

ESCENAS DE EVANGELIZACIÓN. VERDAD Y ARCHIVO EN LAS CARTAS DE MANUEL DA NÓBREGA

*EVANGELIZATION SCENES. TRUTH AND ARCHIVE
IN MANUEL DA NÓBREGA'S LETTERS*

Guillermo Ignacio Vitali

ORCID 0000-0002-1382-0329

Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Resumen

Las cartas de Manuel da Nóbrega son el primer testimonio escrito de la labor religiosa portuguesa en tierras brasileñas. La epistolografía del padre jesuita ingresa y transforma el archivo colonial, dispositivo a través del cual los Imperios ibéricos buscaban controlar y ordenar el espacio descubierto. En este artículo analizaremos tres “escenas de evangelización” presentes en dos cartas de Nóbrega del período inicial de su expedición (1549-1550), las cuales constituyen tópicos narrativos que luego se repetirán en el resto de su producción epistolar. Estas tres escenas serán analizadas en función de su pertenencia al archivo colonial para conocer las condiciones sociales y políticas que permitieron su emergencia. La hipótesis que guía este artículo sostiene que, en sus cartas, más allá de la información estricta que Nóbrega debía otorgar a los superiores de la Orden y el Reino, emergen distintas “escenas de evangelización” que producen desplazamientos en los modos de decir del archivo, ya que ocasionan nuevas formas de representación de los cuerpos individuales y de las tradiciones comunitarias de los brasilindios, formas que llegaron a transformar la planificación misma de las prácticas evangelizadoras europeas.

Palabras clave: Evangelización, Manuel da Nóbrega, Archivo

Resumo

As cartas de Manuel da Nóbrega são o primeiro testemunho escrito da obra religiosa portuguesa em terras brasileiras. A epistolografia do pai jesuíta entra e transforma o arquivo colonial, através do qual os Impérios ibéricos procuravam controlar e ordenar o espaço descoberto. Neste artigo, analisaremos três “cenas de evangelização” presentes em duas cartas de Nóbrega do período inicial de sua expedição (1549-1550), as quais constituem tópicos narrativos que serão

Abstract

Manuel da Nóbrega's letters are the first written testimony of Portuguese religious work in Brazilian lands. The epistolography of this Jesuit priest entered and transformed the colonial archive, through which the Iberian Empires tried to control and order the discovered territory. In this article, we will analyze three “evangelization scenes” present in two of Nóbrega's letters from the initial period of his expedition (1549-1550), which constitute narrative topics that

repetidos na sua restante produção epistolar. Essas três cenas serão analisadas de acordo com sua participação no arquivo colonial para conhecer as condições sociais e políticas que permitiram seu surgimento. A hipótese que guia este artigo argumenta que, em suas cartas, além da estrita informação que deveria ser dada aos superiores da Ordem e do Reino, emergem diferentes “cenas de evangelização” que transformam os modos de dizer do arquivo colonial, já que causam novas formas de representação dos corpos individuais e das tradições comunitárias dos brasileiros, formas que passaram a influenciar o planejamento das práticas evangelizadoras européias.

Palavras-chave: Evangelização, Manuel da Nóbrega, Arquivo

would then be repeated in the rest of his epistolary production. These three scenes will be analyzed on the basis of their affiliation with the colonial archive in order to learn the social and political conditions that allowed their emergence. The hypothesis that guides this article maintains that, in his letters, Nóbrega went beyond the strict information that he was supposed to give to his superiors in the Order and the Kingdom, as different “scenes of evangelization” emerged that transformed the colonial archive’s ways of telling stories, giving rise to new forms of representation of the individual bodies and the community traditions of native Brazilians, which in turn influenced the planning of European practices of evangelization.

Keywords: Evangelization, Manuel da Nóbrega, Archive

En 1549, Don João III (1502-1557), rey de Portugal, comenzó un proceso de centralización del poder en las colonias ultramarinas del Brasil. Su proyecto intentaba distanciarse del sistema de capitanías hereditarias utilizado hasta ese momento en América y compartía algunas prácticas similares a las ya aplicadas por el monarca portugués en los destacamentos de Asia (especialmente en la Península de Malaca), como la evangelización de los habitantes nativos. La expansión de la fe cristiana funcionaba, a su vez, en tanto herramienta ideológica que legitimaba la ocupación de los territorios. La primera expedición enviada para cumplir este propósito tuvo al padre jesuita Manuel da Nóbrega como jefe religioso. Sus cartas fueron producto de la constante necesidad de informar a las autoridades imperiales sobre los avances y obstáculos de la empresa evangelizadora. Este primer testimonio escrito de la labor religiosa portuguesa en tierras brasileñas ingresa y transforma el archivo colonial, dispositivo a través del cual la Corona buscaba controlar y ordenar el espacio descubierto. Al mismo tiempo, la epistolografía del padre jesuita construye una verdad alternativa a la de los conquistadores, con modos de enunciación disímiles. Mientras que lo verídico en aquellos estaba signado por la victoria militar y el sometimiento de los pueblos mediante la fuerza (fines asociados a lo que era útil para la expansión imperial), en el caso de

