

Sobre los orígenes de la cultura y la literatura brasileñas: la hegemonía del español en el teatro brasileño del siglo XVI

NICOLÁS EXTREMERA TAPIA
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN

Las relaciones culturales entre Brasil y España vienen siendo bastante intensas desde comienzos del siglo XX. Las obras en lengua española y las traducciones a esta lengua de autores extranjeros han sido fuente y vía primordial de información de una élite cultural brasileña que comprende en general y con poco esfuerzo el español, pero que tiene mayores dificultades con cualquier otra lengua de cultura.

Diversas generaciones de filólogos brasileños formados en la escuela española desde Don Marcelino Menéndez y Pelayo han acompañado a una sucesión de poetas y literatos que escribieron en español, sobre España, o ambas cosas a la vez. En nuestros días, desde Drummond hasta Ariano Suassuna, encontramos una pléyade donde destacan, por su calidad y atención a la cultura española, Vinícius de Moraes, Cabral de Melo Neto y Murilo Mendes. La cultura española penetra también indirectamente en el país por las ediciones argentinas de obras españolas.

Esa relación que con mayor o menor intensidad nunca ha dejado de producirse está especialmente presente en los más íntimos orígenes del Brasil.

Nos interesa la segunda mitad del siglo XVI porque en este medio siglo aparece en Brasil una producción literaria que reúne todos los requisitos para ser considerada el surgimiento de la literatura más genuinamente brasileña; vendrá después un largo paréntesis hasta que en el último cuarto del siglo XIX encontremos una producción literaria que reúna condiciones similares: estar escrita en Brasil, sobre el Brasil y para el Brasil. En ese momento cumbre del surgimiento de la literatura brasileña no sólo están presentes la lengua y la cultura portuguesas como tanto y tan frecuentemente se ha puesto de relieve; están presentes también y con mayor intensidad la lengua y la cultura españolas.

Para explicar este fenómeno que marca indefectiblemente el origen de la literatura brasileña, tomaré como puntos de referencia dos fechas: 1492, fecha del descubrimiento de América, y 1580, fecha de la unión peninsular bajo Felipe II, que tuvo como consecuencia la unión de las Américas. Entre estas fechas se producen el descubrimiento del Brasil (1500) y el comienzo de la colonización y evangelización de este país (1549).

1492 es una fecha clave para el imperio castellano y para el imperio español: es el año de la toma de Granada y de la conclusión de la Reconquista peninsular; es el año del Descubrimiento de América y el de la Gramática de Nebrija; en el ámbito internacional cristiano, y más particularmente en lo referente a América, en ese año se ciña la tiara un Papa español, un Papa Borgia: Alejandro VI, quien dos años más tarde,

en 1594, sancionó el Tratado de Tordesillas que repartía el mundo, y sobre todo América, entre españoles y portugueses.

Por el contrario, la otra fecha, 1580, es determinante para la unión peninsular y para la unión de las Américas. Tras la entronización de Felipe II como rey de Portugal, después de la batalla de Alcántara en 1580, se logra un proyecto desde antiguo firmemente perseguido.

En ese año de 1580, con la muerte de Camoens, único representante genial de la lengua portuguesa, se inicia también el declive del portugués. Para entonces, en la aristocracia de las lenguas, el español, el italiano, el inglés y el francés ocupaban, por ese orden, el ámbito jerárquico y la "última flor del Lazio", sufría sin duda un duro golpe que lo privaba de cualquier posibilidad de hegemonía en Europa y en América.

El Descubrimiento de América en 1492 tuvo consecuencias inmediatas en el reino de Castilla. Los amerindios suscitaron un enorme interés porque eran del todo desconocidos para la Biblia y por los clásicos. El abanico cultural era sin duda enorme pues tanto los sofisticados incas, aztecas o mayas como las subculturas del istmo o de las Antillas, compartían, en mayor o menor medida, con el resto de los pueblos conocidos el conocimiento y la práctica de la agricultura y/o la ganadería.

El impacto que el conocimiento de esa nueva humanidad produjo tuvo repercusiones en todos los ámbitos. Respecto a la "verdadera naturaleza de los indios" dice Hanke:

"Ninguna otra controversia embrolló tanto a los españoles durante el siglo XVI o ilustra tan bien el clima de opinión" (Hanke, 1967:32).

El propio Hanke indica con total precisión el punto de partida de este interés por el pueblo amerindio:

Un domingo antes de Navidad de 1511, un fraile dominico, llamado Antonio de Montesinos predicó un sermón revolucionario en una rústica iglesia de la isla Española. Comentando el texto bíblico "Soy una voz que clama en el desierto". Montesinos pronunció la primera importante y deliberada protesta pública contra el trato que daban a los indios sus compatriotas españoles. Este primer grito en nombre de la libertad humana en el Nuevo Mundo constituyó un viraje decisivo en la historia de América y, según expresión de Pedro Henríquez Ureña (*Literary Currents in Hispanic America*, pag. 15), uno de los mayores acontecimientos de la historia espiritual de la Humanidad. (Hanke, 1967: 39)

La prédica de Montesinos tuvo inmediatas repercusiones en una sociedad alertada por este asunto que repercutía en sus más profundos cimientos. En el ámbito político la respuesta también fue inmediata y un Consejo procedió a elaborar el primer código de legislación india, conocido como las Leyes de Burgos, que fueron promulgadas el 27 de diciembre de 1512.

Estas leyes concernían a las cuestiones políticas básicas originadas como consecuencia del descubrimiento de América y abarcaban un extenso rango de asuntos, desde la dieta de los indios a los sagrados sacramentos y regulaban las relaciones entre las naciones, más de un siglo antes de que Grocio publicara su estudio *Sobre la libertad de los mares* (Hanke, 1967:53).

Dos años más tarde, en 1514, se produjo la "Conversión" de Las Casas y pronto, al año siguiente, entró en actividad entrevistándose con el muy enfermo rey Fernando.

A finales de 1534, fray Bartolomé y otros tres dominicos emprendieron un viaje al Perú para trabajar en defensa de los indios y fortalecer también las actividades de su orden. Una serie de dificultades impidió a Las Casas llegar a su destino. En lugar de ello, estuvo en Panamá, Nicaragua y México (1536). De allí pasó a Guatemala, en donde residió poco menos de dos años. En ese lugar escribió otra de sus obras más importantes, la intitulada *De unico vocationis modo*, conocida en español como *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. En ese largo tratado la tesis central era que la única forma de promover la conversión de cualquier ser humano no era otra que la vía de la persuasión y jamás valiéndose de las armas o de cualquier otra manera de violencia. Proceder así sería actuación “temeraria, injusta, inicua y tiránica”.

Residiendo en Valladolid, estuvo en contacto con el emperador Carlos V (el rey español Carlos I), al que había conocido veinte años antes. Éste, prestando oídos a las demandas de Las Casas, convocó a las que se conocen como *Juntas de Valladolid* en las que fray Bartolomé, según se dice, presentó su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias y los dieciséis remedios para la reformación de las Indias*.

Consecuencia de lo que allí se discutió, fue la promulgación el 20 de noviembre de 1542 de las que fueron conocidas como *Leyes Nuevas*. En ellas se prohibía la esclavitud de los indios, se ordenaba además que todos quedaran libres de los encomenderos y fueran puestos bajo la protección directa de la Corona. Se disponía además que, en lo concerniente a la penetración en tierras hasta entonces no exploradas, debían de participar siempre dos religiosos para controlar que los contactos con los indios se llevaran a cabo de forma pacífica dando lugar al diálogo que propiciara su conversión.

En el ámbito universitario la polémica tuvo hondas repercusiones especialmente en el ámbito de la teología. En Valladolid residía la Cancillería Real, a la que llegaban los problemas del Nuevo Mundo y allí ejercía Francisco de Vitoria su brillante profesorado. Su precursor en los estudios y en las disputas americanistas había sido Matías de Paz. Valladolid metió de lleno a Francisco de Vitoria en los problemas de América.

En 1526 es destinado a Salamanca y gana la principal cátedra de Teología de su Universidad, a cuyo dominio no escapaba ningún saber en el siglo XVI. Poco después, se veía acompañado por el humanista flamenco Nicolás Clenardo quien ocupó desde 1531 la cátedra de griego. Otro compañero era Martín de Azpilcueta Navarro, el conocido “Doctor Navarro”, que representa en el mundo de los cánones lo que Vitoria en el campo de la teología; Martín de Azpilcueta inició su enseñanza en Salamanca dos años más tarde que Francisco de Vitoria y ambos compartieron la docencia y los problemas universitarios hasta 1538, en que fue trasladado a Coímbra a petición del Emperador.

Vitoria es justamente llamado el padre de la Escuela Salmantina y especialmente del Nuevo Escolasticismo. Su estilo, sencillo y no retórico, se considera más notable por lograr tal simplicidad en la era dorada del Humanismo.

Entre sus discípulos tuvo Francisco de Vitoria en esos años a Martín de Ledesma, profesor en el Estudio General de San Esteban de Salamanca y en la universidad portuguesa de Coímbra; Jerónimo de Loáisía primer arzobispo de Lima; Vicente de Valverde, primer obispo del Cuzco, y con ello también primer obispo del Perú; Bartolomé Carranza, prestigioso obispo de Toledo y célebre además por el injusto y

larguísimo proceso inquisitorial; Melchor Cano, Bartolomé Medina y Domingo de Soto.

