuco”. Por consiguiente, Robert de Moraes explica que la anexión del Marañón y del Gran Pará a la metrópoli era concebida por la administración lusitana como la estrategia más viable y pertinente inicialmente para la administración del estado; estrategia que cambiaría una vez este territorio se comunicara con el resto del enclave brasileño a partir de la construcción del llamado “Camino del Brasil” (“Roteiro do Brasil”), vía que uniría a Salvador con San Luis y que surgiría a partir del avance de las boyadas de la casa de la Torre, con las cuales se sufragaría la aniquilación de indios a manos de las tropas paulistas, abriéndose así estas tierras para la explotación ganadera. Antonio Carlos Robert de Moraes, “Bases da formação territorial do Brasil”, *Geografias 2* (Vitória, jun. 2001): 111.

del cual se exploraría y colonizaría la región amazónica, manteniéndose la tradición de ocupación lusitana en el Brasil, según la cual “quien domina la embocadura de un río tiene todas las condiciones de dominar la cuenca entera”; aspecto característico en la historia de exploración y colonización portuguesa de la región amazónica.⁵⁵

[286]

Debido al enfoque económico que se le dio a este estado –fomento de una economía extractiva de productos silvestres de la región o “drogas del sertón”–, al ritmo de prosperidad o crisis de las actividades económicas que se desarrollaron en el litoral (implantación de ingenios y producción azucarera) y al auge o crisis de la demanda interregional o internacional de recursos mineros como el oro, se consideró apropiado el aprovisionamiento de mano de obra indígena –adaptada a las circunstancias y necesidades de la región–, facilitándose así la labor de reconocimiento tanto de los productos exportables como de los lugares donde podían ser ubicados.⁵⁶ Por consiguiente, la mano de obra indígena era más que ideal para los requerimientos básicos de este tipo de economía, no sólo porque en el sector se emplazaban numerosos grupos indígenas y porque la esclavización era mucho más rentable debido a la poca inversión que requería en comparación con el comercio esclavista de negros africanos,⁵⁷ sino también

55. Robert de Moraes 104.

56. A partir de la introducción del sistema de capitánías en el Brasil (1530), las relaciones entre portugueses e indios empezarían a cambiar radicalmente, máxime cuando en los treinta primeros años de contacto las partes se limitaron al trueque y sólo en algunas ocasiones los portugueses se apoyaron en el trabajo aborígen para llevar a cabo las labores propias de la explotación maderera que se desarrolló en el litoral brasileño. Con la instauración de las capitánías hereditarias, los herederos y los colonos empezaron a interesarse en los servicios de los indios, especialmente en los productos que podían ofrecer para la manutención de los asentamientos erigidos, así como su fuerza de trabajo de forma más intensiva y continua de la que podían ofrecer los primeros taladores de madera del Brasil. La demanda en aumento de la mano de obra requerida en la emergente industria azucarera, así como la ineficiencia del trueque a la hora de lograr el trabajo permanente de los indios fueron factores fundamentales a la hora de recurrir progresivamente a la esclavización de los indios. James Lockhart y Stuart B. Schwartz, *América Latina en la edad moderna: una historia de la América española y el Brasil coloniales* (Madrid: Akal, 1992) 185. Ver en este mismo texto la interpretación clásica ofrecida por la historiografía brasileña acerca del fracaso del sistema de trueque entre portugueses e indígenas.

57. Robert de Moraes señala que los avances en la exploración del territorio americano emplazado hacia el sur y el oeste del territorio brasileño, se debió básicamente a la búsqueda afanosa de esclavos indígenas; práctica que se

porque el sector desarrolló apenas una economía que en el ámbito colonial no tuvo la preponderancia que tuvieron Bahía y Pernambuco, haciéndose necesario que los gastos de mano de obra fueran casi nulos.⁵⁸

Debido a las constantes incursiones de traficantes de indios, que concebían el territorio como un verdadero lugar de aprovisionamiento de esclavos, la Corona se vio en la obligación de ordenar el traslado de misioneros jesuitas hacia el sector, cuya presencia indiscutiblemente transformaría la manera como se venía administrando la región, específicamente en lo concerniente

[287]

fomentó desde el comienzo de la colonización lusitana donde la mano de obra indígena fue empleada en la naciente y dinámica industria del azúcar. Robert de Moraes 109. B. Ribeiro señala que el tráfico de indios capturados en las regiones de sertón y de floresta pasaría a convertirse en un negocio rentable, especialmente en aquellas regiones donde la mano de obra esclava africana era supremamente costosa y no se contaba con los recursos económicos suficientes para acceder a este tipo de esclavos. Señala que las transacciones y venta de indios en las ciudades o villas en donde se requerían se hizo cada vez más un negocio lucrativo, puesto que un indio capturado y comprado río arriba podía costar un equivalente a 4 mil reis, en tanto que era revendido en San Luis o Belem en un precio aproximado de 15 a 60 mil reis. Ribeiro 50. Muy al contrario de lo que aconteció con el tráfico negrero fomentado por las grandes compañías de comercio metropolitano, la actividad comercial de esclavos indígenas fue de carácter interno, ya que sólo suplía la mano de obra requerida a nivel local y en sectores alejados de la economía dominante del azúcar (p. e. São Paulo o el Amazonas) o “demasiado pobres como para permitirse la importación de esclavos africanos”. Lockhart y Schwartz 190. También ver: Caio Jr. Prado, *Formação do Brasil contemporâneo* (São Paulo: Brasiliense, 1992) 122.

58. J. A. Ungaretti propone –basándose en Caio Jr. Prado–, que las regiones consideradas como poco productivas durante la época colonial se caracterizaron, en términos generales, porque en ellas hizo presencia el “bandeirantismo” como movimiento expedicionario organizado por particulares que emprendían “bandeiras” o incursiones en el interior del sertón y de la selva, algunas de las cuales eran apoyadas por la administración local para ir en busca de indios (“*caça ao índio*” o “*bandeirismo de apresamento*”) o en busca de oro (“*bandeirismo prospector*”). Tal es el caso de São Paulo, Río de Janeiro y el Marañón que, en contraposición a las regiones de Bahía y Pernambuco, representaron sectores de poca expresión económica y escasa presencia colonizadora en comparación con los grandes centros azucareros y ganaderos del litoral. Joely Aparecida Ungaretti Pinheiro, “Conflitos entre colonos e jesuitas na América Portuguesa”, *Anais do v Congresso Brasileiro de História Econômica e 6ª Conferência Internacional de História de Empresas* (São Paulo: Projeto O bom combate: os conflitos entre jesuitas e colonos na América Portuguesa (1640-1685)/ DPHE/ UNICAMP, 2003).

al procedimiento con que los moradores y colonos venían rigiendo el destino de los indígenas.⁵⁹ La administración lusitana sabía que debía tomar cartas en el asunto inmediatamente, máxime cuando los asentamientos indígenas del Bajo Amazonas y el Marañón, colindantes con los poblados de San Luis y Belem, habían sido prácticamente arrasados. Lo anterior motivaba la realización de incursiones y expediciones particulares de traficantes y comerciantes locales a sectores aledaños al Alto y Medio Amazonas, accediendo inclusive a zonas limítrofes con el territorio jurisdicción de la Corona española, que si bien servía como estrategia para extender las fronteras del territorio lusitano, también generaría una serie de inconvenientes frente a la posición de los jesuitas, quienes veían transgredida su labor misional.

Inicialmente, los colonos se escudaron en advertir que la realización de las expediciones eran lícitas, debido a que tenían carácter simultáneamente de dominación y sujeción de aquellos grupos indígenas beligerantes a la empresa colonizadora portuguesa (“*desbravamento*”), y de rescate y colecta de productos silvícolas; carácter ambiguo que incidió para que muchas veces se realizaran asaltos y embestidas arbitrarias a los poblados indígenas.⁶⁰ Tanto las constantes irrupciones a los asentamientos indígenas como el tratamiento implacable por parte de los colonos hacia los nativos suscitaron que la Corona ordenara la admisión inmediata de los jesuitas en

-
59. B. Ribeiro señala que en el estado se distinguieron dos sectores actuantes en el interior del grupo poblacional conocido como colonos o moradores: 1) los llamados propietarios rurales que conformaban la elite local encargada del manejo político y económico de la región; y 2) los comerciantes o marineros (“*marinheiros*”) de origen portugués, de cuyo seno saldrían personajes reconocidos como Manuel Beckman, el célebre rebelde “Bequimão” que organizó la insurrección (“*Revolta de Beckman*”) contra la Compañía de Comercio del Marañón (Companhia de Comércio do Maranhão) y que ocasionó la segunda expulsión de los jesuitas de dicho estado. Tanto los propietarios rurales como los comerciantes hacían parte de las Cámaras de San Luis y Belem. Ribeiro 50.
60. La principal defensa en lo que respecta a la realización de los rescates (“*rescates*”) se funda en que dichas incursiones eran destinadas a “salvar” a los indios capturados por grupos indígenas enemigos o a atrapar esclavos en “guerra justa”. Para sofrenar el número creciente de incursiones realizadas por los traficantes en la parte alta y media del Amazonas, la administración lusitana declaró que las expediciones de colecta perdieran oficialmente la atribución de rescates mediante orden regia establecida el 17 de octubre de 1653, disposición que fue quebrantada constantemente por los traficantes de esclavos del Marañón y Gran Pará. Ribeiro 50.

la región del Marañón y Gran Pará, lo cual generó inconformismo y tensión entre los colonos y la administración debido a la creación y el encargo de las aldeas de indios a los ignacianos, aspecto que acentuó las discrepancias entre ambas partes, especialmente cuando la Corona autoriza a los jesuitas para que realicen “*descimentos*” o traslados de indígenas desde las partes altas o cabeceras de los ríos, hacia las aldeas ubicadas en las bocanas y entradas ribereñas.⁶¹

La situación se agravó aún más cuando los colonos advirtieron que los indios trasladados por los misioneros del cauce alto y medio del Amazonas –Solimões– eran empleados en las aldeas, ingenios y haciendas ganaderas de los jesuitas, predios que gozaban de gran prestigio ya que “eran [considerados] con frecuencia [como] los más importantes y mejor gestionados”,⁶² incluso por encima de aquellos ingenios y haciendas erigidos por los pobladores portugueses.

Las quejas de los colonos contra los jesuitas se resumen en los requerimientos expuestos por los colonos o moradores, en los cuales se expone que los jesuitas “no acataban la ley acerca de la repartición de los mismos indios; que ambiciosamente los empleaban para sus propios intereses; que no daban derechos de las muchas drogas que exportaban; que tomaban venganza de los que se atrevían a hablar sobre eso; que los gobernadores no

[289]

-
61. Ribeiro señala que la diferencia básica entre los llamados “*descimentos*” de los jesuitas y los “*rescates*” de los colonos o moradores, se centra en que los primeros eran ejecutados por misioneros que tenían a su cargo efectuar rescates de indios sujetos por otros grupos aborígenes y cuyas vidas –supuestamente– correrían peligro. No obstante, hay que reconocer que un “*descimento*” era otra forma de sometimiento en el que los indios eran reunidos por los misioneros en una aldea, para posteriormente ser repartidos en las labores esencialmente de la misión, aunque también eran conducidos hacia labores específicas que se requerían en los asentamientos lusitanos. Al respecto, Ribeiro señala que los aborígenes captados durante los “*descimentos*” eran distribuidos de la siguiente manera: “un tercio para el sustento de la Misión, un tercio para los colonos y el tercio restante para el autosustento o el de las aldeas”. Ribeiro 51. Enunciado que corrobora que tanto los “*descimentos*” como los “*aldeamentos*” fueron esencialmente dos acciones dispuestas y formalizadas por los ignacianos para sujetar al indio y destinarlo al trabajo requerido durante el periodo colonial, lo cual significó su completa transfiguración y la desestructuración de la vida tribal y comunal que permitió a su vez, la incorporación de éste y de sus territorios como parte del imperio colonial lusitano.
62. Lockhart y Schwartz 183.

podían castigarlos; que finalmente, preferían catequizar en lengua general, aprendiéndoles a ellos, para mejor monopolizar a los indios (...).⁶³