Nóbrega era la posibilidad de convertir a los infieles el objetivo primordial que debía demostrar en sus relatos, así como la cristianización efectiva de los habitantes americanos. En este sentido, las cartas del padre jesuita entran en el archivo colonial mediante la narración de aquello que, en esencia, era inenarrable: el cambio espiritual de un sujeto y de su grupo social.

Ahora bien, ¿de qué manera y con qué herramientas discursivas construye Nóbrega las narraciones presuntamente verdaderas sobre lo que acontecía en el litoral brasileño? La hipótesis que guía este artículo sostiene que, en sus cartas, más allá de la información estricta que debía otorgar a los superiores de la Orden y del Reino, emergen distintas “escenas de evangelización” que transforman los modos de decir del archivo colonial, ya que ocasionan nuevas formas de representación de los cuerpos individuales y de las tradiciones comunitarias de los brasilindios, formas que llegaron a incidir en la planificación de las prácticas evangelizadoras europeas.¹ Formulo el concepto de “escena de evangelización” a partir de los desarrollos teóricos de Diana Taylor (2015), quien piensa el drama del descubrimiento mediante los encuentros teatrales que eran captados en los textos de los conquistadores y transmitidos a través del repertorio y del archivo. En estos escenarios, la pluma del europeo hacía participar a los diferentes actores de la Conquista. Según la autora, los cuerpos indígenas representaban allí el factor de verdad, dado que demostraban la factibilidad material del otro, pero, a su vez, el cuerpo nativo funcionaba como el espacio en el cual podían librarse las luchas por la verdad, el valor y el poder entre los grupos dominantes en competencia. En nuestro caso, los grupos que se disputaban el control sobre los pueblos amerindios eran, por un lado, los padres jesuitas y, por el otro, los conquistadores portugueses y el clero secular. La acción evangelizadora, en los primeros años de ocupación, contaba con un componente gestual y escenográfico fundamental, en especial por el desconocimiento de las lenguas nativas, lo cual dificultaba la traducción de conceptos teológicos o la transmisión literaria de la doctrina.² Considero que las constantes incursiones de los evangelizadores en las aldeas de indios, esto es, los ingresos *motu proprio*

1 Guillermo Wilde (2012) describió esta transformación de las técnicas de conversión como un proceso de mutua transculturación bajo la noción de “indianización” de los misioneros, concomitante a la producción de los indios “misionados” que adquirían las costumbres europeas en las misiones jesuitas.

2 El mismo Nóbrega, en uno de los textos escogidos para el análisis, alude a estos obstáculos lingüísticos provocados por una “gentilidade” que “nenhuma cousa adora”: “samente aos trovões chama Tupane, que é como quem diz cousa divina. E assim nós não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pae Tupane” (1931, p. 99). La estrategia del jesuita, análoga a la operada por los conquistadores en las ciudades invadidas, consistía, entonces, en producir un vacío (semántico en este caso) para ocuparlo y reformarlo con elementos de la tradición judeo-cristiana: el trueno, Tupane, deja de ser un fenómeno natural divinizado para convertirse en Pae (padre) y, en consecuencia, se occidentaliza para significar la idea de Dios.

en una “zona de contacto” con la otredad (PRATT, 1992)³, permitieron la emergencia de diferentes “escenas” (entendidas como artificios o ficciones retóricas) cuyo objetivo era no solo presentar una narración verdadera sino, al mismo tiempo, construir en el discurso un campo religioso americano,⁴ habitado por sujetos antitéticos adaptados al proyecto político-teológico de los jesuitas. Allí, el indio dócil se contrapone al hechicero, el conquistador prudente se opone a aquel que debe ser denunciado por sus vicios y los miembros de la Iglesia loables son exaltados frente a aquellos perniciosos para la evangelización.