La influencia que Francisco de Vitoria ejerció directamente sobre la Universidad de Salamanca e indirectamente sobre las universidades de Alcalá, Coímbra, Évora, Sevilla, Valladolid, entre otras, constituye un capítulo interesante en la historia de la Teología. En Portugal tuvo honda repercusión e ilustres representantes. Además de los ya citados Martín de Ledesma y Martín de Azpilcueta, el conocido "Doctor Navarro"; destaca Luis de Molina, también español y perteneciente a la Compañía de Jesús, que impartía su docencia en Évora, siendo buena parte de sus enseñanzas la exposición de las materias que después reajustó y ampliamente divulgó en *De iustitia et iure*.

2. LA POLÍTICA INDIGENISTA EN LA AMÉRICA PORTUGUESA

Hemos visto cómo España tenía ya una larga experiencia colonizadora en América cuando en 1549 los portugueses decidieron organizar social y administrativamente el Brasil.

La presencia portuguesa en América, muy lejos de compararse con la española, se reducía a pequeños núcleos dispersos por la costa, relacionados con indios salvajes, pero lo verdaderamente peculiar es que el grado de barbarie de esos indios los situaba más allá del polo extremo de barbarie de las Antillas españolas.

Estos indígenas brasileños quedaban un poco marginados en lo que la teología y el derecho salmantinos venían estableciendo para la generalidad del indio americano. Esa generalidad tenía en sus extremos indios muy belicosos como aquellos a los que tuvo que enfrentarse Las Casas o muy incultos como los que provocaron el estallido de Montesinos en 1511.

Los *brasis* estaban un paso más allá de esos extremos llevándolos todos más allá. La antropofagia casi generalizada, que en la América española constituía una excepción, en la América portuguesa era la regla y eso contribuyó de modo decisivo para la caracterización primitiva de sus habitantes.

Por eso la política indigenista en la América Portuguesa, durante las primeras décadas del siglo XVI, aparece bajo aspectos completamente diferentes de la practicada en la América Española. Problemas que allí fueron suscitados desde el principio, por causa de la conquista y de la ocupación de las Antillas y que tuvieron como consecuencia una intervención de la legislación española, no surgieron inicialmente en Brasil. Además de eso, Portugal tenía una mentalidad esclavista inexistente en España. Mientras el reino de Portugal tuvo desde 1249 sus límites establecidos, España sólo los estableció en 1492, en el mismo año del descubrimiento de América y de la reconquista de Granada por los Reyes Católicos. Los portugueses, después de la toma de Faro en 1249, habían iniciado su política comercial africana y una política de expansión africana y ultramarina con un comercio general de esclavos, aceptado hasta el punto de que Lisboa se tornó más negra que blanca. Incluso Camoens que era pobre tenía un esclavo para pedir limosna.

2.1. La colonización portuguesa

El caso de la colonización portuguesa de Brasil es un hecho singular en América y se debe a la naturaleza de los habitantes de esa región. Brasil, que no se ajustó jamás a Alcáçovas, se fue ajustando progresiva y muy lentamente a sus fronteras actuales que exceden en mucho a lo tratado en Tordesillas (1594) y en Madrid (1750¹), pero siempre el ajuste se hizo sobre terrenos poblados por tribus de indios *brasis*, de modo que esas fronteras coinciden con el nivel cultural que caracterizaba a esa población preexistente.

Primero fueron pequeñas poblaciones costeras de blancos que se relacionaban con tribus seminómadas que se movían en ámbitos próximos, vendrían luego los aldeamientos en la parte meridional, las penetraciones de las banderas, etc.; por causa del ínfimo nivel cultural de sus naturales, los portugueses tuvieron abandonado completamente el Brasil desde 1500 hasta 1549, año en que envían por primera vez una estructura administrativa y de gobierno. Frente a un comercio con la India opulento, los habitantes de Brasil no podían proporcionar ni el oro ni la plata ni la fuerza de trabajo de la América española, tampoco podían hacerse esclavos, ni aldearse, rebeldes en demasía y vulnerables a las epidemias.

Tampoco interesaron de verdad los indios al mundo intelectual. Con excepción de Montaigne que sólo los conoció de leídas y tal vez de oídas por su amigo y maestro Buchanan, y de Ronsard quien pensó cínicamente en retirarse a tan idílico ambiente², aunque luego se decidiera por París.

Lo más chocante es que tampoco interesaron a las órdenes religiosas que llevaban cincuenta años repartiéndose la América española.

Tuvieron que ser los jesuitas, la última de las órdenes en ser fundada (1540) y en llegar a América, los primeros en llegar a Brasil en 1549 con el primer gobernador. Venían con el propósito de evangelizar a unos naturales que para aceptar la nueva fe debían ser libres.

La singularidad de Brasil en su impronta cultural está pues alimentada por dos nutrientes: los indios *brasis*, salvajes, y los jesuitas, únicos blancos que se relacionaban sistemática y establemente con ellos para llevar a cabo su fin apostólico. Empresa ésta ("*o Brasil é nossa empresa*", escribió Nóbrega en su primera carta desde Brasil) que, en Brasil, requiere primero la culturalización en sentido etimológico: ponerlos a cultivar

¹ Guerra Guaranítica, conflicto que tuvo lugar en Paraguay entre 1754 y 1756, en el que los indios guaraníes, apoyados por los jesuitas, se resistieron al Tratado de Madrid firmado entre el rey español Fernando VI y José I de Portugal el 13 de enero de 1750, mediante el cual España recobraba la colonia del Sacramento a cambio de entregar a Portugal el control de los territorios comprendidos en la margen oriental del río Uruguay y las misiones jesuitas del Ybacuy. El Tratado era totalmente injusto, porque imponía el traslado de siete reducciones o pueblos de indios y la pérdida de sus territorios. Los misioneros de la Compañía de Jesús se negaron a aceptar los términos del Tratado. Los indios tuvieron que luchar contra un ejército de españoles y portugueses. La primera campaña se desarrolló en 1754, terminando en tablas. La segunda campaña comenzó en 1755 con la derrota de los indios y con la ocupación de las reducciones afectadas, en 1756. Cuatro años después (1760), el nuevo rey español Carlos III, después de estudiar el conflicto, decidió anular definitivamente el Tratado, declarando a los jesuitas inocentes.

² Ronsard, *Le second livre des poèmes*, n°3. *Discours contre Fortune*: "Docte Villegaignon, tu fais une grand'faute / De vouloir rendre fine une gent si peu caute, / Comme ton Amerique, où le peuple incognu / Erre innocentement tout farouche et tout nu, / D'habit tout aussi nu qu'il est nu de malice, / [...] Ils vivent maintenant en leur âge doré. / Or, pour avoir rendu leur âge d'or ferré / En les faisant trop fins, quand ils auront l'usage / De cognoistre le mal, ils viendront au rivage / Où tout camp est assis, et en te maudissant / Iront avec le feu ta faute punissant. / [...] / Vivez, heureuse gent, sans peine et sans souci, / Vivez joyeusement, je voudrois vivre ainsi".

la tierra y hacer aldeamientos (antes que cristianos hay que hacerlos hombres, decían Nóbrega y Anchieta). El hecho de coincidir la primera misión jesuítica con el primer Gobierno General hizo que su jefe, el padre Nóbrega se revelase, en la formación del Brasil, no sólo como un gran apóstol en la catequesis, sino también como un gran estadista, tanto en el aspecto temporal como en el político.

3. LOS JESUITAS

3.1. La Orden

La Compañía de Jesús surgió como resultado de las conversaciones que desde 1534 venían manteniendo S. Ignacio de Loyola y siete compañeros, todos estudiantes de la Universidad de París. Concebida como una organización militar que quería situarse en la vanguardia de la Iglesia, su primer propósito fue viajar a Tierra Santa para convertir a los musulmanes. Ante la imposibilidad de llevar a cabo tal proyecto, el grupo continuó con sus reuniones y finalmente se trasladó a Roma, donde, en 1539, suscribió la *Formula vivendi*, la cual, ligeramente alterada, se incorporó a la bula papal *Regimini militantis ecclesiae*. Firmada por Pablo III, fue la aprobación oficial de la Compañía de Jesús, el 27 de septiembre de 1540.

La nueva Orden se distinguía de las anteriores por un cuarto voto de obediencia directa al Papa, "en lo relativo a las misiones", por parte de todos sus militantes. Tal voto estaba destinado a asegurar la movilidad de la Orden, en oposición directa a las otras, cuyas constituciones visaban asegurar su fijación. En lo restante, la nueva Orden no se distinguía sustancialmente de las anteriores y estaba destinada, como ellas, al amparo de las almas, esto es, a la predicación y a la administración de sacramentos.