[290] Para evitar la interposición y constante intervención de los misioneros jesuitas en lo que respecta al sometimiento de las poblaciones indígenas más distanciadas de los asentamientos lusitanos de San Luis y Belem, los colonos y moradores recurrieron a la táctica de manifestar ante la administración local portuguesa que los indígenas emplazados en el interior de la selva y del sertón habitaban de manera dispersa, lo que hacía innecesaria y difícil la labor misionera, sobre todo en lo que implicaba acceder a estos territorios; contrariedad que ellos sí podrían sortear ya que contaban con la voluntad y la experiencia para alcanzar estas áreas inhóspitas a través del recorrido por los ríos donde capoteaban obstáculos difíciles –saltos, raudales, piedras, falta de profundidad, etc.–, y recorrían largos trechos a pie transportando canoas por tierra con la ayuda de los bogantes que hacían parte de la expedición.⁶⁴ Muchos de los colonos sabían que entre más lejos estuvieran los indios, menos probabilidad había que éstos fueran sometidos por la administración colonial lusitana y por los jesuitas y, por lo tanto, ellos, como principal agente de la colonización, podían acceder y subyugar a las poblaciones indígenas.⁶⁵

-
63. Requerimiento de Paulo da Silva Nunes citado por Francisco Adolpho de Varnhagen, vizconde de Porto Seguro, *História geral do Brasil ante da sua separação e independencia de Portugal, pelo visconde de Porto Seguro* (Río de Janeiro: E & H. Laemmert, s. f.).
64. B. Ribeiro, haciendo referencia a las incursiones en el interior del sertón y de la selva, señala que las expediciones eran organizadas, por lo general, por colonos o moradores dueños de embarcaciones (canoas) en las cuales se transportaba el aviamiento que consistía en armas, alimentos, implementos de trabajo, telas y baratijas, los cuales eran proporcionados a los indios captadores con quienes intercambiaban los indígenas apresados. El aviamiento era transportado por un equivalente a 16 bogadores o remeros –entre indios y negros–, quienes en cada canoa podrían portar unos 40 a 50 indios (un total de 1.000 indios captados). Ribeiro 51.
65. Florestan Fernández, al aludir a la esclavitud como una práctica producto del deseo de someter al nativo del territorio colonizado, asegura que la esclavitud se convirtió en el elemento central de la ideología dominante del mundo colonial lusitano. Retomando el proceso colonizador portugués, Fernández asevera que las tres principales “especies” que llevaron a cabo la sumisión del indígena brasileño fueron: el colono como “agente efectivo de la colonización”, para quien la sumisión significó esclavitud; el administrador o agente de la Corona, “quien compartía y comulgaba con los intereses indicados, ya que era forzado a restringirlos o recrearlos de acuerdo con la presión de

Desde el punto de vista jesuita, los colonos representaron una gran amenaza en su cometido misional y, por lo mismo, debían ser tratados como adversarios que atentaban no sólo contra la labor religiosa sino contra la asidua interdependencia que se había establecido entre la fe –representada por la orden religiosa– y el imperio –la Corona y la administración colonial;⁶⁶ adversarios que con sus constantes alusiones ponían en duda ante la Corona la “buena voluntad” ignaciana que solía encubrirse con pronunciamientos en los cuales se invocaban las ideas tutelares y de salvación de almas.

[291]

Para dirimir los conflictos entre colonos y jesuitas, al Estado portugués le tocó actuar como elemento de equilibrio entre dichos agentes colonialistas, situación en la cual, dependiendo de las presiones, la Corona y la administración lusitana se inclinaban de un lado a otro, lo que hacía el equilibrio casi siempre precario. Reflejo de esta inestabilidad se descubre en la legislación que sobre el uso de la mano de obra indígena se instauró en el Brasil y que, lógicamente, sería decretada en el estado del Marañón y Gran Pará;⁶⁷ legislación que, a pesar de los dispositivos proteccionistas

las circunstancias”, y la sumisión debida a los jesuitas “cuyas actividades contrariaban con frecuencia los intereses de los colonos y las conveniencias de la Corona, mas coincidían igualmente en el fin esencial, que consistía en destruir las bases de la autonomía de las sociedades tribales y reducir las poblaciones nativas a la dominación del blanco”. Florestan Fernández, “Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis”, *História geral da civilização brasileira*, vol. 1: *A época colonial*. Dir. Sérgio Buarque de Holanda (São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963) 83.

66. Para ilustrar sobre esta interdependencia desde el inicio del proceso colonizador portugués ver el texto de Luis Felipe Baeta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagayos* (Río de Janeiro: Forense Universitária, 1978).

67. Antes de la creación de este estado, la Corona expediría la ley 30 de julio de 1609, en la cual se expone que los indios son hombres libres, sin importar si se trataba de aquéllos conversos a la fe cristiana o gentiles y exhortaba a que los esclavos indios fueran inmediatamente libertos. Esta legislación agregaba que los indios no podían ser obligados a realizar trabajos forzosos, ni serían alejados de su medio contra su voluntad. En caso de ser empleados al servicio de los colonos, debían recibir paga y tenían derecho a sus tierras y propiedades, así como podían comerciar libremente con los moradores. Un aspecto importante en esta ley es la que se establece en la segunda parte de la misma, donde se dispone que se confía a los jesuitas la protección de los indios “por los muchos conocimientos y el ejercicio que de esta materia tienen y por el crédito y confianza que los gentiles les hacen (...)”; además de la misión de

producto de los esfuerzos jesuitas, también derivó en gran medida de las animadversiones y acometidas de los colonos y algunos miembros de las cámaras de San Luis y Belem, quienes también se oponían a las apreciaciones y la legislación antiesclavista fomentada por la Corona y los ignacianos,

[292]

buscarlos y repartirlos al servicio de los colonos y la administración local que los requieran. Pese a que a través de dicha ordenanza se manifestaba implícitamente la concesión de la mano de obra a los ignacianos, esta disposición duraría poco ya que dos años después la Corona, acogiendo las acusaciones y críticas de los colonos de São Paulo y Río de Janeiro (ley del 10 de septiembre de 1611), legisla: “La libertad de los indios se reconoce en tesis, sobre pena de los infractores. Sin embargo, es reconocido como legítimo el cautiverio producto no sólo de los aprisionados en guerra justa como los rescatados cuando son cautivos de otros indios que, al no hacerse el rescate, los devorarían. Ninguna guerra se puede hacer a los gentiles a menos que éstos motivasen la guerra, levantamiento o rebelión (...)”. Con esta disposición era claro el triunfo de los moradores sobre los intereses ñinguistas. Justamente esta legislación estaría vigente al momento de instaurarse el estado del Maraón y Gran Pará, disposición que aseguró la administración de las aldeas y la ejecución de las expediciones de recolecta de productos silvestres y rescate de indios a manos de los colonos. Nuevamente, la Corona acogió las demandas y reclamaciones ahora de los jesuitas acerca de la manera despiadada con la cual los colonos y moradores sometían a los indios, y queriendo superponer a la pasada legislación los preceptos dispuestos en la bula papal de 1639 –bula del papa Urbano VIII emitida el 22 de abril de dicho año, en la cual se excomulgaba a aquellos que incurrieran en el cautiverio y venta de indios–, se logró como principal efecto el levantamiento de los colonos, especialmente los moradores de la capitania de São Paulo, de donde los ignacianos serían expulsados, pero posteriormente reintegrados (1643). Pese a las insurrecciones de los colonos en São Paulo y a la breve expulsión de los ignacianos, la Corona se vio en la obligación de expedir el 10 de noviembre de 1647 un albalá (documento a manera de cédula real) como manera de refrenar las atrocidades cometidas por los colonos en el norte del Brasil, donde se lee: “Que, siendo libres los indios, como fue declarado por los Reyes de Portugal y los Sumos Pontífices no hubiesen más administradores ni administraciones, habiendo por nulas y de ningún efecto todas las que estuviesen dadas, de modo no haber memorias de ellas; y que los indios pudiesen libremente servir y trabajar con quien bien les parece, y mejor pagase su trabajo”. Tras la expresión “servir y trabajar” queda claro que la libertad de los indios es condicional y su labor podía ser aprovechada por quien la requiriera, mas no se permitía el retorno del natural a su vida tribal. Agostinho Marques Perdigão Malheiros, *A escravidão no Brasil: Ensaio histórico-jurídico-social* (Río de Janeiro: Tipografía Nacional, 1867).

generándose “sentimientos municipales encendidos” que gradualmente se intensificaron.⁶⁸

Como fórmula para solucionar esta clara situación de discordia, la Corona ordenó la intervención real en los gobiernos y en la cotidianidad municipal, incrementando decididamente sus representantes en los órganos gubernamentales locales y complementando esta acción con la introducción de notables portugueses, quienes tenían orden expresa de restituir a los ignacianos la cuestión indígena, pues la acción de los colonos frente a la población indígena había provocado que esta región se convirtiera en el surtidor de mano de obra del Brasil, donde cada vez más hacían presencia traficantes de esclavos de la región y bandeirantes o paulistas que incursionaban en la selva amazónica, subyugando a un sinnúmero de indígenas, conteniendo la labor misionera de los jesuitas.

Entre los personajes notables que arribaron al Marañón y Gran Pará figura el jesuita portugués Antonio Vieira, célebre figura que representó el ideal de la naturaleza integrada del mundo portugués a ambos lados del Atlántico. Reconocido y respetado en todo el reino gracias a su reputación de orador, aspecto que le facultaría para arremeter contra los que consideraba desatinos morales y políticos que se daban en tierras de ultramar, específicamente en el estado del Marañón y Gran Pará. Entre dichos desatinos, Vieira consideraría la esclavitud indígena que particularmente llevaron a cabo los colonos de dicho estado, conteniendo su exasperación gracias a la devoción que inspiraba, lo que le permitía refutarles en sus prédicas las condiciones de inmoralidad y corrupción que,

[293]

68. Entre los órganos de administración local se destacan las cámaras, las cuales intentaban o regulaban efectivamente casi todos los aspectos de la vida de la ciudad a la cual pertenecían, llegando a influir en las decisiones de los concejos municipales. En ciudades donde la administración real era débil o laxa, la cámara actuaba con relativa independencia al punto de que había pocos aspectos de la vida colonial que no considerara como competencia propia, llegando a extender su autoridad a cuestiones que eran de prerrogativa y facultad real o eclesiástica. Son bien conocidas las acciones de las cámaras de São Paulo, Belem y Río de Janeiro donde dichos órganos se encontraban constituidos por miembros que representaban los intereses de los grupos dominantes en la colonia; ciudades en donde la cuestión de la esclavitud india generó desaprobación, máxime cuando las mismas cámaras de estas ciudades organizaban expediciones para capturar esclavos y luchaban de manera vehemente por mantener su derecho a enviar excursiones de captación de esclavos y su posterior exploración. Lockhart y Schwartz 228.

según el predicador, los caracterizaba y con las cuales se enarbolaba este estado independiente.

[294]

A continuación se hará mención al encargo de Vieira en tierras marañenses y del Pará, mediante el cual lograría anular y revocar las medidas y resoluciones establecidas en lo que respecta a la esclavitud indígena, al punto de que sus pronunciamientos darían origen al llamado “*Regimento das Missões*” (“Reglamento de las misiones”) a través del cual se reglamentaría la actividad misionera de la Compañía de Jesús y de otras órdenes religiosas presentes en la región del Maraón y el Pará, así como en los sectores que comprendieron las márgenes y los tributarios de los ríos Amazonas, Solimões y, posteriormente, el Río Negro, territorios que con el paso del tiempo serían concebidos como parte del territorio luso.