En este artículo, analizaremos tres “escenas de evangelización” presentes en dos cartas de Nóbrega del período inicial de su expedición (1549-1550), las cuales constituyen tópicos narrativos que luego se repetirán en el resto de su producción epistolar. En la primera de ellas, el padre jesuita da cuenta de la transformación metafísica de la fe del amerindio mediante la narración del cambio en sus costumbres y la instalación de una nueva ley capaz de regular sus conductas morales. Esta deformación del universo cultural tupí-guaraní se vincula, a la vez, con el desplazamiento de las figuras que detentaban el poder religioso en las tribus: “os feitiçeiros”. Por ello, la segunda escena dialoga con la tradición épica medieval para construir un relato en el que Nóbrega mismo (como protagonista de los hechos) es quien vence en un duelo retórico al hechicero de una aldea, figura estereotipada que sintetizaba los males a ser combatidos por los cristianos. Por último, la tercera escena cierra la conformación discursiva del campo religioso americano con la presencia del mundo legendario (la leyenda de Santo Tomé) como garantía no solo de la veracidad de aquello que Nóbrega ve y narra, sino también del éxito de la empresa evangelizadora en su totalidad. Estas tres escenas serán analizadas en función de su pertenencia al archivo colonial, para conocer las condiciones sociales y políticas que permitieron su emergencia. Atender a la relación que existe entre las cartas del padre jesuita y el archivo, entendido como una “técnica de gobernabilidad” imperial que produce sus propios documentos de control (STOLER, 2010), nos permitirá comprender la dimensión performativa de estos textos y su grado de incidencia sobre la realidad colonial brasileña.

Las discusiones teóricas en torno al archivo permitieron comprenderlo no solo como un espacio físico tangible, sino también como un dispositivo de

³ En su estudio sobre la mirada colonizadora, el concepto de “zona de contacto” busca considerar un espacio de cruce entre sujetos que se interrelacionan por circunstancias históricas. De esta manera, la relación entre colonizadores y colonizados es analizada en tanto su “copresencia”, por lo general en situaciones de poder asimétricas.

⁴ Bourdieu (1971) denomina “campo religioso” al espacio de luchas simbólicas donde un grupo de individuos asume una posición social de privilegio para dirimir acerca de los asuntos divinos “verdaderos” y “falsos”.

control que condiciona y legitima la capacidad de los textos de ser enunciados en un período determinado. Michel Foucault (1969) lo define en relación al “enunciado-acontecimiento” como el sistema de su discursividad, su enunciabilidad y su funcionamiento: “El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares” (2008, p. 171). Jacques Derrida (1994), por otra parte, piensa el archivo desde la “violencia archivadora” que instituye y conserva al mismo tiempo, un archivo económico que guarda a partir de la ley que él mismo crea. De esta manera, el archivo deviene en un espacio híbrido que combina lo material, el documento, con un aspecto intangible que se configura, desde la Edad Media, como el depósito de la verdad (Duranti, 1996). Particularmente, nos interesa la inflexión colonial de estas reflexiones teóricas, a partir de la cual el archivo es considerado como una herramienta de control imperial y el principio de legitimación de la Europa de la Modernidad temprana. En este sentido, Roberto González Echevarría (1990) ubica el comienzo de la tradición narrativa latinoamericana en el siglo XVI, la cual sería una producción derivada del discurso legal del imperio español (2000, p. 9). El aporte más relevante es que su noción de archivo vincula los conceptos de secreto (en tanto carácter privado del conocimiento), poder y origen. Este archivo colonial, según la propuesta de Enrique Cortez (2018) para el caso andino, contiene diferentes tendencias en su interior, las cuales intentan establecer hegemonías discursivas que condicionen la enunciabilidad de los textos. En concordancia con su propuesta, sostengo que, en el caso de la textualidad evangelizadora, dicha hegemonía le pertenecía al discurso religioso cristiano que participaba, al unísono, del discurso imperial de los reinos peninsulares de Portugal y España.

La circulación regular que recorrían las cartas enviadas por los misioneros portugueses fue descrita por Serafim Leite en su estudio sobre la Compañía de Jesús (1954). En principio, afirma, las epístolas llegaban a Portugal. Desde allí, después de ser leídas por sus destinatarios explícitos (en caso de que residieran en la Península) y los inquisidores generales, eran remitidas a la Santa Sede de Roma para que las autoridades de la Compañía las revisasen. Luego, ya avaladas, comenzaba su distribución por los colegios jesuitas de toda Europa. Según su relevancia, también podían ser enviadas en barco a los diversos puertos de las colonias portuguesas en Oriente. Una vez en los colegios, los padres se encargaban de su traducción. La lengua privilegiada para difundirlas era el latín, pero también podemos encontrarlas traducidas a otras lenguas vulgares como el castellano o el italiano. El público lector estaba constituido, mayormente, por miembros del clero regular, autoridades eclesiásticas y funcionarios de la Corona de Portugal; aunque estos escritos también alcanzaban a los círculos letrados que estaban interesados en las

novedades de los viajes transoceánicos. En particular, las cartas de Nóbrega comenzaron a divulgarse dentro de colecciones que servían para informar a los lectores europeos sobre “las cosas del Nuevo Mundo”, entre las cuales destacaban las costumbres indígenas como la antropofagia, ritual condenado por la moral cristiana.