Otra característica propia de la nueva Orden fue que todos sus fundadores poseían un título universitario. Exigió desde el principio una alta formación a sus integrantes. Tal carácter intelectual y tal disposición de estar siempre dispuestos para partir, unidos a una estructura militar (la Orden se llama Compañía) determinaron que sus *Ejercicios* (término también militar) espirituales estuviesen dirigidos primero a ganar los corazones de sus militantes, para obtener disciplina y obediencia ciegas. Tal hecho permitiría que sus integrantes tuviesen una enorme libertad de acción, una vez superadas las pruebas de ingreso en la Orden. No debe sorprender, por tanto, que una organización que imponía "obediencia ciega" fuese simultáneamente la más flexible de todas. La frase "a no ser que se piense que otro modo sea más eficaz", con la que el fundador concluía casi invariablemente su proficua correspondencia, daba a sus integrantes, por un lado, la doctrina fundamental de la ayuda de las almas, y, por otro, plena libertad para ejercer su apostolado del modo más adecuado a su conciencia. Si hay una característica que distinga a los jesuitas de las otras Órdenes a lo largo de su historia es precisamente ese pragmatismo basado en la Fe.

Los citados fundamentos de intelectualidad y pragmatismo indujeron a S. Ignacio a buscar futuros predicadores que gozasen de formación intelectual suficiente para permitirles leer los tratados de la retórica clásica de autores latinos paganos y, de modo especial, para estudiar la obra de su muy admirado Cicerón.

El año de 1548 marcó un punto de inflexión en la historia de la Orden, que, como hemos visto, había sido concebida como una Orden itinerante, para poder predicar el

Evangelio a imitación de San Pablo. Un grupo de notables de Messina y de Palermo, seducidos por el saber y la honestidad de los jesuitas, pidió insistentemente a S. Ignacio que diese licencia para que sus prosélitos colaborasen en la instrucción de sus hijos. La consecuencia fue la apertura en Messina, en 1548, de la primera escuela jesuítica y la redefinición de la Orden como una institución estable, constituyéndose la enseñanza como el primer ministerio de la Compañía. Por obra de su pragmatismo, el mismo S. Ignacio que había suprimido de la *Fórmula*, para asegurar la movilidad de la Orden, la obligación de cantar en el Coro las Horas del Oficio, se volvía ahora el principal promotor de las escuelas que después se tornarían colegios y universidades. Tales instituciones de enseñanza adoptaron como base de la instrucción los denominados *studia humanitatis* -obras poéticas, teatro, oratoria, etc.-, usando como base los modelos proporcionados por Cicerón y Quintiliano y los programas de retórica codificados por los humanistas italianos y españoles del siglo XV.

Lo que procuraban tales programas de enseñanza relativamente laicos no era tanto insistir en la formación religiosa como desarrollar en los estudiantes un carácter recto, basado en el ideal ciceroniano del bien común, para así poder integrarse en la sociedad en una posición de liderazgo, practicando el servicio público como una virtud de sacrificio. La "formación de los selectos", la promoción social de los estudiantes particularmente bien dotados, independientemente de su clase social, permeabilizaba las rígidas estratificaciones y aseguraba su transitividad desde las clases más humildes hasta donde su capacidad pudiese alcanzar, para ocupar tareas importantes en la organización social.

Tanto S. Ignacio como sus compañeros aprendieron en la Universidad de París el llamado *modus parisiensis*, y lo aplicaron con tal éxito que las escuelas y colegios fundados por los jesuitas se extendieron rápidamente por todos los niveles de la enseñanza. Ese método, que todavía hoy caracteriza la enseñanza jesuítica, presentaba dos novedades que permitían a los estudiantes realizar rápidos progresos: su distribución por niveles, con progresión de uno para otro, y la participación activa de los alumnos.

Nos interesa particularmente la aplicación de este último principio al teatro. Las obras teatrales representadas por estudiantes, acompañadas de música y danza, pasaron a ser decisivas en la formación del caballero perfecto y desempeñaron un importante papel publicitario. La entrada en las representaciones era siempre gratuita y podían asistir a ellas personas de cualquier clase social, lo cual proyectaba la actividad de los jesuitas fuera de las escuelas y les permitía ocupar un espacio cultural hasta entonces inexistente en la vida civil.

La dramaturgia jesuítica, sin embargo, tenía sus limitaciones: su objetivo era siempre didáctico y las representaciones eran hechas siempre por actores no profesionales. Incluso así, las grandes figuras de la dramaturgia europea -Lope de Vega, Calderón de la Barca, Corneille, Moliere, etc.- tuvieron su formación teatral en colegios jesuíticos.

Los jesuitas no sólo representaban comedias antiguas (Plauto, Terencio, etc.) y contemporáneas (Gnaphaeus, etc.), creaban también sus propias obras teatrales y justificaban esa labor equiparando su impacto espiritual al de una homilía. Por eso, algunos de ellos pasaron su vida escribiendo comedias, como el padre español Pedro

Acevedo que, entre 1550 y 1572, produjo más de una por año. Pero fue a partir de 1560 cuando tal actividad alcanzó su mayor entusiasmo, no siendo raro que asistieran a las representaciones importantes personajes de las cortes europeas

Paulatinamente, los jesuitas comenzaron a introducir en las representaciones programas de música que comenzó a ser enseñada como parte del programa teatral. Con la expansión de los colegios jesuíticos, la música pasó a formar parte de sus *curricula*, especialmente para las artes dramáticas. Las obras teatrales eran construidas como un catecismo dinámico de la doctrina cristiana. Posteriormente, tal tipo de teatro evolucionó hacia otro género no menos importante: la ópera jesuítica.

3.2. Los jesuitas y Portugal

La expansión misionera de los jesuitas en el siglo XVI estuvo vinculada a la expansión política y comercial de los portugueses. A instancias del Dr. Diogo de Gouveia, o Velho (antiguo rector de la Universidad de París y Principal del Colegio de Santa Bárbara, al que pertenecieron los fundadores de la Compañía de Jesús), D. João III, a quien S. Ignacio de Loyola llamaba "padre y protector de la Compañía de Jesús", pidió al Papa Pablo III que esos nuevos apóstoles fuesen destinados a la propagación de la Fe en sus dominios ultramarinos de Asia, África y América. Destinados a las Indias Orientales, llegaron a Portugal dos de los fundadores de la Compañía de Jesús, Simão Rodrigues, el único portugués del grupo, y Francisco Xavier.

En marzo de 1540, partieron de Roma para las misiones portuguesas, el padre Simão Rodrigues, por mar (el día 5) con un compañero, Paulo de Camerino; y el padre Francisco Xavier, por tierra (el día 15) en compañía del embajador de Portugal, D. Pedro de Mascarenhas. Aprobada la Compañía de Jesús por la Bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, el 27 de septiembre de 1540, el padre Francisco Xavier con dos compañeros embarcaron, en Lisboa el 7 de abril de 1541, para las misiones portuguesas del Oriente (para la India), siendo nombrado Provincial de la India en 1549. Simão Rodrigues, por voluntad del rey y de la Santa Sede, así como del P. General, permaneció en Portugal para organizar la Compañía y preparar futuros misioneros. En 1541 fundó la Casa de Santo Antão de Lisboa, en 1542 el Colégio de Coimbra, y en 1546 fue nombrado Provincial, por lo que Portugal se constituyó en la primera Provincia de la Compañía de Jesús.

De la importancia de Portugal, en los comienzos de la expansión de los jesuitas, da cuenta el hecho de haber sido el primer país al que S. Ignacio concedió estatuto de Provincia, con Simão Rodrigues como primer Provincial de la Compañía. Durante el mandato de Simão Rodrigues, la Compañía se extendió rápidamente por Portugal, desde 1541 con la encomienda del monasterio de Santo Antão-o-Velho, el Colégio de Coimbra, el de Jesús, el monasterio de S. Fins, la Casa de Évora, etc. Durante su mandato partieron de Portugal, los primeros jesuitas hacia España para fundar los Colegios de Valencia, Gandía, Alcalá y Valladolid, hacia el Oriente y también hacia Brasil.

La primera misión de la Compañía de Jesús en América llegó a Bahía de Todos los Santos el 29 de marzo de 1549. Llegó con la armada de Tomé de Sousa, primer Gobernador General de Brasil. Manuel da Nóbrega era su Superior y llevaba consigo a los padres Juan Azpilcueta-Navarro, Leonardo Nunes, Antônio Pires y al hermano

Diogo Jacome. Después de cincuenta y seis días, el 29 de marzo de 1549, arribaron a Bahía.

Nóbrega y sus compañeros llegaron a Brasil más de medio siglo después del descubrimiento; para entonces, en la América española, los franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas, mercedarios y jerónimos se habían establecido y desarrollaban sus tareas de evangelización, pero los jesuitas, como orden, fueron los primeros en llegar al Brasil. Y eso porque la Orden, desde sus orígenes, se sentía incumbida en ejercer su oficio en los lugares de mayor dificultad y de menor interés para las otras órdenes. Tal hecho explica, en gran medida, que, aunque en Brasil se estableciesen, posteriormente, también carmelitas (1580), benedictinos (1581) franciscanos (1585), capuchinos franceses (1612 y 1624), mercedarios (1640), oratorianos (1662), agustinos (1693), la importancia de estas órdenes en el país haya sido tan sensiblemente inferior.

Los monarcas de Portugal primero y de España después encontraron en la Compañía un aliado indispensable y permitieron el acceso a América no sólo a los padres y hermanos españoles y portugueses, sino a gran número de coadjutores de muchas y diversas nacionalidades. La formación de los indígenas en los oficios y en las artes fue practicada por estos coadjutores bajo la dirección de los padres, debiéndose grandemente a ellos el proceso de integración social que está en la base de la conciencia nacional y de la independencia. Fue enorme la contribución de la Compañía en los campos del urbanismo, de los oficios, de los modelos de sociedad, de las artes, que eran presentados como un permanente ejercicio de superación y participación, en el plano material, y de persuasión por el mensaje evangélico, en el plano espiritual.