Antonio Vieira: un jesuita plenipotenciario de la Corona lusa en tierras del Amazonas

Reconocido en el contexto de la literatura e historia colonial de Portugal y Brasil, el padre Antonio Vieira fue un personaje controvertido en su época, quien desempeñaría diversos cargos y funciones respaldadas por la Corona lusitana y otros monarcas europeos que confiaban plenamente en las disertaciones del ignaciano;⁶⁹ las cuales serían ampliamente conocidas,

69. Nacido en Portugal (1608), Vieira arriba al Brasil a la edad de 6 años debido a que su padre –quien es funcionario de la Corona portuguesa– es enviado a Bahía, en donde residirá desde entonces la familia. A la edad de 15 años (1623) ingresa a la Compañía de Jesús en donde se adentra en el mundo religioso y académico, interesándose en las humanidades y la retórica hasta cuando logra ordenarse como sacerdote (1634). En 1641 es enviado a Portugal como miembro de una comisión encargada de apoyar y asistir al rey don Juan IV, en lo que respecta a la difícil situación que atravesaba Portugal con España –guerra de la restauración de la Corona–, Holanda, Francia e Inglaterra. Debido a su destacada labor como consejero, Juan IV lo designa como encargado para negociar la reconquista de algunos territorios que fueron colonias lusitanas; labor en la cual propuso conciliar con Holanda, entregándole en territorio ultramarino el sector de Pernambuco a título de indemnización y planteando congregarse en Portugal a los cristianos nuevos (judíos) disgregados en Europa para protegerlos de la Inquisición y así poder investirlos como parte del imperio portugués. A pesar del esfuerzo y apoyo de la Corona, los planteamientos de Vieira no fueron acogidos y el ignaciano decidió retornar al Brasil, estableciéndose en el Maraón. A pesar de sus esfuerzos por publicar sus sermones en dos volúmenes (1644), éstos no fueron impresos en su totalidad, y Vieira reconoce que su obra fue estropeada para evitar la divulgación de sus ideas. Presionado por los dueños de esclavos,

ya que el jesuita era apreciado por sus calidades como orador y por su sagacidad política, evidente a través de los comentarios y las consideraciones expuestos en la metrópoli, lo que le valió ser reconocido como el “mayor predicador de la Europa barroca del siglo XVII”.⁷⁰

Si bien su pensamiento y, en general, sus pronunciamientos eran objeto de devoción, también causaron susceptibilidades y aprensiones en Portugal, Roma y Brasil; razón por la cual fue señalado como un hombre “con exceso de escrúpulos”,⁷¹ de quien muchos desconfiaban no sólo por sus juicios y

[295]

que no veían con buenos ojos la defensa que el jesuita hacía de los indios, Vieira se ve obligado a dejar el Marañón y retorna a Lisboa (1661) donde es enjuiciado por la Inquisición en virtud de sus manuscritos considerados como “heréticos”; razón por la cual es confinado preso en la cárcel de la Inquisición en Coimbra hasta el año de 1669, cuando fue absuelto por el propio papa Clemente X, quien lo exonera del proceso adelantado por la Inquisición portuguesa y lo envía a Roma, donde es protegido por la reina Cristina de Suecia hasta el año de 1676. Motivado por publicar sus sermones, edita parte de su oratoria sagrada en un volumen titulado *Sermões* (Lisboa: 1679). Alegando los continuos quebrantos de salud que lo aquejaban, Vieira es enviado nuevamente a Bahía donde años más tarde se ocupa de la función de visitador general de las misiones del Brasil (1688), actividad que desempeñará simultáneamente con su labor de literato, la cual extiende hasta su muerte (1697). Además de ser predicador regio de Juan IV, fue predicador titular de la reina Cristina de Suecia durante el tiempo en que abdicara del trono y se radicara en Roma. Para consultar acerca de la biografía de Vieira, ver los trabajos de João Lucio de Azevedo, *História de Antônio Vieira: com factos e documentos novos* (Lisboa: Livraria Clássica, 1918-1921); José Van den Besselaar, *Antônio Vieira: o homem, a obra, as ideais* (Lisboa: Ministério da Educação e Cultura, 1981); Ernest Carel, *Vida do Padre Antônio Vieira* (São Paulo: Cultura Brasileira, 1937); John Hemming, *Red Gold: the Conquest of the Brazilian Indians* (Londres: Macmillan London Limited, 1978) cap. 5; y Hêrmani P. Cidade, *Antônio Vieira y Vida do Padre Antônio Vieira*, 4 vols. (Lisboa: s. n., 1940).

70. Antonio J. Saraiva, *O Discurso engenhoso* (São Paulo: Perspectiva, 1980); y Wilson Martins, *Historia da Inteligencia Brasileira*, 4ª ed. (São Paulo: T. A. Queiroz, 1992).
71. Bajo esta misma categoría de hombres “escrupulosos” –entiéndase como personajes meticulosos e impertinentes en demasía para el proyecto colonial portugués–, se mencionan también a los ñinguistas Miguel García y Gonçalo Leite quienes, al igual que Vieira, fueron obligados a retornar a Portugal debido a sus comentarios críticos acerca de la esclavitud y el sistema colonial impulsado por Portugal. En contraposición a la inflexibilidad crítica de estos jesuitas, la historia tradicional portuguesa y brasileña ha enaltecido en numerables ocasiones la labor de algunos jesuitas que justificaron y defendieron el proyecto colonial lusitano, entre quienes se encuentran J. Anchieta, M.

señalamientos, sino también porque en su linaje se encontraban ancestros mulatos o indios que hacían dudar de la objetividad de sus juicios y dictámenes⁷² frente a asuntos candentes en la época como la defensa de los judíos acusados de herejía y la posibilidad de usar el dinero proveniente de las arcas judaicas,⁷³ la cuestión de la esclavitud negra e indígena, sus pronunciamientos acerca del Quinto Imperio o Sebastianismo⁷⁴ y la supuesta resurrección

[296]

Nóbrega, F. Cardin y S. de Vasconcelos. Cfr. Benedito Prezias, *Outros 500: os 500 anos de encobrimento*. Recuperado de: <http://www.cimi.org.br/500anos.htm>.

72. Si bien el Santo Oficio de la Inquisición de Coimbra no encontró ninguna evidencia de antepasados judíos en el linaje del religioso, si planteó algunas dudas en cuanto a la pureza de sangre de su madre, ya que dicha investigación había revelado la existencia de una mujer mulata en el árbol genealógico de la familia; mujer mulata –e inclusive se llegó a aseverar que posiblemente era india– que se había desposado con el abuelo materno de Vieira. Ver: Proceso No. 1664 de la Inquisición de Coimbra presentado como apéndice del texto de Azevedo, *História*; y el artículo de Antônio Baião, “O sangue infecto do Padre Antônio Vieira: consequência dos Inquisidores terem razão ao dizer que procedendo contra ele procediam contra pessoa de cuja qualidade de sangue não constava ao certo”, *Instituto* 77 (Coimbra, 1929).
73. Antonio Vieira, “Sermão San Roque”, *Sermões* (1644). Biblioteca Digital de la Fundación Biblioteca Nacional del Brasil (Fundação Biblioteca Nacional), recuperado de: <http://www.bn.br/Script/index.asp>. 284.
74. El Sebastianismo o Quinto Imperio es el planteamiento que Vieira hiciera en torno a la vocación misionera de Portugal de “propagar la fe cristiana en todo el mundo”, convirtiéndose en el quinto imperio mundial conforme a lo profetizado por Daniel; predicción que durante el siglo XVI sería retomada y difundida por el poeta Gonzalo Anes Bandarra en sus “*Trovas de Bandarra*”; por don João de Castro (nieto y homónimo del virrey portugués de la India) y por el médico y astrólogo Manuel Bocarro. El trasfondo de lo escrito por Bandarra y los textos proféticos de Daniel darían origen a una visión de apogeo lusitano que retomaría como plataforma el periodo de reinado de don Sebastián, rey de Portugal entre 1568 y 1578, quien sería muerto durante la campaña de avance hacia el interior del continente africano, dando origen a una leyenda que decía que dicho rey había sobrevivido al infortunio de la batalla y se había escondido en una isla del Atlántico, esperando el momento indicado para retornar a Portugal y reivindicar su trono, convirtiéndose en el redentor y salvador de Portugal, evitando la eventual sucesión de la Corona lusa a España. Pese al gran impulso que tuvo el Sebastianismo en Portugal, y en especial a la implicación de los jesuitas como partidarios de esta quimera, la dinastía de los Habsburgo españoles gobernaron conjuntamente a Portugal y España durante el periodo comprendido entre 1580 y 1640; periodo que fue considerado por Vieira de “gran infortunio para Portugal” o “de (...) cautiverio (...) a manos de Castilla”.

del rey Juan IV en su texto *Esperanzas de Portugal, Quinto Imperio del Mundo* (*Esperanças de Portugal, Quinto Imperio do Mundo*), razón, esta última, por la cual fue procesado por la Santa Inquisición.

Como herencia de su pensamiento y pronunciamientos, Vieira lega un conjunto de sermones,⁷⁵ cartas y obras de interpretación profética de las Escrituras,⁷⁶ las cuales han sido de interés para estudiosos e investigadores atraídos por tópicos relacionados con la elocuencia sagrada del religioso y su influjo en la retórica barroca luso-brasilera,⁷⁷ su obra profética y mesiánica

[297]

-
- Sermón de los buenos años e Historia del futuro de Vieira, citado por: Charles R. Boxer, *O império colonial português (1415-1825)* (Lisboa: Edições 70, 1981).
75. Sermones predicados en lugares como Bahía, Lisboa, San Luis de Marañón y Roma, entre los cuales se destacan los siguientes: Sermón para el buen suceso de las armas de Portugal contra las de Holanda (1640); Sermón de los buenos años (1642); Sermón de San Pedro (1644); Sermón de la gloria de María, madre de Dios (1644); Sermón del primer domingo de Adviento (1650); Sermón del quinto domingo de Cuaresma (1654); Sermón de San Antonio o Sermón de los peces (1654); Sermón de la sexagésima (1655); Sermón del primer domingo de Adviento (1655); Sermón del tercer domingo de Cuaresma (1655); Sermón del mandato y del segundo mandato (1655); Sermón del nacimiento de la Virgen María (1657); Sermón del tercer miércoles de Cuaresma (1669); Sermón de San Ignacio, fundador de la Compañía de Jesús (1669); Sermón del quinto miércoles de Cuaresma (1669); Sermón del cuarto miércoles de Ceniza (1670); Sermón de Santa Catarina virgen y mártir; Sermón histórico y panegírico de los años de la reina Doña María Francisca de Saboya; Sermón de María rosa mística, entre otros. Estos y otros sermones del ignaciano se pueden consultar en Vieira, Sermões.
76. *Clavis Prophetarum* (Chave dos Profetas); *Esperanças de Portugal, Quinto Imperio do Mundo e Historia do Futuro* (volúmenes 1 y 2). Hasta el momento se conoce que el ignaciano legó más de 700 cartas de gran riqueza literaria e histórica (compilación de *Cartas* hecha por ediciones Livraria Clássica, Coimbra).
77. Entre las investigaciones más destacadas en lo referente a este tópico se encuentran las siguientes: João Lucio de Azevedo, "A Oratória Sagrada. O Padre Antônio Vieira", *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, Albino F. Sampaio (Lisboa: Bertrand, 1932); Francisco de Sales Brasil, *O Rosário na eloquência de Vieira* (Salvador: Ed. Oficina do Rosário, 1949) 289; Luis Gonzaga Cabral S. J., *Vieira-Pregador: estudo filosófico da eloquencia sagrada segundo a vida e as obras do grande orador português* (Braga, Livraria Cruz, 1936); Luis Gonzaga Cabral S. J., *Les Sermons de Vieira: Études du style* (París: Ediciones Hispano Americanas, 1959) 515; Raymond Cantel, "La 'Rhetorica sagrada': ou Arte de pregar novamente descoberta entre outros fragmentos literários do grande Padre Antônio Vieira", *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa* 13 (1971): 91-107; Aníbal Pinto de Castro, *Antônio Vieira: uma síntese do Barroco Luso-brasileiro*

y su particular visión acerca de los diversos aspectos políticos, diplomáticos y económicos de la Portugal del siglo XVII.⁷⁸

[298]

No obstante, en lo que atañe al interés central de la presente investigación –indagar acerca del discurso de corte teológico proferido por el ignaciano en lo que respecta a la esclavitud indígena en el territorio que comprende el Marañón y Gran Pará–, me referiré específicamente a los sermones proferidos durante su intensa actividad misionera llevada a cabo en el estado maraheñense y del Pará poco después de su arribo de Portugal, en el año de 1652, sermones que le servirán para ser reconocido entre los indígenas como el

(Lisboa: Clube do colecionador dos Correios, 1997); Afranio Coutinho, “Vieira Barroco”, *Do barroco* (Rio de Janeiro, EDUFRJ, 1994) 183-186; Afranio Coutinho, “Vieira e a crítica estética”, *Do barroco*, 207-210; Antônio Honorato, *O Chrysóstomo Portugues ou o Padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus n'um Ensaio de Eloquência compilado dos seus Sermões segundo os Princípios da Oratória Sagrada (Coletânea Comentada)* (Lisboa: Mattos Moreira & C., 1878-1881); Margarida Vieira Mendes, *A oratória barroca de Vieira* (Lisboa: Caminho, 1989) 597; Luis Palacín, S. J., *Vieira e a visão trágica do barroco: quatro estudos sobre a consciência possível* (São Paulo: Editora Hucitec, 1986) 112; Antônio José Saraiva, *O Discurso engenhoso* (São Paulo: Perspectiva, 1980).