Es evidente que en esta labor titánica la formación de los selectos, anteriormente referida, tuvo una importancia fundamental. El método pedagógico de los jesuitas, trasplantado a tierras americanas se anticipó en siglos al método pedagógico lancasteriano, que tanta fortuna tuvo en Brasil en los primeros años de la Independencia, y contribuyó definitivamente tanto para acabar con la supuesta "barbarie" americana como para la formación de una conciencia criolla.

Persuasión y participación son, pues, los fundamentos de la construcción de un universo cristiano, pero el objetivo era potenciar las cualidades personales, con un fuerte control de los comportamientos y con la fortificación de las vocaciones. Esta acción de la Compañía tuvo dos fases. Al principio, se crearon repúblicas de indios cerca del *habitat* de los europeos, pero en una segunda fase, el pragmatismo jesuítico decidió integrar a los indígenas en la sociedad urbana y, simultáneamente, al contrario de eso, en las zonas rurales, aislarlos de los europeos.

Tal política atendía a dos formas diversas de participación. La primera procuraba la creciente participación de los indios en la vida urbana, potenciando a quienes se destacaban por sus cualidades y asegurando la posibilidad de un tránsito desde las capas más bajas de la sociedad hasta las más altas, garantizando una sociedad conducida por auténticos líderes formados en la idea ciceroniana del bien común. La segunda política iba en una dirección totalmente opuesta. En el caso de las comunidades rurales, casi siempre fundadas por los propios jesuitas, lo que se procuraba era que los indígenas viviesen con independencia de los colonos europeos, considerados, sin excepción, nocivos para los intereses de la comunidad. Esa estrategia

perseguía la homogeneidad y se fundamentaba en una sociología dirigida a establecer sociedades teocráticas, conectadas entre sí como una red que fuese configurando un universo cristiano bajo la autoridad de los jesuitas y del Papa de Roma. Tales comunidades querían ser, en la medida de lo posible, autónomas, sin que eso impidiese la circulación entre ellas de personas y mercancías por caminos casi siempre trazados por la Compañía y realizados por indígenas formados por los coadjutores. Aquí los jesuitas tuvieron oportunidad de poner en práctica sus propias concepciones sociológicas y urbanísticas, siguiendo un modelo universal que se adaptaba a las particularidades de cada etnia o de cada región. Muchas ciudades de Brasil y de la América española mantienen todavía hoy esa configuración original dada por la Compañía.

3.3. Nóbrega y la realidad del indio

Los jesuitas, y menos Nóbrega, no se engañaron nunca respecto a la adversa condición de los naturales *brasis*. Ciertamente Nóbrega llegó impregnado del espíritu salmantino y coimbrano³. De hecho mantuvo relación epistolar con su maestro Martín de Azpilcueta Navarro, uno de los discípulos de Vitoria, mencionado anteriormente; tío de Juan, su compañero en la expedición a Brasil.

Los primeros pasos de Nóbrega, asentados siempre en asegurar la libertad del indio, estaban demasiado impregnados de cierto idealismo salmantino que se resistía a la práctica cotidiana con la *gens brasilica*. Por eso Alcir Pécora, con quien concordamos, distingue dos épocas en la estrategia apostólica de Nóbrega:

Historicamente, o primeiro movimento proposto pelas cartas de Nóbrega esboça um método de conversão assentado basicamente numa via que chama amorosa". [...] Porém, -continúa Pécora- sobretudo a partir das chamadas "guerras dos índios", no governo de Duarte da Costa (1553-57), (...) a posição de Nóbrega a respeito dos negócios indígenas distancia-se daquelas mais avançadas defendidas pelos teólogos da Segunda Escolástica. A tendência se acentua com a ação militar sistemática do novo governador Mem de Sá, que aplica aos indígenas severas punições por práticas condenadas pela religião, e, ao mesmo tempo, oferece proteção militar para a ação missionária dos jesuítas. A partir deste ponto sem retorno, a *narratio* das cartas de Nóbrega organiza seus relatos de modo a postular, como condição do êxito da missão no Novo Mundo, a sujeição política do indígena, em oposição à idéia predominante anterior de convertê-lo apenas pela pregação dos argumentos de fé. (Pécora, 1999: 57 y ss)

3.4. Nóbrega y la libertad del indio

Este cambio de actitud de Nóbrega no afecta en absoluto a los principios básicos de su compromiso con la libertad del indio, para ilustrar este hecho citaré largamente a Alexander Marchant quien nos narra la ocasión en que más decisivamente se puso a prueba el compromiso de Nóbrega con la libertad del indio:

As relações entre os brancos e os índios mudaram radicalmente quando, em 1562 e 1563, irromperam na Bahia duas grandes epidemias de varíola. Em ambas as epidemias os portugueses parecem ter sido imunes a essa moléstia, pois não se mencionam mortes entre eles. [...] A epidemia de 1562, durando cerca de três meses, matou, de acordo com alguns, 30.000 negros e

³ En esa época, impartía docencia en Coímbra Fr. Martinho de Ledesma, español también, de la Orden de Sto. Domingo.

índios. [...] Da segunda, pode-se dizer que matou de um quarto a três quintos dos sobreviventes da epidemia de 1562. [...]

A fome que se seguiu às epidemias contribuiu, de modo muito curioso, para a incessante escravização dos indígenas. Parece que alguns índios convenceram-se de que os portugueses tinham mantimentos e vieram em torno das casas e fazendas para procurar comida, tão miseráveis que muitos não tiveram coragem de mandá-los embora. Mas os colonos queriam escravos para substituir os mortos, e depois até os índios se ofereciam como escravos em troca de um prato de farinha. Quando alguns recusaram a escravizá-los, eles voltaram com ferros nos braços e pernas, esperando eu assim os colonos os tomassem como escravos. Além dessa submissão voluntária, muitos eram capturados por outros índios, que os vendiam aos colonos. Os portugueses, a despeito da proibição do governador quanto à compra de escravos nessas condições, não só os adquiriram desse. (Marchant, 1980: 103-104)

Como consecuencia de estos hechos, en 1566, se constituyó en Bahía, por determinación real, una junta encargada de estudiar la cuestión de la libertad de los indios, cada vez más amenazada por los intereses de los colonos.

Partiendo de una interpretación jurídico-moral del problema de la esclavitud, Nóbrega llegó a las siguientes conclusiones: todos los indios que, desde 1560, se hubiesen vendido a sí mismos o hubiesen sido negociados por sus parientes en Bahía o en Espírito Santo, no podrían ser considerados esclavos legales. Debería, de hecho, suponerse que todos esos indígenas fueron adquiridos de manera ilegal por los blancos.

Esta postura de Nóbrega será para Wilson Martins, “o primeiro documento original do Direito brasileiro” (Martins, 1976:49).

4. LOS COLONOS Y EL GOBIERNO COLONIAL PORTUGUÉS

Las órdenes que el primer gobernador Tomé de Sousa llevaba, cuando en 1549 desembarcó en Brasil con el propósito de iniciar su colonización, lo forzaban a conciliar el rechazo a la esclavitud con el mandato de lograr que la nueva tierra produjera. Para lo primero iba acompañado del primer jesuita del Brasil, el padre Nóbrega, cuya misión reforzaba la disposición antiesclavista. Lo segundo era un enorme problema, pues los naturales, casi únicos habitantes de la tierra brasileña durante largos años, no eran dóciles y sobre todo no estaban acostumbrados a fijarse en un lugar y trabajar la tierra: eran, en el prístino sentido etimológico, incultos y era por tanto muy difícil relacionarse establemente con ellos ni siquiera de modo estrictamente comercial. Las escasas aldeas estaban pobladas en su núcleo por portugueses y rodeadas de poblaciones indígenas cuyo número de habitantes se degradaba conforme se alejaban del núcleo urbano.

La solución al dilema consistió en fomentar en las proximidades de los núcleos portugueses aldeas estables de indios y relacionarse con ellos mediante el trueque siendo los jesuitas los mediadores entre las relaciones de portugueses con indios. La Orden se constituye por orden regia en garante real de la licitud de cualquier relación, en árbitro del poder colonial.

Aparte de la misión encomendada por el gobierno los jesuitas tenían sus propios objetivos. El método favorito de los jesuitas en América consistía en establecer y fomentar la estabilidad de aldeamientos alejados de los colonos y constituir

entidades autónomas del control administrativo aunque relacionadas entre sí por caminos construidos por los propios indios bajo la supervisión de los coadjutores. Muchos de estos aldeamientos son el origen de infinitud de ciudades americanas. João Adolfo Hansen comenta assim a questão:

No Diálogo sobre a conversão do gentio na própria linguagem utilizada por Nóbrega através do diálogo para se referir aos índios: os discursos sustentam-se na dicotomia civilizado/bárbaro, cristão/gentio que são um reflexo da necessidade de eliminar as diferenças através da confluência em uma mesma crença (catolicismo) e da civilização (a portuguesa). Converter o gentio significava que os índios deviam saber o que era o cristianismo e isso não era possível sem doutrinação. (Hansen, 1999:159)

Se trataba en definitiva de asegurar y regular la actividad social en los aldeamientos pues ese era el ámbito privilegiado para la acción misionera y el lugar donde se producía el adoctrinamiento.

5. LOS JESUITAS Y EL ESPAÑOL DE BRASIL

De un modo general, en el momento que nos ocupa, en Brasil, el vínculo de la Orden con el español es fiel trasunto de la dependencia que mantenía el portugués con el español en la península.

El vínculo de la Orden con la lengua española se remonta a sus orígenes pues el Fundador y los siguientes Generales fueron españoles. En el ámbito americano, el portugués en Brasil se veía condenado por tiempo a reproducir el esquema de adstrato peninsular con el español y más aún porque en tierras brasileñas el sustrato popular eran las lenguas indígenas. Si convenimos en que los jesuitas son simultáneamente los primeros colonizadores, administradores urbanistas, sociólogos, etnólogos, biólogos, médicos, cartógrafos, filólogos, artistas...e inauguraron en el Brasil todas las artes, las ciencias, todos los saberes, los oficios y son los hacedores del Brasil incluso en su espacio geográfico, entonces podremos valorar debidamente también la importancia de que esta Orden fomentara durante la segunda mitad del siglo XVI el uso de la lengua española entre los indios nativos y también entre los cortesanos y los colonos portugueses.

El español está presente entre los jesuitas de Brasil desde los primeros tiempos. De su primer provincial, el padre Nóbrega se conservan tres cartas originales escritas en castellano. Leite nos informa de que

Em total, a terceira parte das cartas de Nóbrega estão escritas em castelhano por ele ou por amanuenses espanhóis, os Irmãos Antonio Blázquez e José de Anchieta, um na Baía, outro em São Vicente. Para Roma, aos Padres Gerais, Ignacio de Loyola e Diego Laínez, que não sabiam português, ou pelo menos não tinham obrigação de o saber, escrevia em espanhol.

El segundo provincial, Luis da Grã⁴, tampoco era español pero, como Nóbrega, también escribió cartas dirigidas a Ignacio de Loyola y a Francisco de Borja en esa lengua.

⁴Nació en Lisboa hacia 1523 y estudió, en la Universidad de Coimbra, Artes y Derecho Civil, entrando en la Compañía el 20 de junio de 1543. En la Navidad de 1547 asumió el cargo de Rector del Colégio de Coimbra que

La influencia española entre los jesuitas de Brasil no hizo sino acrecentarse cuando embarcó para allá, en 1572, como primer provincial español de Brasil, Ignacio Tolosa (1533-1611)⁵, que ocupó el cargo hasta 1577, cuando fue sustituido por el también español José de Anchieta.

El año antes del nombramiento de Anchieta como Provincial, llegó a Brasil Pedro de Toledo (c.1550-1619), natural de Granada. Fue Provincial entre 1615 e 1618 y destacó como predicador en Pernambuco. Fue el último Provincial español de este período.

No solo los Provinciales, también muchos otros importantes jesuitas españoles y portugueses escribieron en español.

Con Nóbrega llegaron a Brasil dos españoles, uno de ellos era Juan de Azpilcueta Navarro (c.1522-1557), natural de Navarra, y sobrino del célebre canonista Martín de Azpilcueta y pariente, por tanto, de Francisco de Xavier. Entró en la Compañía en Coímbra en 1545 y fue uno de los primeros jesuitas que llegó al Brasil en 1549. Se conservan cuatro cartas suyas, las cuatro dirigidas a los compañeros de Coímbra, todas en castellano, aunque con bastantes lusismos. Juan de Azpilcueta Navarro escribió solamente en castellano. Además de Juan de Azpilcueta Navarro, era también español Antonio Blázquez (c. 1528-1606)⁶. Se conservan por lo menos quince cartas de su autoría, de las cuales doce están escritas en castellano y tres en portugués, siempre con bastantes interferencias de lusismos o castellanismos respectivamente.

La siguiente hornada nos aporta otro español importante, el padre Quirício Caxa (1538-1599)⁷, quien en el texto de Nóbrega titulado *Se o pai pode vender a seu filho e se hum se pode vender a si mesmo*, utiliza la línea argumentativa del derecho de gentes de la Escuela de Salamanca.

Entre los portugueses que escribieron en español destaca Cristóvão de Gouveia (1542-1622). Nos informa Leite que:

Nascido no Porto, foi Visitador do Brasil entre 1583 e 1589. Promoveu um intenso movimento de informações escritas, pelo seu secretário Fernão Cardim, e pelos padres Francisco Soares, José de Anchieta e outros. Escreveu muitas cartas em castelhano, designadamente ao P. Geral da Companhia, o italiano Claudio Acquaviva.

conservó hasta el otoño de 1550. Luís da Grã fue incluido en la tercera expedición misionera para Brasil, desembarcando en Bahía el 13 de julho de 1553. Fue el segundo Provincial de Brasil (1560-1570). Después que dejó de ser Provincial, la vida del padre Luís da Grã transcurrió en Bahía, donde ocupó el cargo de Rector (1574-1575), y en Olinda (1577-1589), donde promovió la construcción del Colegio y donde falleció el 26 de Noviembre de 1609.

⁵ Natural de Medinaceli (Soria). Conocía perfectamente la lengua portuguesa, pues ya vivía en Lisboa antes de entrar en la Compañía en 1560. Se doctoró en la Universidad de Évora. Grand orador, fomentó en Brasil los estudios. Escribió la *Carta Anua* de 1576, aparte de otros escritos, en buena parte inéditos.

⁶ Natural de Alcántara, en la actual provincia española de Cáceres, entró en la Compañía en Coímbra en 1548 y fue para Brasil en 1553. Su nombre es conocido entre los estudiosos de la historia de Brasil por haber sido durante varios años el encargado de escribir las cartas de noticias y edificación, actuando como secretario de sus superiores, sobre todo del padre Manuel da Nóbrega.

⁷ Natural de Cuenca, entró en la Compañía en 1559 y estuvo en Brasil desde 1563. Además de diversas cartas, en 1598 escribió en perfecto portugués la biografía de Anchieta.

5.1. Anchieta y la Literatura Brasileña

La obra de Anchieta se confunde con los orígenes de la literatura brasileña, por haber sido el primero, y durante mucho tiempo el único, en escribir en, sobre y para el Brasil. Anchieta destaca como primer y único autor propiamente literario del siglo XVI brasileño. Primer cultor en Brasil de los géneros épico, lírico y dramático, escribe en las lenguas del Brasil y para sus habitantes.

5.1.1. Las lenguas de Anchieta

Aproximadamente 22.000 versos conforman su obra literaria, distribuidos de la forma siguiente:

En primer lugar aparece el latín: 54,5% de los versos.

En segundo el español: 20%.

En tercer lugar figura el tupí, 15,5% de los versos.

Finalmente el portugués, con apenas 10% es la lengua menos usada por el autor.

Esta predilección de Anchieta por el latín y por el español puede vincularse con la primera ola de italianismo en la Península Ibérica, como diría Curtius, y tiene - con un precedente en Santillana - a Juan de Mena, Nebrija y Encina como sus principales representantes. Su objetivo es ennoblecer la lengua castellana tratando de asegurar, en continuidad con el latín, la *translatio studii* en relación a la *translatio imperii*.

5.1.2. Anchieta creador de modelos

Anchieta abrazó los dos modelos épicos que la didáctica y su gusto personal le ofrecieron - el civil, con Mem de Sá, en *De gesti Mendi de Saa*; el sacro, con Nuestra Señora, en *De Beata Virgine dei Matre Maria* - ambos en la lengua más universal y aparentemente imperecedera, el latín, y en el género considerado más excelso, el épico. En latín no se encuentra en la literatura peninsular ningún texto épico civil o religioso que se aproxime en calidad literaria a estas dos obras primas del Siglo de Oro.

Esa preferencia de Anchieta por el género épico civil y religioso es también común al momento peninsular, como registra Pierce (Pierce, 1968:11). Anchieta no sólo utiliza un latín más o menos estandarizado al modo de los humanistas contemporáneos, sino que utiliza también otras formas de expresión literaria forjadas en la memorización de Cicerón, Ovidio, Virgilio, etc. De ellos tomaba y adaptaba estructuras, fragmentos, imágenes, para incorporarlas, con enorme flexibilidad, a sus intereses apostólicos, creando una obra que se sitúa sin dificultad en la cima del humanismo peninsular. Provoca admiración observar el ejercicio de sus dotes y de su cultura en lengua latina, lo cual le proporcionaba una capacidad de captación extraordinaria de la nueva y antitética realidad cultural y lingüística.

5.1.2.1. El *De Gesti*

En la primera de estas obras, su objetivo fue cantar las proezas de Mem de Sá, modelo de caballero cristiano, en tierras brasileñas. Sabemos incluso que éste quiso ingresar en la Compañía de Jesús.

De gesti Mendi de Saa fue publicado en Coímbra en 1563. Tiene 2.470 versos y es, como dijimos, la única obra literaria que publicó en vida, aunque anónimamente. Su autoría ha sido controvertida. Unos la negaron (Leite, 1963); otros advierten que no se

puede comprobar (Azevedo Filho, 1985:19). Nadie, sin embargo, ha sido capaz de atribuirle, con un mínimo de fundamento, a otro autor. Los estudios de Hélio Abranches Viotti (Viotti, 1966:Apêndice B), Armando Cardoso (Anchieta, 1970) y de José María Fornell (Anchieta, 1992:29-69) han venido a arrojar nueva luz sobre la cuestión de la autoría de Anchieta con argumentos positivos y estilísticos. Además *De Gesti* se anticipa en seis años a la Araucana de Alonso de Ercilla, tradicionalmente considerada, quizá por estar escrita en español, como el primer poema épico de las Américas.