78. Merecen citarse los siguientes trabajos: Cleonir Xavier de Albuquerque, *A remuneração de serviços da guerra holandesa (A propósito de um Sermão do Pe. Antônio Vieira)* (Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968) 134; Jorge de Souza Araújo, *Profecias morenas: discurso do eu e da pátria em Antônio Vieira* (Salvador: Ass. Legislativa do Estado da Bahia, 1999) 264; Albin Eduard Beau, “A ideologia imperialista do Padre Antônio Vieira”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* 15 (1942): 211-224; Raymond Cantel, *Prophetisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'Antoine Vieira* (París: Ediciones Hispano-Americanas, 1960) 280; Thomas M. Cohen, *The fire of tongues: Antônio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal* (Stanford: Stanford University Press, 1998) 264; José Eduardo Franco y Bruno Cardoso Reis, *Vieira na literatura anti-jesuítica (séculos XVIII-XIX)* (Lisboa: Roma Editora, 1997); Mary C. Gotaas, *Bossuet and Vieira: A Study in National, Epochal and Individual Style* (Washington: The Catholic University of America Press, 1955); Thomas Richard Graham, *The Jesuit Antônio Vieira und his Plan for the Economic Rehabilitation of Seventeenth Century Portugal* (São Paulo: Divisão de Arquivo de Estado, 1978); Luis Palacín, S. J., *Vieira: entre o reino imperfeito e o reino consumado* (São Paulo: Loyola, 1998) 142. Para más información de anales, colecciones, artículos, tesis y disertaciones, bibliografías, catálogos e instrumentos de investigación acerca de la obra de Vieira consultar la página web <http://www.ars.com.br/cav/cabada/paubibli.hym>, donde se encuentra una bibliografía organizada al respecto.

“gran padre” (en portugués, “*paiçu*”), pero que, a la vez, le traería una prolongada enemistad con los colonos y moradores de la región amazónica.

Antes de adentrarme en la temática central del presente trabajo, es pertinente hacer alusión a las primeras declaraciones del jesuita en torno a la esclavitud de los negros africanos que afloraría en la América portuguesa, declaraciones que apoyarán la posición ambigua del clérigo frente a la problemática del sometimiento, en las cuales el ignaciano transige en lo que respecta a la esclavitud negra respaldando esta práctica mediante la composición de un discurso en el que fusiona los discernimientos y pronunciamientos de corte teológico con exposiciones y declaraciones que traslucen el interés mercantil de la Corona por mantener su preeminencia económica en el mercado del tráfico negrero; en tanto que rechaza el sometimiento indígena defendiendo la excelsitud espiritual de los indios brasileños sobre el detrimento moral de quienes tenían la desfachatez –desde el enfoque del ñiguista– de someterlos, aduciendo el estado de barbare y rudeza en que supuestamente vivían en la espesura de la selva.⁷⁹

[299]

En primer lugar, es procedente precisar que el padre Vieira argumentaría en algunos de sus sermones la cuestión del sometimiento del negro y del indígena desde dos posiciones enfrentadas que manifiestan el criterio ambiguo del jesuita en lo referente a este asunto. Mientras Vieira justificaba la esclavitud negra en un discurso que tenía como base tanto la perspectiva teológica como la política, para el caso del sometimiento indígena, el ignaciano sólo recurrió a un dictamen de corte religioso con fundamentos teológicos, en el cual expuso como principal justificación para la impugnación de la esclavitud indígena el hecho de que dicho sometimiento fuese llevado a cabo por los vecinos y habitantes del territorio ultramarino a quienes equiparó y desacreditó en comparación con los portugueses metropolitanos, tachando a los primeros de poseer costumbres, inclinaciones y conductas morales poco decorosas, lo que hacía que, en general, la administración del Nuevo Mundo fuera corrupta y envilecida en comparación con la de la metrópoli, desde donde se despachaba una serie de disposiciones y mandatos que solían ser quebrantados en tierras brasileñas.⁸⁰

79. John Hemming, *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians* (London: Macmillan, 1978) 343-344.

80. Si bien este sermón guarda una profunda visión religiosa, Vieira inserta en esta prédica un enfoque político, en el cual se evidencia su inclinación hacia un imperialismo lusitano que aseguraría la tan anhelada Restauración portuguesa –recordemos que el religioso, además de ser consejero político de la Corona,

[300]

Los primeros pronunciamientos que hiciera Vieira sobre la esclavitud en la América portuguesa los haría en torno al sometimiento de los negros, pronunciamientos que abordaría a la corta edad de 16 años cuando apenas empezaba su formación como clérigo en Bahía y que contribuiría a forjar su interés de reflexión frente al sometimiento de africanos e indios en territorios lusitanos de ultramar: “No hay esclavo en el Brasil y más cuando veo a estos más miserables, que no sea materia para mí de una profunda meditación”.⁸¹ En éstos, sus primeros sermones (“*Sermão de Rosario*”, 1633), Vieira propone que si bien la esclavitud de los africanos se respalda no sólo porque es necesario preservar a los indios brasileños y asegurar el mercado que había establecido Brasil con el Perú, en lo que respecta a tráfico de esclavos africanos;⁸² también se hace necesaria desde la perspectiva del clérigo, porque la esclavitud de los negros en el Brasil constituiría el camino trazado

es uno de los máximos exponentes lusos que pugnaba por el restablecimiento del poder económico y político de la Corona portuguesa en la Europa del siglo XVII–; concepción imperialista que vislumbraba el tráfico negrero como una actividad mercantil próspera del Estado luso, en donde se comprometían aspectos de corte económico y social tales como el desarrollo de la colonia para el enriquecimiento de la Corona, la moralización en la política local, entre otros. Vieira, por lo tanto, era consciente de que sus pronunciamientos acerca de la esclavitud negra serían apenas exposiciones circunstanciales que no debían objetar los propósitos y designios mayores dispuestos por la administración portuguesa en América, máxime cuando todos aquellos pronunciamientos en contra de la esclavitud negra impugnarían finalmente la base de la actividad económica del sistema colonial. Por lo tanto, en su calidad de consejero político del reino, Vieira era consciente de la necesidad de la mano de obra esclava, en tanto que, como representante del clero, Vieira avaló el sufrimiento terrestre de los negros –e incluso de algunas de las poblaciones indígenas indómitas en el Amazonas– como fase precedente para su salvación de la condena eterna. Hemming 334.

81. Sermón del Rosario (Sermão do Rosario), aparte número 27 predicado en la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de los Negros y dirigido tanto a los esclavos como a los señores de ingenios (Vieira, *Sermões*, 364).
82. Vieira también se pronuncia al respecto en los textos: Antônio Vieira, “Proposta feita a El-Rei Don João IV em que se lhe representava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa pelo Padre Antônio Vieira”, *Escritos históricos e políticos* (São Paulo: Martin Fontes, 1995) 288-289; “Resposta que deu o Padre Antônio Vieira ao Senado da Câmara do Pará sobre o resgate dos índios do sertão (1661)”, *Escritos Instrumentais sobre os Índios. Antologia* (São Paulo: Edições Loyola/ EDUC/ Giordao, 1992) 47-52.

por la misericordia de Dios para que éstos alcanzaran el cielo a través de una peregrinación comprendida en dos partes: en primera instancia, el recorrido que efectuarían los negros del África al Brasil y que denominaría el religioso como primera trasmigración, en la cual los africanos estarían sometidos a un cautiverio temporal por parte de los portugueses; y un segundo viaje comprendido entre el Brasil como punto de partida de esta segunda trasmigración y el cielo como lugar de llegada, donde el negro por fin obtendría su libertad eterna, a menos que durante su primera trasmigración haya desobedecido a su amo o haya huido, hechos considerados por el jesuita como condenables ya que infringían el precepto divino al punto de incurrir en pecado mortal.⁸³

[301]

Por lo tanto, desde la perspectiva del ignaciano, el cautiverio de los africanos en el Brasil representaba una verdadera bendición, puesto que sólo así podían acceder al sendero de la fe católica, lo cual concebía esta práctica como un hecho realmente benéfico y conveniente para los sometidos, ya que gracias a esta acción opresora los negros serían conducidos

-
83. En lo que respecta a la disquisición de la situación del esclavo negro durante su primera trasmigración (acaecida según Vieira en el Brasil), el jesuita aclara que los individuos allende cautivos no son del todo esclavos, ya que la misma constitución del hombre no lo permite, puesto que “todo hombre está compuesto de cuerpo y alma; mas lo que es y se llama esclavo, no es todo el hombre sino sólo la mitad de él (...) ¿Y cuál es esta mitad esclava y que tiene el señor (...)? No hay duda que es la mitad más vil, el cuerpo (...) El dominio de un hombre sobre otro hombre sólo puede ser en el cuerpo y no en el alma (...)”. Sin lugar a dudas, el argumento de que sólo la mitad de un individuo podía ser sometida por otro hombre, le serviría a Vieira para alentar a los negros esclavos sometidos en los ingenios y haciendas ganaderas del Brasil de que a pesar de las condiciones adversas y calamitosas de su reducción, su cautiverio no era total sino parcial, puesto que sólo se les esclavizaba “en aquella mitad exterior y más vil (...) que es el cuerpo”; en tanto que en “la otra mitad interior (...) que es el alma, (...) no sois cautivos, [sino] libres”. Socavando los ánimos y esperanzas de los negros sometidos, Vieira infiere que su situación terrenal como esclavos es aceptable en comparación con una “peor esclavitud” causada por el pecado y por las maniobras diabólicas que subyugan a cualquier individuo de manera irremediable; esclavitud que sólo es redimible gracias a la devoción a la Virgen del Rosario, única intercesora que otorga la “carta de manumisión” y la liberación de este tipo de esclavitud. Para perfeccionar su cometido redentor, Vieira aseguraría que en la segunda trasmigración sería Dios mismo quien serviría a quienes le habían servido en la Tierra. Vieira, *Sermões* 364.

hacia la obtención de una libertad eterna; acción que eximía el destierro, el cautiverio y la desgracia a la cual se vieron sometidos los negros en territorio de ultramar portugués.⁸⁴

[302]

En estos primeros pronunciamientos acerca de la esclavitud africana se hace evidente la influencia de las ideas aristotélico-tomistas, en las que la fisonomía y el aspecto racial del negro africano es un elemento determinante a la hora de acreditar su inferioridad frente a los portugueses.⁸⁵ A pesar de sus pronunciamientos acerca de la imperfección e inferioridad del negro, Vieira valorizará el trabajo esclavo y, así, justificará que este sacrificio sea la manera más adecuada (el camino) para llegar a Dios (santificación). El asentimiento de la esclavitud negra por parte del jesuita llega inclusive al punto de señalar que los negros no tenían por qué avergonzarse de su condición de esclavos, aduciendo que en las Sagradas Escrituras es claro que el propio hijo de Dios nunca había despreciado su condición de sometimiento a los designios de los hombres y, por lo tanto, no había razón por la cual los africanos osaran despreciar su condición de sometidos. Al tocar el pun-

-
84. Esta visión de la esclavitud como un hecho benéfico y conveniente para los sometidos se mantendría vigente hasta mediados del siglo XIX. Al respecto, ver el texto de Henry Koster, *Travels of Brazil* (Illinois: Southern Illinois University Press, 1966) 182, donde se menciona que este enfoque benéfico sería difundido, incluso, como parte de los argumentos espiritualizantes de los sacerdotes y religiosos brasileños del siglo XIX. En lo que respecta al sermón de Vieira que alude a esta posición, ver el sermón número 14, del Rosario, predicado a los negros de un ingenio de Bahía durante la fiesta de San Juan Evangelista (Vieira, *Sermões* 54), en donde el jesuita, apoyándose en los salmos 87 (4) y 68 (31), manifiesta que el cautiverio es motivo de gratitud a Dios.
85. Opuestos a los negros, los blancos (refiriéndose específicamente a los portugueses) son para Vieira como ejemplos dignos de imitación: “los blancos y señores no se dejen vencer de los negros, que sería gran desafío de su devoción; los negros y esclavos procuren de tal manera imitar a los blancos, sus señores (...)”. Desde su perspectiva, los negros admiraban al hombre occidental y hasta llegaban a sentir vergüenza de su salvajismo: “Cuando los portugueses aparecieron la primera vez en Etiopía, admiraron los etíopes en ellos el orden europeo, y decían: todo lo mejor dio Dios a los europeos y a nosotros sólo el color negro”. El color negro, por lo tanto, es motivo de desestimación y rebajamiento, máximo cuando esta tonalidad es identificada con las tinieblas, es decir, con la ignorancia y la confusión mental: “noten esto las negras y los negros, para que no os desconsuelen o desanimen por su color, y noten también lo mismo las blancas y los blancos, para su confusión, si, siendo blancos sólo por fuera, fueran negros por dentro”. Vieira, *Sermões* 364.

to embarazoso de precisar el carácter divino o humano de la esclavitud, Vieira fluctuará entre ambos extremos y evidenciará la vaguedad de sus pronunciamientos al admitir, al mismo tiempo, que la esclavitud africana deriva de un encargo divino a los portugueses para acondicionar al negro en tierras del Nuevo Mundo y así éste pueda tener contacto con la fe;⁸⁶ pero, a la vez, reitera el carácter humano del sometimiento señalando que “entre los hombres dominarán los blancos a los negros mediante la fuerza, y no por razón de la naturaleza”.⁸⁷

[303]

Un aspecto que es mencionado sutilmente por Vieira en su Sermón del Rosario y que será aludido por el ignaciano posteriormente en las prédicas en las que se referirá la cuestión de la esclavitud indígena, es el de la concepción de que todo individuo obediente y sumiso, objeto de sometimiento, estará mayormente dispuesto hacia la vida virtuosa que aquel que vive en plena libertad, propenso a los vicios y la inmoralidad. Este aspecto, unido a la idea de concebir el Nuevo Mundo –y específicamente a las tierras maraheñenses del Pará, y del curso medio y bajo del río Amazonas– como el Edén, sería fundamental a la hora de proponer la necesaria intervención jesuítica, tanto en el campo espiritual como en el intelectual de este enclave brasileño, para así poder transformarlo en un territorio rentable, católico y dentro de la moral cristiana promulgada por Portugal; enclave que, debido a las vicisitudes e incidencias acontecidas entre colonos e ignacianos en el estado del Marañón y Gran Pará, hacía de ésta una labor imprescindible.

Vieira y sus pronunciamientos acerca de la esclavitud indígena en el estado del Marañón y Gran Pará: la ilegalidad del sometimiento interpretado desde la perspectiva moralista jesuítica

Después de participar activamente en la vida política de la época en Portugal, defendiendo a los cristianos nuevos y suscitando la reprobación de

86. “Es de particular providencia de Dios que viváis de presente esclavos y cautivos para que por medio del cautiverio temporal consigáis la libertad o manumisión eterna (...) y como la naturaleza administró a los negros el mismo color de su fortuna (...) quiso Dios que naciesen a la fe bajo el signo de su pasión, y que ella, así como había de ser ejemplo para su paciencia, le fuese también alivio a su trabajo. En fin, que de todos los misterios de la vida, muerte y resurrección de Cristo, los que pertenecen por condición a los negros y como por herencia, son los dolorosos”. Vieira, *Sermões* 302.

87. Vieira, *Sermões* 302.

[304]

la Inquisición, Vieira regresa al Brasil, estableciéndose en el Marañón en el año de 1653 con la tarea concreta de restituirles a los misioneros ignacianos el dominio y la potestad de los indios naturales de esta región y del territorio circundante por orden de la propia Corona lusa, así como desarrollando actividades de evangelización y protección de los naturales. Justamente, su primera prédica la proclamaría en la ciudad de San Luis, dirigiéndose a los señores dueños de esclavos indios (“Sermón del primer domingo de Cuaresma”), en el cual, el jesuita se dispone a presentarse como a un amigo leal que alerta a su compañero acerca del peligro que los asedia.

En calidad de “médico cristiano” que procura abiertamente diagnosticar cualquier tipo de padecimiento o dolencia al enfermo sin importar agravarlo, Vieira apela a la liberación de los esclavos indígenas, resaltando que la manumisión de los indios sometidos por parte de los colonos y dueños de esclavos redundará en la salvación de las almas de aquéllos, sus esclavistas y, en general, en bendiciones a estos territorios portugueses.

Debido a los pronunciamientos de la Corona y de los propios ignacianos que habían acreditado la humanidad del indio brasileño, Vieira considera más que ilegítima la esclavitud que se promovió en y desde este estado, la cual es considerada, desde su perspectiva de religioso, como una verdadera ofensa a Dios; acción vergonzosa que se ve doblemente agravada ya que en sí este sometimiento ofende mortalmente al propio Dios, al punto de que, teológicamente, el esclavista “vende [literalmente] su alma al demonio”, transacción que, desde la perspectiva del ignaciano, era sumamente rentable y beneficiosa para el demontre, quien compraba “extremadamente baratas las almas de los señores esclavos”, dándoles en contraprestación permiso para acceder y poseer algunos esclavos.⁸⁸ Para enfatizar en la mala actuación

88. En otro sermón del ignaciano, al que posteriormente aludiré (“*Sermão da Epifania*” o “Sermón de la Epifanía”, predicado en el año de 1662), Vieira revela sus impresiones en torno al territorio maraheñense y del Pará y al papel de los portugueses en lo que considera como “la segunda creación”, donde la Divina Providencia “tomó por instrumentos a los portugueses”. Refiriéndose al pasaje bíblico donde se relata la adoración de los reyes o epifanía, Vieira identifica en cada uno de los tres reyes magos los pueblos o naciones reconocidos hasta el momento en el mundo –Melchor, anciano de barba blanca, que ofreció el oro, como rey, y que Vieira caracteriza como el legatario de los europeos; Gaspar, joven y rubio que obsequia incienso, como Dios, y en quien el ignaciano personifica a los asiáticos, y Baltasar, negro que ofrenda mirra, como hombre, y que desde la perspectiva del ñinguista era el prócer de los africanos–, y se cuestiona acerca de la interpretación que se le puede dar al descubrimiento

de los colonos y señores esclavistas en este estado, Vieira va más allá de la condenación eterna de sus almas y presagia que su actitud censurable atraerá una serie de calamidades y desastres hasta ahora desconocidos –en palabras del jesuita, “plagas”– en las tierras brasileñas (p. e. invasiones holandesas, hambruna, enfermedades degenerativas e, inclusive, esterilidad).

Propone que los esclavos “mal habidos” deben ser liberados inmediatamente y señala que el simple hecho de someter a los indígenas evidencia la ignorancia de los designios de Dios y la falta de fe hacia el creador, lo cual nuevamente –y desde el enfoque del ñiguista– revalida la presencia jesuítica en estas tierras; presencia que Vieira considera indiscutiblemente trascendental puesto que la experiencia de contacto y convivencia con los indígenas apresta a los misioneros jesuitas para que aconsejen y propongan las medidas a tomar con las poblaciones indígenas del sector. Vieira, aprovechando su labor como representante de la Corona lusa, propone cómo debería darse la libertad paulatina de los esclavos indios, así como la manutención de aquéllos retenidos en las llamadas “guerras justas” por parte de los colonos y moradores del Maraño y el Gran Pará, precisándoles, inclusive, las posibles ventajas que traería este procedimiento.

Exhortando desde el púlpito, Vieira intenta persuadir al auditorio marañense presente en esta prédica para que se ejercite en la virtud de la abstinencia; virtud requerida por Dios durante esta época de conflicto entre

[305]

de América y al contacto con su población nativa desde una perspectiva religiosa que sea acorde a la empresa colonizadora portuguesa. Es así como el ignaciano manifiesta que Dios dispuso dos creaciones del mundo: la primera con la llegada del Mesías, donde los tres reyes magos fueron el instrumento divino para anunciar la llegada del Salvador; en tanto que en la segunda creación –el descubrimiento del Brasil, mil quinientos años después de la llegada de Jesucristo–, los instrumentos escogidos para tal fin fueron los reyes portugueses.

Centrándose en el caso específico del territorio del Maraño y Gran Pará, Vieira destaca que este contexto paradisiaco esconde tras el verdor de la manigua y el firmamento azulado y despejado que recuerda el Edén de Adán y Eva, un Nuevo Mundo donde acampa el demonio escondido, según el jesuita, en los portugueses habitantes del Maraño que solían asolar a las poblaciones indígenas del sector, y no en los nativos –especialmente tapuyas–, como se pensaba. Al respecto, Vieira dice: “gente que se decía de credo, mas eran eso sí, de cruz-credo! El diablo, siempre tan engañoso, no se esconderá detrás de la piel pintada del indio, mas sí soplaba en los oídos codiciosos de los colonos, y les decía que los jesuitas estaban allí para robarles los esclavos”. Vieira, *Sermões* 101.

[306]

colonos y jesuitas. Aprovechando el periodo cuaresmal, Vieira apunta a que los tratantes y señores de esclavos indios liberen “de las ataduras de la injusticia, y que dejéis ir libres a los que tenéis cautivos y oprimidos”, como demostración de su obediencia y acato a los designios de Dios y como triunfo indiscutible sobre el demonio,⁸⁹ estableciendo, desde entonces, un enfoque que persistirá en los demás sermones que pronunciaría en el Marañón acerca del sometimiento indígena, en los cuales predominará como característica particular la asimilación del colono o morador maraheñense como una figura demoníaca, calificada como tal a raíz de la tipificación jesuítica de éstos como individuos desalmados y sanguinarios.

Pese a que la disertación del jesuita fue acogida por el auditorio maraheñense, los conflictos de carácter económico e ideológico –atraer a los gentiles al mundo cristiano a través del confinamiento de éstos en las aldeas, haciendas y colegios, donde pudieran ser asistidos por los padres jesuitas y convertirlos a la fe católica a través de la catequesis– entre ignacianos y colonos continuarían; razón por la cual, nuevamente, se pronunciaría al respecto, acentuando su embate contra la inmoralidad y desenfreno de los colonos. Prueba de esta nueva acometida del ignaciano se ejemplifica en el “Sermón de san Antonio a los peces” (“*Sermão de Sto Antônio aos peixes*”) predicado por Vieira en San Luis de Marañón el 13 de junio de 1654 –día en que se conmemoraba la muerte de san Antonio de Padua–, y a tan sólo tres días de embarcarse clandestinamente hacia Portugal.

De corte irónico, el “Sermón de san Antonio a los peces” consta de seis partes, en las cuales se plasma la unidad y circularidad del argumento a través de un concepto predicable: “Vos sois la sal de la tierra” (Mateo 5, 1), concepto que aparece desde el mismo exordio del sermón hasta el final de

89. Para Ungaretti Pinheiro la alusión constante a la figura demoníaca dentro del contexto brasileño hacía parte del discurso tradicional de los “Soldados de Cristo” o jesuitas, entre quienes estaba difundida la idea de que “en el mundo, el gran enemigo a ser derrotado era el demonio”. Y el demonio andaba suelto por el Nuevo Mundo toda vez que “el discurso teológico contra la idolatría americana formaba un conjunto coherente, una vez admitido de plano que las religiones indígenas –oráculos, ritos, representaciones de la divinidad– son de origen demoníaco” (Citando a Jean Delumeau en *Historia do medo no Occidente: 1300-1800* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989). Por tanto, más que expandir la cristiandad en el mundo, más que luchar contra los judíos, los infieles y los protestantes y más que catequizar y salvar almas, la gran lucha de los jesuitas era contra el demonio que corrompía las almas de los gentiles, y que les impedía integrar la civilización cristiana”. Ungaretti Pinheiro 5.

la prédica como estrategia discursiva para calificar la actuación de cada uno de los querellantes en este contexto colonial, y referirse al grado de participación que tanto predicadores como moradores del estado tenían frente a la situación de corrupción y descomposición social que se daba en esta comarca, donde el fenómeno de la esclavitud evidenciaba “envilecimiento” de este territorio.