5.1.2.2. *El De Beata Virgine*

De Beata Virgine Dei Matre Maria, publicado en 1663, tuvo, sin duda, como referencia *De partu Virginis* del humanista napolitano Iacopo Sannazzaro, publicado en 1526 y que tuvo larga vida en Francia y, sobre todo, en España, donde fue traducido por Gregorio Hernández de Velasco y publicado en Toledo en 1554, en Salamanca en 1569, en Madrid en 1569, de nuevo en Salamanca en 1580, etc.

En *De partu Virginis* de 1526 había utilizado el modelo humanista de devoción mariana, devolviendo el objeto de culto al orden espiritual, después del plagio provenzal y petrarquista que lo habían mundanizado. Si *De Gesti* hizo de Anchieta el primer épico de las Américas, *De Beata* lo consagra como el primer autor mariano de la Orden de los jesuitas y de las Américas, y también como el más memorable, tanto cuanto el granadino Francisco Suárez.

Sin embargo, en 1580, la épica pasa a merecer un *status* que la lírica le había disputado en la fase anterior. La hegemonía imperial ya no necesitaba dirimir cuestiones castellanas: cómodamente instalada en un ámbito ideológicamente controlado, fomenta las universidades y permite tanto al letrado como al poeta recuperar su espacio propio y su autonomía sin más limitaciones que su sujeción a la fe y al imperio. Este es el Anchieta universal, que compite en lengua, género y estilo con los mejores referentes culturales de su época.

5.1.2.3. Los modelos para la evangelización. Los géneros lírico y dramático. El ARSI 24

Mientras la obra latina de Anchieta fue fruto de su vocación mariana y de su labor política, y ocupaba, sin duda, lugar importante en su práctica docente⁸ en los Colegios de la Compañía reservada a los selectos, su obra en lengua vulgar se dirigió fundamentalmente al apostolado del hombre común, al cotidiano de la praxis evangelizadora.

⁸ El uso del latín era un ejercicio impuesto a los electos para el apostolado. Dice el Padre António Blázquez, en una carta datada en Bahía en 1564: "O estudo nunca nesta terra andou com tanto fervor (entendendo-se entre os nossos Padres e Irmãos, que a gente de fóra pouco se dá disso). Tem os nossos as suas conclusões nos sabbados à tarde e a ellas se acham presentes o Padre Provincial com outros Padres. No outro sábado veiu o Bisbo vel-os e tambem argumentar com elles, e, pela bondade do Senhor, para estudantes Brasis fazem-n'ó muito bem. São por todos, entre Padres e Irmãos, onze, e porque a todos se dêsse o tempo necessario para os seus estudos, lê o irmão Luis Carvalho pela manhã uma hora de poesia do livro 2º da Eneida aos mais adiantados, posto que tenha accidentes costumados; mas a caridade e necessidade fazem com que tome em seus hombros esta carga ainda que seja tanto á seu custo e trabalho, esperando que V. Revma., vendo esta falta, se resolva a mandar-nos dessa província alguns Irmãos latinos que ajudem aquelles que pouco podem".

Su obra lírica y dramática en lenguas vernáculas se encuentra en un único manuscrito del siglo XVI, conocido como ARSI 24, en el cual se encuentran diversas caligrafías, entre ellas la de Anchieta. Descuidadamente reunido, pues hay varios fragmentos repetidos, le faltan la capa y la primera página. Siempre fue atribuido a Anchieta de forma incontrovertible, incluso por el Padre Serafim Leite.

Sin olvidar nunca que el ARSI 24 constituye el único testimonio escrito de la lírica y el teatro brasileños durante todo el siglo XVI y es el origen de esos dos géneros literarios, conviene señalar aquí que la lengua hegemónica en el ARSI 24, el manual literario de Anchieta para la conversión, es el español, que corresponde a aproximadamente 42,2% de los versos; viene seguido por el tupí, con aproximadamente el 33%, y el portugués con cerca de 20,98%. Observamos también que el mayor número de versos en español (2.249), se concentra en el género dramático, el cual se destinaba sin duda a la conversión. Aunque aquí el tupí supere al español en número de versos (2.438), sólo el español entra en contacto con el tupí. Todos los diálogos interlingüísticos que se producen en los autos de Anchieta tienen como protagonistas al tupí y al español, pero nunca, insisto, nunca, al portugués. Los 1.057 versos portugueses incluidos en el género dramático son oraciones, sermones, diálogos, pero nunca se produce un diálogo tupí-portugués en la obra de Anchieta.

De entre un total de 10.445 versos del ARSI 24, son:

4.399 en español (aprox. 42,2%).

3.452 en tupí (aprox. 33%).

2.198 en portugués (aprox. 20,98%).

En ese total de 10.445 versos del ARSI 24, el género lírico, con aproximadamente 4.701 versos, representa 45% del manuscrito y cerca del 21% de la producción literaria total de Anchieta. De ellos, aproximadamente:

45,7%, o sea, 2.150, en español.

24,2%, o sea, 1.139, en portugués.

21,5%, o sea, 1.014, en tupí.

8,4%, o sea 398, en latín.

El género dramático, con aproximadamente 5.744 versos, representa el 55% del ARSI 24 y cerca del 26% de su producción literaria global. De ellos, aproximadamente:

42,5%, o sea, 2.438, en tupí.

39,1%, o sea, 2.249, en español.

18,4%, o sea, 1.057, en portugués.

Aunque con conclusiones similares para el género lírico (Extremera, 2000: 1073-1105), me limitaré aquí al dramático, por ser un género privilegiado para la evangelización. En la didáctica de los jesuitas, inspirada, como vimos, en el *modus parisiensis*, el teatro es el ámbito de la "participación activa del alumno"; es el ámbito docente por excelencia, que Anchieta representó en el Brasil usando como lengua de evangelización prioritariamente la lengua española: el español lengua del imperio católico, de Carlos V a Felipe II.

Desde 1578, año de la batalla de Alcázarquivir y primer año de Anchieta como Provincial del Brasil, el proyecto político peninsular se perfilaba también como una consolidación de la unión que España venía persiguiendo desde la primera mitad del siglo XIV. Un único y universal imperio con una lengua hegemónica: el español; una

única Fe con una lengua históricamente asociada a ella: el latín. Son dos lenguas: el latín y el español, que tanto se identificaban que Anchieta compuso un poema “bilingüe”, que tanto se podía entender en latín, como en español⁹. El latín, lengua universal de la Cristiandad; el español, heredero del latín, lengua universal del imperio cristiano. En cada lugar, respetadas y fomentadas, permanecían las lenguas particulares de cada región de la cristiandad. Desde 1580, con la “anexión” de Portugal por Felipe II, ese universo posible se consolidaba.

El proyecto expansionista de la lengua española tuvo su origen, en 1536, con el discurso de Carlos V en Roma, en presencia del Papa Pablo III, cuando, con las protestas del embajador de Francia, dijo: “Entiéndame si quiere, y no espere de mí otras palabras que de mi lengua española, la cual es tan noble que merece ser sabida y entendida de toda la gente cristiana” y eso en boca de un Emperador políglota. La lengua española logró difusión europea, imponiéndose incluso en Italia, como registró Juan de Valdés: “así entre damas como entre caballeros se tiene por gentileza y galanía saber hablar castellano”.

Las conquistas y los descubrimientos ultramarinos implantaban y extendían la lengua hasta convertirla, como dice el historiador Luis Cabrera de Córdoba, “general y conocida en todo lo que alumbra el sol, llevada por las banderas españolas vencedoras con envidia de la griega y la latina, que no se extendieron tanto con doce partes”.

Por el contrario, el portugués no era, en esa época, lengua de cultura en ningún lugar del Oriente, porque las relaciones de Portugal con el Oriente no eran de colonización, sino de comercio y su presencia en América estaba limitada a cuatro aldeas rodeadas de indios salvajes, enormemente distantes del Méjico y del Perú de la América española.

5.1.2.3.1. El Modelo Aldea:

Los Paganismos clásico y tupí vs. Catolicismo

Na Festa de São Lourenço es el segundo auto de Anchieta en cuanto a extensión. Totaliza éste 1.493 versos y se compone de 873 versos en tupí (58,5%), 580 en español (38,8%) y 40 en portugués (2,7%), porcentaje ése tan escaso que la pieza puede ser considerada bilingüe, prácticamente tupí-español.

Nos interesa particularmente el diálogo español-tupí del 3º Acto (desde el verso 776 al verso 1.104) que personifica la victoria del paganismo brasileño sobre el paganismo clásico y del catolicismo sobre ambos. Aunque la lengua mayoritaria en la totalidad del auto sea el tupí (58,5%), con el español (38,8%) como segunda lengua, tal proporción se invierte en ese diálogo específico y pasa a ser de 86% en español y 14% en tupí. Es significativo el hecho de que todos los personajes sean bilingües, hablando español y tupí. Participan en la escena dos demonios indígenas: *Aimbirê* y *Saravaia*, y dos emperadores romanos del siglo III: *Décio* y *Valeriano*.