En primera instancia, Vieira alude al papel desempeñado por los predicadores y su misión en estas tierras, misión comparable, según el ignaciano, con la utilidad que presta la sal, donde el predicador, al igual que el condimento, impide que prolifere la descomposición; idea que, en el contexto aludido y desde la perspectiva de Vieira, equivale a imposibilitar la corrupción y descomposición social, evitando así la inmoralidad y decadencia del enclave colonial. Debido a los constantes embates de los colonos, que objetan la labor desempeñada por algunos misioneros de la Compañía de Jesús, Vieira declara poco alentador el cometido misionero pese a la numerosa presencia de predicadores, quienes muchas veces no logran contener el paso arrasador de la corrupción que prolifera en tierras maraheñenses, del Pará y, en general, en la región amazónica.⁹⁰

[307]

No obstante, el ignaciano no sólo arremete contra los predicadores sino que también reitera la responsabilidad de aquellos que moran en el estado, a quienes representa metafóricamente como “tierra” y que, según el jesuita, apenas escuchan las prédicas en calidad de oyentes, pero que, por su actitud, no están dispuestos a recibir la verdadera doctrina, ya que para Vieira no actúan conforme con lo que estipulan los predicadores, apenas escuchando las indicaciones del orador y negándose a servir a la Iglesia y “a Cristo [al] entregarse a los deseos, gustos y afanes de la vida”.

Ratificando la culpabilidad de ambas partes, en lo que respecta a la situación deplorable del estado, Vieira avanza cuestionándose acerca de lo que debe hacerse con los predicadores que ya no llevan a cabo su misión evangelizadora, así como con aquellos oyentes –colonos y moradores– que no se dejan moldear por la palabra del predicador. Si bien recurre a las Sa-

90. Entre los principales factores que alude Vieira para precisar el incumplimiento de la función de los predicadores en este estado, el ignaciano expone básicamente como principales razones que los oradores no evangelizan la verdadera doctrina o no son coherentes entre lo que predicán y hacen; aspecto que denota la importancia de la palabra y su correlación con la práctica, aspecto esencial dentro del discurso humanista del siglo XVII.

[308]

gradas Escrituras para darle solución al primero de sus cuestionamientos,⁹¹ en la segunda interpelación decide recurrir a las enseñanzas y preceptos del virtuoso san Antonio, no sólo porque en la jornada de prédica de este sermón se conmemora el día del santo, sino porque Vieira considera pertinente traer a colación un capítulo de la vida de san Antonio, en el que es menospreciado por su público y decide sustituir a su auditorio por un público más silente y sosegado: los peces, animales que, además de su mutismo, le servirán en calidad de figuras alegóricas para representar los vicios y las presunciones de los moradores de la región amazónica, específicamente del Maraón, a quienes compara con algunas especies acuáticas a las cuales les asigna una característica distintiva⁹² que es censurada por el ignaciano: la soberbia (roncadores), la adulación (parásitas), la ambición (voladores), la hipocresía y la traición (pulpos).

Siguiendo con el concepto predicable⁹³ –la interrelación entre la función de la sal (predicadores) y la tierra (oyentes)– Vieira recurre a las propiedades que, según su perspectiva, detenta la prédica de san Antonio de Padua en

-
91. Acogiendo lo señalado por Jesucristo en el Evangelio de Mateo 5, 13, Vieira deduce que si el predicador pierde su esencia de evangelizar y su virtud, faltando a la doctrina y al ejemplo, lo más adecuado es excluirlo del seno de la Iglesia para que sea agraviado y despreciado por la muchedumbre. Reitera que así como el buen predicador debe ser exaltado y dignificado, el mal predicador debe ser pisado (“metido debajo de los pies”) a causa de lo impropio de su actuación. Antonio Vieira, *Sermão de Sto. Antônio aos peixes* (Lisboa: Biblioteca Digital/ Porto Editora, 2001).
 92. Aunque el nombre del sermón alude al pronunciamiento que hiciera san Antonio de Padua a los peces en las costas del poblado de Rimini; el jesuita alude a los animales acuáticos existentes en la costa maraheñense, donde menciona a peces como el roncador (*Pomadasys incisus*), pegador (*Echneis naucrates*), volador (*Exocoetus volitans*), rémora (*Echeneis naucrates*) y torpedo (*Torpedo marmorata*), así como al pulpo (*Octopus vulgaris*). De la disertación presentada por el santo se sabe que fue pronunciada por Antonio de Padua a los herejes de esa ciudad, quienes ordenaron que el beato fuese totalmente ignorado y tratado con indiferencia. Comprendiendo esta situación, san Antonio decide desplazarse hacia al desembocadura del río Merecchia, en el mar Adriático, donde llama a los peces para que escuchen su sermón. Según cuenta la leyenda, san Antonio reunió a miles de peces, lo que atrajo la curiosidad de centenares de cristianos, quienes, desde entonces, no dejaron de asistir a los sermones proferidos por el beato. Vieira, *Sermão de Sto. Antônio aos peixes*.
 93. Frase o alocución central del sermón que continuamente se repite para apuntar hacia un mismo mensaje.

Rimini: loar o alabar las cualidades de los “peces” –obviamente percibiéndolos como a hombres– para que así se perpetúen las virtudes y reprende sus vicios para así preservarse de éstos.⁹⁴ Bajo esta misma tónica, Vieira reprocha la conducta de los hombres, colonos y moradores del Maraño y Gran Pará, quienes, desde el punto de vista del ñinguista, carecen de las dos principales cualidades de los peces –oír y callar a la hora de la prédica–, ya que no acogen en plenitud las advertencias y sugerencias de sus sermones y, en general, las disposiciones establecidas por la administración colonial lusa en lo referente al sometimiento indígena.

[309]

Retomando la alegoría de los peces, Vieira impreca a los moradores del Maraño y critica el comportamiento de éstos, censurando la prepotencia y los aires de superioridad de los “peces grandes” –colonos y moradores– quienes, desde su óptica, viven del sufrimiento y padecimiento de los “peces pequeños” –indígenas de la región–, a quienes “engullen y devoran”

94. Como había señalado, aquí nuevamente el jesuita retoma el concepto predicable para aludir a las dos propiedades de la sal: conservar lo sano –es decir, las cualidades– y preservar para que no se corrompa el contexto virtuoso –preservarse de los vicios–. Entre los principales cualidades que destaca Vieira de los “peces pequeños” se encuentran la obediencia, el “orden, calma y atención” con que suelen escuchar las prédicas, el respeto y la devoción con las cuales oían la palabra de Dios, y el “retiro” y alejamiento de aquellos “peces” hombres. En relación con el orden, calma y atención como cualidades admirables de los peces, Vieira recuerda nuevamente el episodio del santo en Rimini, en el cual, en contraste con la actitud de los peces, los hombres persiguieron a san Antonio porque éste los reprendía y no condescendía con sus errores; episodio que para el ignaciano es similar al que acontece en este estado, donde los predicadores advierten a los colonos y moradores de las injusticias cometidas y éstos en vez de aceptar y acatar los sermones, persiguen y acusan a los religiosos. Vieira termina este contraste entre peces y hombres –en relación con la anécdota de san Antonio– recurriendo a la ironía y sirviéndose del quiasmo –figura de dicción que consiste en presentar en órdenes inversos los miembros de dos secuencias– y de la antítesis: “Podría cuidar que los peces irracionales se hayan convertido en hombres, y los hombres no en peces, mas en fieras. A los hombres dio Dios uso de la razón, y no a los peces; mas en este caso los hombres tienen la razón sin el uso, y los peces el uso sin la razón”.

En lo que respecta al “retiro” y alejamiento de aquellos “peces” hombres como cualidades dignas de mantener, Vieira aplaude el comportamiento de los seres acuáticos e ironiza dicho proceder con la actitud de los hombres: “Peces ¡Cuanto más lejos de los hombres, tanto mejor; trato y familiaridad con ellos, Dios os libre!”. Vieira, *Sermão de Sto. Antônio aos peixes*.

(explotan y engañan) sin compasión. Vieira condena esta actitud, no sin antes advertirles que ellos mismos son considerados en la metrópoli como “pequeños peces”.

[310]

Siguiendo con la concepción jesuítica de concebir el territorio del sertón y de la manigua amazónica como tierra de misión, censura la actitud de los colonos –“peces grandes”–, quienes habían hecho de este territorio un reino donde “[la] falsedad, engaño, fingimiento, embuste, celadas y muchas mayores y más perniciosas traiciones (...)” fueron extendidas por sus moradores. Nuevamente, alude a la prédica de san Antonio y específicamente a la manera cómo éste reprendió a los herejes de Rimini (“abría la boca contra los herejes”), aludiendo al episodio bíblico en el cual Tobías cura las afecciones físicas tales como la ceguera y exorciza a aquellos individuos poseídos por el demonio. Vieira interpreta este capítulo como un testimonio en el que se manifiesta de manera clara la necesidad de iluminar los espíritus confundidos de aquellos individuos que como los del Marañón y Gran Pará –según la óptica del ignaciano– merecían ser depurados de lacras y vicios.

Después de proferido el “Sermón de san Antonio a los peces”, el padre Vieira viaja a Lisboa y consigue la revocación parcial de la provisión dispuesta en 1653.⁹⁵ Efecto de su labor en Portugal, se denota en la legislación emitida en el año siguiente (1655) cuando se mantienen “los cuatro antiguos casos de esclavitud”, revocando los demás y se entregan nuevamente las

95. La provisión dispuesta el 17 de octubre de 1653 además de reinstalar la esclavitud en los casos de “guerra justa” y de “rescate”, introduce dispositivos que impiden a cualquier indio escapar al cautiverio. Al respecto de la “guerra justa” dice la provisión que será impulsada siempre y cuando “(...) el dicho gentío, libre o vasallo, impidan la predicación del Evangelio y dejen de defender las vidas y haciendas de los vasallos del Rey en cualquier parte; haberse lanzado con los enemigos de la Corona y dado ayuda contra los vasallos. También será legítimo el cautiverio si ejercieran latrocinios en el mar y en tierra, infestando los caminos; atacando o impidiendo el comercio y trato de los hombres para sus haciendas y labores. Si los indios, súbditos del Rey faltasen a las obligaciones que les fueran puestas y aceptadas en el principio de la conquista, negando los tributos y no obedeciendo cuando fueren llamados para trabajar en el Real servicio o para luchar con los enemigos del Estado (...)”. Para el cumplimiento de la provisión, la Corona autorizó las entradas al sertón y a la manigua de “Capitanes residentes, Oficiales de la Cámara, Clérigos y Vicario General –donde hubiese”, acompañados de misioneros encargados de la conversión. Ribeiro 55.

entradas al sertón, la administración de las aldeas y la repartición de los esclavos aprehendidos al arbitrio de los jesuitas, poniendo fin temporalmente a las expediciones particulares de caza de indios y colocando en manos de las misiones jesuitas el juzgamiento acerca de las circunstancias en que el indio puede ser esclavizado.

De nuevo, este poder es cuestionado no sólo por los moradores, sino también por las demás órdenes religiosas, al punto de provocar una sublevación de grandes dimensiones en el Pará, la cual derivó en la expulsión temporal de algunos de los jesuitas del estado, siendo exento el padre Vieira, quien, debido a su popularidad y a su gran influencia en la corte lusa, logró permanecer allí. No obstante, los levantamientos de los colonos y moradores arrearían en una nueva revuelta en el Marañón y en el Gran Pará acontecida en el año de 1661, la cual sacaría del contexto marañense y paraense a la Compañía de Jesús, siendo muchos de sus integrantes insultados, humillados y desterrados de la región y enviados a Portugal en dos navíos, entre quienes se encontraba ahora sí Vieira.⁹⁶

A pesar de estos últimos acontecimientos, Vieira no ahorraría esfuerzos para emprenderla de nuevo contra la sociedad colonial del Marañón y el Gran Pará a través de su “Sermón de Epifanía”, predicado en la Capilla Real en 1662 frente a la reina doña Luisa de Gusmão, regente del Portugal, y de su hijo don Afonso VI. A cierta altura de este sermón, el ignaciano hace referencia a la tonalidad oscura de los indígenas y señala que si bien algunas “naciones, (...) son más blancas, [y] otras más negras” a causa de que “unas están más vecinas, [y] otras más remotas al sol”, la coloración corporal no es un factor decisivo para catalogar a un hombre como esclavo: “¡he de cuidar (...) de ser vuestro señor, porque nací más lejos del sol, y que vosotros habéis de ser mis esclavos, porque naciste más cerca!”. Aludiendo al episodio de los reyes magos durante la adoración del Niño Jesús, Vieira señala que si el propio Dios admitiera que el color de la piel era signo indiscutible de esclavitud y sometimiento, entonces hubiese permitido que Melchor “porque era negro” no retornara libre al Oriente con los otros reyes y “quedase en Belén

[311]

96. Entre los iñiguistas deportados a Portugal se destaca Vieira, quien escribe en la “Relación de los sucesos del Marañón” que Dios en condena por la conducta de colonos y moradores en contra de la Compañía de Jesús, libraré tal cantidad de castigos sobre aquellas tierras (muertes por ahogamiento, quemaduras, locura, etc.), los cuales además de ser recordados serán prueba indiscutible del grado de contravención de los colonos y moradores no sólo contra la orden religiosa, sino también contra el mismo Dios (Leite, *História*).

por esclavo, aunque fuese de San José”. Vieira prosigue señalando: “Bien lo pudiera hacer Cristo, que es Señor de los señores; mas nos quiso enseñar que los hombres de cualquier color, todos son iguales por naturaleza, y más iguales todavía por fe (...) entre cristiano y cristiano no hay diferencia de nobleza, ni diferencia de color. No hay diferencia de nobleza, porque todos son hijos de Dios; ni hay diferencia de color, porque todos son blancos”.⁹⁷

[312]

Este último aspecto –la igualdad humana– es ahondada aún más por el ignaciano cuando apela al bautismo como sacramento esencial para lograr la gracia divina en todo individuo; sacramento materializado a través de la aspersion del agua, elemento cuya principal virtud, según el ignaciano, es la de limpiar (purificar) y emblanquecer el alma: “Un Etiope se lava en las aguas del Zaire quedando limpio, más no quedando blanco: aun así en el agua del Bautizo [ocurre] una cosa [como la] otra: Asperges me hisopo, et mundabor: los limpiaba allí; Lavabis me et super nivem dealabor (Sl 51.7): los blanqueaba allí”.