⁹ Aunque a lo largo de los siglos XVI y XVII abundan las publicaciones de textos al mismo tiempo latín y español, cabría destacar aquí el *Poema heroyco hispano-latino panegyrico de la fundación y grandezas de la Muy Noble y Leal Ciudad de Lima*, obra póstuma del también jesuita Rodrigo de Valdés, publicada póstumamente en 1687, por tratarse también de un texto de tema americano.

La estructura dramática de lucha entre ángeles o santos y demonios paganos del teatro indígena de Anchieta se extiende aquí, en el tiempo, hasta esos emperadores, representantes del paganismo clásico. Se crea un espacio atemporal, plano, donde el paganismo y el cristianismo se confrontan simultáneamente en todas las edades. Vemos que, ante un público de indios, la proyección alcanza al paganismo greco-romano, llevando a escena a dos personajes anacrónicos, *Décio* y *Valeriano*, que son vencidos por los demonios indígenas que actúan bajo las órdenes de personajes del cristianismo: un ángel y un santo. La confrontación entre ambos paganismos se realiza en un espacio no menos anacrónico: el clásico, culpable por ser posterior al cristianismo, y el indígena, inocente, que vence al paganismo clásico por mandato cristiano.

Tal proyección cultural ocurre también en el plano lingüístico de modo que los personajes escenifican la máxima expresión de la formación de los selectos. Su bilingüismo demuestra el aprendizaje de las lenguas a que eran sometidos no sólo los indios, capaces de hablar una lengua de cultura como la española, sino también los jesuitas y los *meninos órfãos* llevados al Brasil por la Compañía, a quienes se les enseñaba el tupí.

El paganismo clásico está representado por los emperadores romanos Decio y Valeriano, que hablan castellano, lo que muestra el vínculo entre las dos lenguas; aunque conozcan también las lenguas de los indígenas: el tupí, en que *Décio* pronuncia sus últimas palabras, cinco versos (1.076-1.080), y el *carijó*, que *Valeriano* utiliza en cuatro versos, para confundir a *Aimbirê*.

El paganismo indígena está representado por los demonios indígenas, que son los personajes verdaderamente bilingües del auto, pues ambos hablan en castellano durante todo el diálogo, salvo *Aimbirê* con veinte versos y *Saravaia* con seis versos.

Finalmente, los emperadores son arrojados al fuego por los demonios, comandados por *Aimbirê*, en una venganza en la cual el sujeto es doble: *São Lourenço* y Dios. Los demonios indígenas, por mandato del Ángel y de *São Lourenço*, envían al infierno a los emperadores. Allí, *São Lourenço* y Dios ordenan que sean quemados. Así, pues, coinciden, en la acción, el siglo XVI del Brasil con el siglo III y ambos convergen en el infierno cristiano, donde se puede contemplar la venganza de *São Lourenço* que se desarrolla en un espacio y en una historia plana en la que las edades se confunden.

En esa prolongación de la Antigüedad romano-pagana hacia España y hacia la lengua española, consideradas ambas como expresión modélica de la *romanitas*, se explica, en gran medida, el uso del español por Anchieta. El ámbito cristiano se impone al pagano, de manera que los demonios, con nombre en tupí y comandados por el ángel, vencen a los emperadores romanos, representantes del paganismo clásico, siendo, uno de ellos, *Décio*, igualado al propio Júpiter. Un demonio del paganismo tupí, ya cristianizado "al revés" por Anchieta, sometido al poder de un ángel y de *São Lourenço*, es suficiente para vencer todo el pasado pagano clásico representado por su máxima divinidad.

En la tríada básica de las lenguas, el español sustituye al latín, así como el tupí al griego. La ausencia de diálogos entre el tupí y el portugués en la obra de Anchieta explicita el interés de los jesuitas por aislar a los indios de los colonos portugueses

cuando les proporcionaban una lengua de cultura considerada, entonces, la lengua del imperio temporal de la cristiandad.

5.1.2.3.2. El Modelo Villa. Las lenguas de la Cristiandad. Español vs. Portugués.

El uso exclusivo de una, otra o de ambas lenguas peninsulares nos sitúa ya en otro mundo; es el mundo de las villas. Allí habitan los hijos de los colonos mejor establecidos y los indios selectos transculturados. Se trata de la universidad de los colegios del Brasil.

Anchieta compuso *Na Vila de Vitória*, su auto más extenso, con un total de 1.674 versos, de los cuales 65% están en español y los 35% restantes en portugués. Es también el de mayor elaboración técnica y de mejor concepción dramática. Fue por primera vez representado en el patio de la iglesia de Santiago, en la Vila Velha de Vitória do Espírito Santo, entre 1584 y 1586.

Estaba dirigido a un público de colonos, entre los cuales podrían encontrarse indios en fase de evangelización o ya convertidos al cristianismo. Tanto su temática como sus personajes difieren sensiblemente de los habituales en la dramaturgia anchietana.

Junto a personajes comunes a toda su obra, como son *Satanás*, *Lucifer*, *São Maurício* y *Vítor*, compañero de *São Maurício*; aparecen otros de naturaleza alegórica, como la *Vila de Vitória*, la *Ingratidão*, el *Governo*, y, finalmente, sus compañeros -el *Temor de Deus*, el *Amor de Deus*, y el *Embaixador do Paraguay*.

El objetivo de ese auto es restablecer la relación de la aldea con su patrón *São Maurício*, cuyo deterioro está a punto de motivar el traslado de sus reliquias a pedido del *Embaixador do Paraguay*. Muy compleja y susceptible de varios tipos de lecturas, su finalidad última está centrada en establecer los principios y la justificación de una sociedad teocrática.

Se compone de tres actos, con siete diálogos, una oración, dos sermones y una procesión. Los coloquios acontecen en los actos 1º (tres diálogos) y 2º (cuatro diálogos), constituyendo el más largo ejemplo de coloquio entre el español y el portugués. La parte dialogada de esas dos lenguas se extiende a lo largo de 1.495 versos, lo que representa el 89% de la pieza.

Nos interesa particularmente el Acto 2º. En él, que se compone de 1.256 versos, es decir, el 75% de toda la pieza, el español es también la lengua más hablada, representando el 61% del total. El portugués logra una cota del 39%. Este acto constituye el núcleo de la obra, porque es donde se establecen las bases de la articulación jurídico-teológica del modelo jesuítico para la organización social del Brasil: una sociedad teocrática, capaz de superar las diferencias entre los pueblos del Imperio Católico de Felipe II; una unidad política fundamentada en la unidad religiosa bajo el Papado de Roma y una unidad lingüística con el español como lengua de este Imperio.

Participan siete personajes. En español hablan: la *Vila de Vitória*, el *Amor de Deus*, el *Embaixador do Paraguay* y *Vítor*, el compañero de *São Maurício*. Se expresan en portugués: el *Governo* y la *Ingratidão*. El *Temor de Deus* es el único personaje bilingüe del auto.

El acto se divide en cuatro diálogos en español y portugués, una oración de la Vila en español y dos sermones, el primero bilingüe y el segundo todo en español.

El 1º Diálogo, entre la *Vila de Vitória* y el *Governo*, tiene 388 versos (399-787) y es particularmente significativo. Se trata de un coloquio en tono cortesano en el cual el buen *Governo*, en portugués, acude a las quejas de la Vila, que habla español, sometidos ambos a la monarquía cristiana de Felipe II y a la ley de Cristo. Da una serie de consejos y se retira ante la llegada de la *Ingratidão*.

No sólo a nosotros, también al *Governo* le resulta chocante que la *Vila* se exprese en español. Por esa razón, la interpela:

Governo-
Mas não me tenhais a mal
Preguntar-vos, sem engano
(não vos virá disto dano):
pois que sois de Portugal,
como falais castelhano?
(Anchieta, 1989:521-525)

Las razones que da la *Vila* son la propuesta del español como lengua de toda la cristiandad.

Vitória-
Porque quiero dar su gloria
A Felipe, mi señor,
El cual siempre es vencedor,
Y por él habré victoria
De todo perseguidor

Yo soy suya, sin porfía,
Y él es mi rey de verdad,
A quien la suma bondad
Quiere dar la monarquía
De toda la cristiandad.

No hay contradicción pues el rey de la Cristiandad delega la debida obediencia en el *Governo* portugués:

Quien quiere a su rey honrar,
Debe en todo obedecer
Al que rige en su lugar.
Esto sólo es acertar,
Todo al es ofender.
(Anchieta, 1989:526-556)

6. LA HEGEMONÍA DEL ESPAÑOL

El ámbito lingüístico y cultural en que se inscribe el teatro de Anchieta es, sin duda, de los más amplios de la historia del género. Anchieta es capaz de vincular los idiomas indígenas, los más primitivos, tanto que ni siquiera eran conocidos, con el español, que para él ocupaba el lugar de paradigma indisputable.

Tales son los dos extremos de la actividad dramática de Anchieta: el más primario, el más elemental de su apostolado, el del primer contacto del indio con el Dios de los jesuitas, está perfectamente tipificado en el *Dia da Assunção, quando levaram sua imagem a Reritiba*, que es también su pieza en tupí más breve. En el otro extremo, el más elaborado, el más sutil de su evangelización, está el auto intitolado *Na Visitação de Santa Isabel*. Escrito y representado en español, presenta contenidos elaborados, expresivos, doctrinarios y místicos.