La acción bautismal es captada por el jesuita como otro quehacer misionero que contradictoriamente en tierras de misión –como las del estado del Maraón y Gran Pará y los territorios circunvecinos– era perturbada por los colonos y moradores, lo que hacía poner en tela de juicio la propia convicción católica de aquellos: “Más es tan poca la razón, y tan poca la fe de aquellos enemigos de los Indios [aludiendo a los colonos y moradores dedicados al tráfico de esclavos indios] que después de que nosotros los hacemos blancos por el Bautismo [refiriéndose a los misioneros jesuitas] ellos los quieren hacer esclavos por [considerarlos] negros”.

Debido a los muchos embates sostenidos entre jesuitas y colonos en este sector, Vieira aclarará en este sermón que su intención no es la de suprimir en sí la esclavitud, sino la de solicitar que las causas expuestas por los colonos y moradores para reducir al indio a estado de esclavitud sean revisadas por lo que el denomina “una junta de los mayores letrados sobre este punto”, cuyas disertaciones y declaraciones sean base de una nueva legislación que precise las principales causas del cautiverio lícito. A pesar de sus pronunciamientos, nuevamente la corte legislaría al respecto –ley del 12 de septiembre de 1663–, retirando el poder temporal de los indios a los jesuitas y dividiendo el espiritual entre los iñiguistas y las demás órdenes religiosas que, poco a poco, harían presencia en el estado y en el territorio próximo. Seguirán, entonces, una serie de disposiciones y ordenanzas des-

97. Vieira, *Sermões* 119.

tinadas principalmente a apaciguar el ánimo caldeado de los moradores y colonos de esta región, en detrimento de las poblaciones indígenas afincadas dentro y en torno a este estado.

Finalmente, es importante señalar que si bien los sermones de Vieira acerca de la esclavitud indígena tuvieron como principales propósitos clarificar la posición de la administración en lo que respecta al sometimiento y justificar la labor apostólica de los jesuitas en este estado, concebido como tierra de misión, poco a poco el discurso del ignaciano se convertiría en una no tan sutil táctica de defensa frente a los constantes conflictos que se presentaron con los colonos y moradores del estado, quienes, además de recusarlos de fomentar lo que supuestamente tanto combatían –la esclavitud indígena–, optaron por extender su radio de acción no sólo en el interior del propio estado sino en territorios y comarcas circundantes a dicha jurisdicción, arremetiendo, incluso, contra poblaciones indígenas que administrativamente no hacían parte del estado. Por consiguiente, los sermones de Vieira y en general sus pronunciamientos si bien respaldaron el no sometimiento de los indígenas –en especial los trasladados y congregados en poblados indígenas a cargo de los jesuitas–, influyó indirectamente para que los traficantes y tratantes de esclavos indígenas accedieran con mayor facilidad e interés a los territorios adyacentes al estado del Marañón y Gran Pará, situación que incidió en la política de fronteras que a partir de entonces empezó a trazar España en relación con el territorio amazónico, en la cual se planteó por primera vez el interés por alcanzar un dominio efectivo sobre esta región amazónica explorada predominantemente por los lusitanos.⁹⁸

[313]

98. Paralelamente al interés despertado por la incursión portuguesa en el alto y medio Amazonas, España proyectaría durante el siglo siguiente (XVIII) una serie de políticas a través de la denominada reforma borbónica, en la cual se impulsaría la economía extractiva y la explotación de recursos naturales y mineros en esta región, acciones unidas a la iniciativa de propiciar la acción misionera franciscana en este sector.

Pese al esfuerzo adelantado por los misioneros franciscanos por asentarse en la región a lo largo del siglo XVIII, el sector que actualmente abarca el medio y bajo Caquetá (Yapurá brasileño), Apaporis, Vaupés, Solimões, entre otros afluentes existentes en la región que comprende el Amazonas Medio, este territorio, como ya dije, fue de mucho más fácil acceso por parte de los misioneros, colonos y, en general, la administración portuguesa, razón que acentuó más la presencia lusitana en el sector.

El contrabando de mercancías procedente del Brasil y la dificultad de

A modo de conclusión

Los primeros pronunciamientos en torno a la esclavitud por parte de la Iglesia y sus eruditos hacían alusión a la supuesta relación existente entre la esclavitud y la condición pecaminosa, relación que sirvió para que este tópico se convirtiera en uno de los principalmente abordados por teólogos de la Iglesia católica.

[314]

Con el descubrimiento de América y el contacto con nuevas poblaciones, la discusión se profundizó, máxime cuando las propias coronas de los imperios español y portugués repararon en la necesidad de cambiar la mentalidad de las poblaciones europeas que residieran en el Nuevo Continente, a las cuales se les necesitaba convencer de que si no todos, por lo menos algunos aborígenes americanos no debían ser reducidos a estado de esclavitud. Si bien ambas coronas habían dictado disposiciones y ordenanzas que prohibían la esclavitud indígena, era necesario recurrir a otras estrategias mediante las cuales se lograra el tan anhelado cambio de mentalidad frente al sometimiento de los aborígenes americanos.

Si bien los discursos y las alocuciones referidas por prestigiosos teólogos habían sido fundamentales a la hora de reflexionar y deliberar sobre las posibles soluciones frente al sometimiento indígena, se requería de un discurso menos académico en el cual se pudiera aleccionar, desde el púlpito, al público oyente –generalmente colonos y moradores del Nuevo Mundo, principales propiciadores de la práctica esclavista– sobre un punto de dogma o de moral. Fue así como los sermones o discursos metódicos hicieron su aparición triunfal en el escenario colonial, como prédicas indispensables para la enseñanza de una doctrina considerada como adecuada para la formación espiritual del buen cristiano, para enmendar los vicios, las inmoralidades y los excesos reinantes en las sociedades coloniales, o para elogiar a aquellos que son considerados “buenos cristianos” y de quienes se deben imitar sus virtudes. En pocas palabras, el sermón completaría e, incluso, afianzaría el tan anhelado cambio de mentalidad según la cual, supuestamente, el indio debía recibir un trato igualitario al ser reconocido como cualquier cristiano –por lo menos en lo que se refiere a determinar

acceder a la región andina, favoreció la desaparición casi inmediata de las fundaciones establecidas por los misioneros franciscanos en el bajo Putumayo, en contraposición a la primacía medianamente alcanzada en el sector alto y medio de este caudal. Camilo Domínguez y Augusto Gómez, *Nación y etnias: conflictos territoriales en la Amazonía colombiana 1750-1933* (Bogotá: Disloque Editores, 1994) 18-21.

y limitar sus obligaciones de trabajo–, complementando el papel que no habían podido obrar a plenitud las disposiciones políticas, administrativas y legislativas de las coronas.

Producto de la concepción teorizante del método y el estilo que impondrían los teólogos de la Escuela de Salamanca, el sermón se convertiría en una herramienta útil de acercamiento a las poblaciones residentes y originarias del Nuevo Mundo; prédica en la cual se incluirían las principales concepciones y representaciones del indio que teólogos y preceptistas dispusieron, según la realidad americana y europea.

[315]

En el caso específico de los jesuitas portugueses, dichas concepciones y representaciones de los indios serían ampliamente influenciadas por las construcciones teologales impulsadas por los ignacianos conimbricenses, no obstante, la experiencia y convivencia directa de los primeros misioneros iñiguistas fue decisiva a la hora de forjar la idea del indio converso, semejante a cualquier catecúmeno existente en el Viejo Mundo, idea que posteriormente sería ampliada, en general, a las poblaciones gentiles que no habían sido catequizadas debido a las constantes y amenazadoras incursiones propiciadas por los colonos y moradores, quienes accedían al sertón y a la manigua en busca de mano de obra esclava para trabajar en sus villas, ingenios y plantaciones.

Es así como, poco a poco, los pronunciamientos en torno a la esclavitud indígena irán trasladando su foco de interés –en sí la problemática del sometimiento y reducción del aborigen–, y se centrarán en contraatacar, desde una perspectiva moralista, las costumbres, hábitos e inclinaciones de los colonos, tachadas por los ignacianos de corruptas y que ponían en peligro la formación intelectual y, sobre todo, espiritual de los indígenas.

En el caso específico del estado del Marañón y Gran Pará, jurisdicción que años después dependerá de la Capitanía de San José de Río Negro, a partir de la cual se accederá a territorio que correspondió a la comarca de Araracuara, el discurso planteado en torno a la esclavitud indígena hará ostensible el fragoso conflicto que se dio entre los religiosos ignacianos y los colonos y residentes de dicho estado, por conducir la administración de los grupos indígenas allí asentados y, en general, por el acceso a la mano de obra nativa. Prueba de este discurso se hace evidente a través de los pronunciamientos del ignaciano Antonio Vieira, quien recurriendo a las representaciones y concepciones legadas por sus preceptores iñiguistas, concebiría este nuevo estado como un “paraíso” donde también se hacían presentes fuerzas maléficas encarnadas en los colonos y residentes, quienes,

en contraposición a los indígenas, exteriorizaban vicios, lacras e inmoralidades que tendían a difundir en el Nuevo Mundo.

[316] Si bien el propósito de Vieira al sosegar las intenciones de los colonos maraheñenses en lo que respecta a la esclavitud indígena fue esencial a la hora de establecer la legislación lusa en torno a la problemática indígena, arreció las incursiones de colonos tratantes en territorios que supuestamente no hacían parte de las denominadas tierras de misión; incursiones entre las cuales se cuentan las que accedieron al territorio del Amazonas Medio y sus afluentes, desde donde se obtendría la mano de obra indígena utilizada en las villas y principales poblaciones lusitanas emplazadas en dicho estado.

OBRAS CITADAS

I. Fuentes primarias

Cardim, Fernão. *Tratados da terra e gentes do Brasil. Coleção Reconquista do Brasil*, 13. São Paulo: Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

De Anchieta, José. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões. Coleção Reconquista do Brasil*, 149. São Paulo: Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.

Nóbrega, Manuel da. *Cartas do Brasil. Coleção Reconquista do Brasil*, 147. São Paulo: Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

Vieira, Antonio. *Escritos Instrumentais sobre os Índios (antología)*. São Paulo: Edições Loyola/EDUC/ Giordao, 1992.

Vieira, Antonio. *Escritos históricos e políticos*. São Paulo: Martin Fontes, 1995.

Vieira, Antonio. *Sermões (1644)*. Biblioteca Digital de la Fundación Biblioteca Nacional del Brasil (Fundação Biblioteca Nacional), recuperado de: <http://www.bn.br/Script/index.asp>.

II. Fuentes secundarias

Albuquerque, L.; A. L. Ferronha, J. S. Horta y R. Loureiro (Org.). *O confronto do loar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas*. Lisboa: Caminho, 1991.

Andrés-Gallego, José y Jesús María García Añoveros. *La Iglesia y la esclavitud de los negros*. Pamplona: EUNSA, 2002.

Saraiva, Antônio José. *O Discurso engenhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

Aquino, Santo Tomás. *Suma teológica de santo Tomas de Aquino*, Vol. 4, 7 y 9. Madrid: La Editorial Católica, 1959.

- Arruda Campos, Fernando. *Tomismo e neotomismo no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- Azzi, Rioldo. "A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial". *Historia da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- Baeta Neves, Luis Felipe. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagayos*. Río de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- Baião, Antônio. "O sangue infecto do Padre Antônio Vieira: consequência dos Inquisidores terem razão ao dizer que procedendo contra ele procediam contra pessoa de cuja qualidade de sangue não constava ao certo". *Instituto 77* (Coimbra, 1929).
- Beau, Albin Eduard. "A ideologia imperialista do Padre Antônio Vieira". *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* 15 (1942): 211-224
- Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Boxer, Charles R. *O império colonial português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- Cabrera, Gabriel. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ IMANI, 2002.
- Gomes, Caetano y Rodrigo Elias. "A 'sociedade' colonial: unidade e diversidade na América Portuguesa". *Revista Virtual de Historia* 6. Recuperado de: <http://www.klepsidra.net>.
- Cantel, Raymond. "La 'Rhetorica sagrada': ou arte de pregar novamente descoberta entre outros fragmentos literários do grande Padre Antônio Vieira". *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa* 13 (1971): 91-107.
- Cantel, Raymond. *Prophetisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'Antoine Vieira*. París: Ediciones Hispano Americanas, 1960.
- Carel, Ernest. *Vida do Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Cultura Brasileira, 1937.
- Castañeda Salamanca, Felipe. *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Bogotá: Alfaomega, 2002.
- Céspedes del Castillo, Guillermo. *Textos y documentos de la América hispánica (1492-1898)*. Barcelona: Labor, 1986.
- Cidade, Hêrnani P. *Antônio Vieira y Vida do Padre Antônio Vieira*. 4 vols. Lisboa: s. n., 1940.
- Cohen, Thomas M. *The Fire of Tongues: Antônio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Cortés López, José Luis. *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*.

[317]

[318]

- Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.
- Coutinho, Afranio. "Vieira e a crítica estética", *Do barroco*. Río de Janeiro, EDUFRJ, 1994.
- Coutinho, Afranio. "Vieira Barroco". *Do barroco*. Río de Janeiro, EDUFRJ, 1994.
- De Azevedo, João Lucio. *Os Jesuítas no Grao-para: Sus missoes e a colonização; bosquejo histórico com varios documentos inéditos*. Lisboa: Livraria Editora/Travares Cardoso & Irmao, 1901.
- De Azevedo, João Lucio. *História de Antônio Vieira: com factos e documentos novos*. 2 vols. 1ª ed. 1918-1921. Lisboa: Clássica, 1992.
- De Azevedo, João Lucio. "A Oratória Sagrada: O Padre Antônio Vieira". *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*. Vol. 3. Albino F. Sampaio. Lisboa: Bertrand, 1932.
- De Acuña, Cristóbal. "Nuevo descubrimiento del gran río del Amazonas, en el año 1639". *Informes de jesuítas en el Amazonas, 1660-1684*. Francisco Figueroa et al. Iquitos: Monumenta Amazónica/ Instituto de Investigaciones/ IIAPI/CETA, 1986.
- De Albuquerque, Cleonir Xavier. *A remuneração de serviços da guerra holandesa (A propósito de um Sermão do Pe. Antônio Vieira)*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco. 1968.
- De Sales Brasil, Francisco, *O Rosário na eloquência de Vieira*. Salvador: Ed. Oficina do Rosário, 1949.
- De Souza Araújo, Jorge. *Profecias morenas: discurso do eu e da pátria em Antônio Vieira*. Salvador: Ass. Legislativa do Estado da Bahia, 1999.
- De Varnhagen, Francisco Adolpho. *Historia geral do Brazil ante da sua separação e independencia de Portugal, pelo visconde de Porto Seguro*. Río de Janeiro: E & H. Laemmert, s. f.
- Delumeau, Jean. *Historia do medo no Occidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- Domínguez, Camilo y Augusto Gómez. *Nación y etnias: conflictos territoriales en la Amazonía colombiana, 1750-1933*. Bogotá: Disloque Editores, 1994.
- Esteve Fabregat, Claudio. *La Corona española y el indio americano*. Valencia: Asociación Francisco López Gomarra, 1989.
- Fernandes, Florestan. "Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis". *Historia geral da civilização brasileira*. Vol. 1: *A época colonial*. Dir. Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- Ferreira Reis, Arthur Cezar. *A conquista espiritual da Amazonia*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1942.
- Ferreira Reis, Arthur Cezar. *Historia do Amazonas*. 1ª ed. 1931. Belo Horizonte:

- Itatiaia; Manaus: Superintendência Cultural do Amazonas, 1989.
- Franco, José Eduardo y Bruno Cardoso Reis. *Vieira na literatura anti-jesuítica (séculos XVIII-XI)*. Lisboa: Roma Editora, 1997.
- Gonzaga Cabral, Luis, S. J. *Les Sermons de Vieira: Études du style*. París: Ediciones Hispano Americanas, 1959.
- Gonzaga Cabral, Luis, S. J. *Vieira-Pregador: Estudo filosófico da eloquencia sagrada segundo a vida e as obras do grande orador português*. Braga: Livraria Cruz, 1936.
- Gotaas, Mary C. *Bossuet and Vieira: A Study in National, Epochal and Individual Style*. Washington: The Catholic University of America Press, 1955.
- Graham, Thomas Richard. *The Jesuit Antônio Vieira und his Plan for the Economic Rehabilitation of Seventeenth Century Portugal*. São Paulo: Divisão de Arquivo de Estado, 1978.
- Guillaumin, Colette. *L'idéologie raciste: Genese et langage actuel*. La Haya: Mouton, 1972.
- Hemming, John. *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*. Londres: Macmillan, 1978.
- Herrero Salgado, Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Vol. 2. *Predicadores dominicos y franciscanos*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.
- Honorato, Antônio. *O Chrysóstomo Portugues ou o Padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus n'um Ensaio de Eloquência compilado dos seus Sermões segundo os Princípios da Oratória Sagrada. Coletânea Comentada*. Lisboa: Mattos Moreira, 1878-1881.
- Hoornaert, E. et al. "História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo". *História geral da igreja na América Latina*. Vol. 2/1. São Paulo e Petrópolis: Paulinas/ Vozes, 1983.
- Izaguire, Bernardino. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú: relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*. Lima: Talleres tipográficos de la penitenciaría, 1922.
- Koster, Henry. *Travels of Brazil*. Illinois: Southern Illinois University Press, 1966.
- La Sagrada Biblia*. México: La prensa Católica, 1973.
- Leite, Serafim. *História da Companhia da Jesús no Brasil: 1540-1760*, Vol. 2. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.
- Leite, Serafim. *Breve historia da Companhia de Jesús no Brasil: 1540-1760*. Braga: Livraria A.I., 1993.

- Llanos Vargas, Héctor y Roberto Pineda Camacho. *Etnohistoria del Gran Caquetá: siglos XVI-XIX*. Bogotá: Banco de la República/ Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 1982.
- Lockhart, James y Stuart B. Schwartz. *América Latina en la edad moderna: una historia de la América Española y el Brasil coloniales*. Madrid: Akal, 1992.
- [320] Magno, Vilela. *Uma questão de igualdade: Antônio Vieira e a escravidão negra na Bahia do século XVI*. Río de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- Marchant, Alexander. *Do escambo a escravidão: as relações económicas de portugueses e índias na colonização do Brasil: 1500-1580*. Traducción de Carlos Lacerda. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1943.
- Martínez Fernández, Luis. *Los caminos de la teología: historia del método teológico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- Martins, Wilson. *Historia da Inteligencia Brasileira*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1992.
- Massimi, Marina. *História da Psicologia Brasileira*. São Paulo: Edição Pedagógica Universitária, 1990.
- Massimi, Marina. "A psicología dos Jesuítas: uma contribuição à história das idéas psicológicas". *Psicología: Reflexão e Crítica* 14.3 (2001): 625-633.
- Massimi, Marina. "Representações acerca dos índios brasileiros em documentos jesuítas do século XVI". *Memorandum* 5 (2003).
- Morales Padrón, Francisco. *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.
- O'Connor, John B. "San Isidoro de Sevilla". *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 1 (Nueva York: ACI-PRENSA, 1999).
- Ots Capdequi, José María. *El Estado español en las Indias*. México: El Colegio de México, 1941.
- Palacín, Luis, S. J. *Vieira e a visão trágica do barroco: quatro estudos sobre a consciência possível*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.
- Palacín, Luis, S. J. *Vieira: entre o reino imperfeito e o reino consumado*. São Paulo: Loyola, 1998.
- Perdigão Malheiros, Agostinho Marques. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. Río de Janeiro: Tipografia Nacional, 1867.
- Pereña, Luciano. *Carta magna de los indios*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1996.
- Pérez Triviño, José Luis. "Dios y soberano en la teología y en la teoría jurídica". *Revista Internacional de Filosofía Medieval* 7 (2000).
- Pineda Camacho, Roberto. *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Bogo-

- ta: Canal Ramírez-Antares/ Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 1985.
- Pinto de Castro, Aníbal. *Antônio Vieira: uma síntese do Barroco Luso-brasileiro*. Lisboa: Clube do colecionador dos Correios, 1997.
- Porto Aguiar, Margarita *et al.* *A Universidade de Coimbra / nota histórica*. Coimbra: Serviço de Documentação e Publicações, Universidade de Coimbra, 2002.
- Prado, Caio Jr. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- Prat, André F. *Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo norte do Brasil séculos XVI e XVIII*. Recife: s.n., 1941.
- Prezia, Benedito. *Outros 500: os 500 anos de encobrimento*. Recuperado de: <http://www.cimi.org.br/500anos.htm>.
- Rabade Romeo, Sergio. *Francisco Suárez (1548-1617)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
- Ribeiro, Berta Gleizer. *O índio na história do Brasil*. 7ª ed. São Paulo: Global, 1993.
- Robert de Moraes, Antonio Carlos. "Bases da formação territorial do Brasil". *Geografares* 2 (Vitória, jun. 2001).
- Salvador Lembo, Claudio. "¿Qué es la Universidad?". *Revista Directo Mackenzie* 1.2. Recuperado de: <http://www.mackenzie.com.br/editoramackenzie/revistas/direito/n2a1/launiversid.pdf>
- Sampaio, Albino F. *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*. Lisboa: Bertrand, 1932.
- Saraiva, Antonio J. *O Discurso engenhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- Saranyana, Joseph Ignasi, dir. *Teología en América Latina: desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 1999.
- Soto, Domingo de. *De la justicia y del derecho*. Madrid: Graffoffset, 1967.
- Suárez, Francisco. *Diputaciones metafísicas*, Vol. 1. Madrid: Gredos, 1964.
- Tardieu, Jean Pierre. "Du bon usage de la monstruosité: la vision de l'Afrique chez Alonso de Sandoval, 1627". *Bulletin Hispanique* 86 (1984): 1-2.
- Tisnes Jiménez, Roberto María. "La teología española en el siglo XVI". *Franciscanum* 33.95 (Bogotá, may.-ago. 1990): 147-185.
- Ungaretti Pinheiro, Joely Aparecida. "Conflitos entre colonos e jesuitas na América Portuguesa". *Anais do V Congresso Brasileiro de História Econômica e 6ª Conferência Internacional de História de Empresas*. São Paulo: Departamento de Política e História Econômica/ UNICAMP. 2003.
- Van den Besselaar, José. *Antônio Vieira: o homem, a obra, as ideais*. Lisboa: Ministério da Educação e Cultura, 1981.

- Vieira Mendes, Margarida. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989.
- Vila Villar, Enriqueta. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1977.
- Wermers, Manuel María, P. carmelita. “O estabelecimento das Missões Carmelitas no Rio Negro e nos Solimões (1695-1711)”. 5º *Coloquio Internacional Luso-Brasileiro*, 1963.
- [322] Wermers, Manuel María, P. *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. Buenos Aires: Peuser, 1944.
- Zavala, Silvio Arturo. *Por la senda hispana de la libertad*. México: MAPFRE/ FCE, 1993.