Na Visitação de Santa Isabel es la última pieza que Anchieta escribió, toda en castellano, cerca de un mes antes de su muerte en 1597.

Es un auto diferente de los otros, más próximo de los de Gil Vicente: el diálogo es más largo y la parte del espectáculo es menor. Se trata de una obra que fue representada ante un público eminentemente cortesano. El espectáculo que ofrece es muy semejante al de una pieza similar de la Península Ibérica.

Escrito en un único acto de 572 versos, parece ser mejor representado en dos actos:

1º El diálogo de Santa Isabel con un romero castellano, hasta el verso 416;

2º Desde la aparición del Ángel, en el verso 416, que marca la presencia de Nuestra Señora hasta el final, en el verso 572.

El primer acto se articula sobre “¿Quién te visitó Isabel”, y el segundo sobre “¡Ave, estrella de la mar!”

Después, el acto de presentación y recibimiento se produce entre el romero castellano y Santa Isabel, y en el verso 51 comienza un elaboradísimo intercambio de preguntas y respuestas-glosas con la finalidad de cantar las excelencias de María. Tal ejercicio de devoción mariana fue compuesto para ser cantado a dos voces sobre la melodía de una de las cantigas de germanía más populares del siglo XVI peninsular¹⁰. La cantiga va desde el verso 51 hasta el 110. A partir de ahí, el diálogo se centra en narrar, ya sin canto, la vida de Nuestra Señora, su pureza, además de los misterios de la redención y de la encarnación.

El Segundo Acto viene introducido por la llamada de un Ángel (diez versos) al romero castellano que partía, anunciando la venida de la Madre de Jesús. A continuación, el romero y los cuatro compañeros, de rodillas, inician el segundo movimiento musical de la pieza con el “¡Ave, estrella de la mar!”. Cada uno hace una variación de diez versos, dando lugar a la alocución de Nuestra Señora, que comienza en el verso 481.

¹⁰ Recogida en el *Cancionero General de Hernando del Castillo* a partir de su 8ª edición (1557). Dice así: “Quién te me enojó Ysabel / quién con lágrimas te tiene / que hago voto solene / que pueden doblar por él. // No lloreys colipoterra / ni me tengays por gayon / si no os le pongo so tierra / antes que de la oracion (...)”. Sobre esta canción de germanía, Anchieta compuso también el *contrafactum*: “El que muere en el pecado” (p. 18 v del manuscrito), el cual narra la estória de Baltasar Fernandes, un adúltero desdeñoso que, amonestado en reiteradas ocasiones por Anchieta, respondía siempre “*Morra gato, morra farto*”. El infeliz acabó víctima de un flechazo del marido traicionado. Esta canción, que está relacionada con otras [números 446, 447, 448 de la obra de Margit Frenk, *Corpus de la Antigua Lírica Popular Hispánica* (siglos XV a XVII), Madrid, Castalia, 1987) fue estudiada en su relación con el teatro de Anchieta por Joseph E. Gillet, “José de Anchieta, the first brazilian dramatist”, *Hispanic Review XXI*, (1953) 155-160. Hay una versión a lo divino, anónima, que comienza: “Aquel gran Dios de Ysrael, / que del padre sale y viene / oy cunple el voto solene / que David hizo por él”. Figura en el *Cancionero Sevillano da Biblioteca da Hispanic Society of America* (Nueva York), ms. b 2486, f. 170 v. Cfr. M. Frenk Alatorre, “El cancionero sevillano de la Hispanic Society (ca. 1568)”, *NRFH 16*, (1962). (pp. 355-394).

La Virgen María se presenta como Madre de Dios, visitadora, tutora de pecadores, remedio de los males, y nos ofrece a su Hijo para la salvación de la humanidad: Bendice la aldea y pide para ella la protección de su Hijo. Los romeros se marchan, cantando

¿Quién te visitó, Isabel,
que Dios en su vientre tiene?
Hazle fiesta muy solene,
Pues que viene Dios en él.

Vienen a continuación dos estrofas más del mismo tipo con las que concluye la obra.

Participan ocho personajes, siendo el principal la Virgen María, en cuyos labios Anchieta pone setenta versos. Es la única vez que Nuestra Señora participa como personaje en el teatro de Anchieta, razón por la que se puede hacer constar que la Virgen de Anchieta habla en español. El siguiente personaje en importancia es Santa Isabel, visitadora de la Virgen María, que establece un diálogo teológico-moral y en ocasiones político-religioso con el romero, así como un vínculo simbólico entre Nuestra Señora y la casa de la Misericordia. La tríada del romero, Santa Isabel y Nuestra Señora es la más sublime de todos los autos de Anchieta. El argumento es el más elaborado teológicamente. La lengua, la más culta de su siglo.

7. CONCLUSIONES

Para concluir resaltaré los siguientes postulados.

7.1. De orden lingüístico:

La literatura surge en el Brasil del siglo XVI en tres lenguas fundamentales: latina (54,5% %), española (20%), y tupí (15'5%). El portugués con menos de un 10% ocupa una posición marginal.

Por géneros, predomina el épico en sus versiones civil y religiosa, en él la literatura latina en Brasil logra dos monumentos: inaugurar la épica civil y religiosa en las Américas.

Las lenguas vulgares quedan relegadas a los géneros lírico y dramático, pues fueron utilizadas directamente en la labor del apostolado.

En la lírica, el español ocupa la primera posición en la ratio de lenguas más usadas, seguido por el tupí.

En la dramática, el español ocupa el segundo lugar 39,1%, detrás del tupí 42,5%, lengua de acción dramática privilegiada, pues la acción apostólica iba dirigida fundamentalmente al pueblo autóctono. No más del 18,4% de los versos son en portugués.

7.2. De orden temático-conceptual:

Anchieta utilizó exclusivamente el español para dialogar con los indios (*Na Festa...*).

Utilizó el español en el diálogo más largo de su obra dramática para dialogar con los portugueses selectos (*Na Vila...*).

El español se relaciona separadamente con el portugués y con el tupí, sin embargo el portugués y el tupí jamás se relacionan entre sí.

El auto intitulado *Na Visitação de Santa Isabel* es el más elaborado y el más sutil de su evangelización, pues en él es donde por única vez Nuestra Señora participa como personaje en el teatro de Anchieta; está escrito y representado exclusivamente en español y es también la última pieza que Anchieta escribió, toda en castellano, cerca de un mes antes de su muerte¹¹.

Bibliografía

- ANCHIETA, José (1989) *Poesias, transcrições, traduções e notas* de M. de L. de Paula Martins, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Edusp.
- (1970) *De Gestis Mendi de Saa*, Original acompanhado da tradução vernácula pelo Pe. Armando Cardoso, S.J., São Paulo.
- (1992) *De Gestis Mendi de Saa*. Original latino con introducción histórico-literaria y primera versión castellana de José M^a Fornell Lombardo, Granada.
- AZEVEDO FILHO, Leodegário A. de (1985) *A obra de Anchieta e a literatura novilatina em Portugal*, Rio de Janeiro.
- EXTREMERA TAPIA, Nicolás (2000) *A Lírica de Anchieta: Os contrafacta*. in Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra. Colégio das Artes da Universidade (1548-1998). 3 vols. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, pp. 1073-1105.
- HANKE, Peter (1967) *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, trad. de Luis Rodríguez Aranda, 2^a Ed., Madrid, Aguilar.
- HANSEN, João Adolfo (1999) “Nóbrega e a missão jesuítica: Os anos heróicos (1549-1570)”, *Voz Lusíada*, 12-13.
- LEITE, Serafim (1963) “O Poema Mem de Sá e a Pseudo-Autoria do Padre José de Anchieta”, *Brotéria*, LXXVI, n^o 3.
- MARCHANT, Alexander (1980) *Do escambo à escravidão. As relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil: 1500-1580*, tradução de Carlos Lacerda, 2^a ed., São Paulo, Ed. Nacional - INL.
- MARTINS, Wilson (1976) *História da inteligência brasileira.*, São Paulo, Ed. Cultrix,. Vol. 1.

¹¹ Anchieta comienza así una carta de 1591, dirigida a Francisco de Escalante, en un texto castellano del cual hasta ahora sólo fue editada la traducción portuguesa: “Já me ia esquecendo de escrever-vos em castelhano, mas pouco importa a língua”. Estas palabras indican que Anchieta tenía que hacer un acto de voluntad para dejar de escribir en portugués y pasar al castellano. De hecho, en la primera biografía anchietana, escrita por el español P. Quirício Caxa, en 1598, podemos leer sobre la etapa coimbrana del P. Anchieta: “E juntamente aprendeu a falar português tão propriamente como se mamara essa língua no leite, coisa que raramente se acha nos que têm a língua castelhana por natural”.

PÉCORA, Alcir (1999) "Arte das cartas jesuíticas do Brasil", *Voz Lusíada*, 12-13, pp. 57 y ss.

PIERCE, Frank (1968) *La poesía épica del Siglo de Oro*, Madrid, Gredos.

VIOTTI, P. Hélio ABRANCHES S.J. (1966) *Anchieta O Apóstolo do Brasil*, São Paulo, Loyola, Apêndice B.