Como otros textos de la época (en especial, los del ámbito jurídico), las epístolas de los jesuitas debían adecuarse a usos específicos y condicionamientos institucionales, lingüísticos y materiales en su producción (CERELLO, 2007). Las funciones generales dadas por la Compañía al envío de cartas eran: difundir los resultados de la catequesis, incentivar en los lectores la vocación religiosa, ejercer el control desde el gobierno central sobre sus miembros dispersos y constituir una identidad comunitaria en tanto Orden.⁵ Desde las misiones, entonces, se debían enviar relaciones a Roma para que allí conocieran el estado de la labor religiosa y así pudieran satisfacer las necesidades que tuvieran los evangelizadores. En el caso específico de América, la carta que el secretario de la Orden en Roma, Juan Alfonso Polanco,⁶ le envía a Nóbrega el 13 de agosto de 1553 resume los criterios institucionales que debían cumplir los informes:

Em las letras mostrables se dirá en cuántas partes ay residentia de los de la Compañía, cuántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificación; asimesmo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa haze cada uno dellos. También, quanto a la región dónde está, en qué clima, a cuántos grados, qué venzindad tiene la tierra, cómo andan vestidos, qué comen, etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dize, y qué costumbres; cuántos christianos puede aver, cuántos gentiles o moros. (En LEITE, 1954, p. 520).

Ahora bien, en las cartas había lugar para otro tipo de información, cuya pertinencia quedaba a cargo del juicio del emisor: “Y si ubiesse alguna cosa que no diese aquella edificación, siendo scritta en modo que se entendiese bien, no se dexede scriver, pero en letras de aparte” (*ibidem*). Tanto la carta de Polanco como las *Constituciones* de Loyola y las ordenanzas y documentos legales emitidos por la Corona funcionaban, en cierto sentido, como la ley del archivo (Derrida, 1994), es decir, los umbrales prescriptivos que restringían

⁵ Publicadas en 1558, las *Constituciones* de Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía, definieron estos objetivos para la producción epistolográfica jesuita. Ya circulaban versiones preliminares de estas reglas desde 1547 (LEITE, 1954).

⁶ En 1547, siete años después de su ingreso en la Orden, Polanco fue nombrado secretario de Ignacio de Loyola. Ocupó también los cargos de vicario general y asistente de las provincias de Germania y Brasil. Allí entabló contacto con el rey de Portugal y demás funcionarios de la Corona, para informarse sobre la expedición de Nóbrega y supervisar el desarrollo de la evangelización de los brasilindios. Durante su labor como secretario de Loyola, redactó gran parte de la correspondencia mediante la cual se mantenía comunicada la casa central de Roma con las demás delegaciones en Europa, América y Asia.

el ingreso al arconte de la información considerada “válida” para la mirada europea. De acuerdo con esto, la carta de Polanco es útil para pensar hasta qué punto el archivo mismo permitía la filtración de elementos por fuera de su ley, ya que las “letras de aparte” escapaban a las “letras mostrables” (centradas tanto en las cuestiones administrativas y estadísticas como en las proto-etnológicas)⁷ y surgían de una decisión del miembro de la Orden, quien debía esforzarse por darle forma a lo que excedía a las exigencias imperiales de manera tal de presentarlo como algo entendible para sus interlocutores.⁸

La primera “escena de evangelización” está presente en la carta que Nóbrega le envía en 1549 al doctor Navarro,⁹ desde el Salvador. Esta epístola contiene, a primera vista, la información “mostrable” acorde a las exigencias de la Orden. En principio, aparece la descripción de la tierra y sus riquezas naturales, asociadas a la abundancia de recursos y al buen clima, elementos propios de la función utópica (PASTOR, 1983) de estos textos que permiten crear una imagen idílica del continente descubierto:

É muito salubre e de bons ares, de sorte que sendo muita a nossa gente e mui grandes as fadigas, e mudando da alimentação com que se nutriam, são poucos os que enfermam e estes depressa se curam. A região é tão grande que, dizem, de três partes em que se dividiu o mundo, occuparia duas; é muito fresca e mais ou menos temperada, não se sentindo muito o calor do estio; tem muitos fructos de diversas qualidades e mui saborosos; no mar igualmente muito peixe e bom. (1931, p. 89).

Luego, el relato epistolar avanza sobre las costumbres indígenas, con el concomitante juicio moral sobre esas prácticas culturales por parte de la voz narradora:

7 Cfr. Pagden, Anthony (1988). *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza.

8 El *Diccionario de Autoridades* define el término “mostrable” como “lo que se puede mostrar” y añade un ejemplo de su uso vinculado a la labor religiosa de la predicación: “Los Oficios de la Santa Iglesia bastaran a atraer las más remotas gentes: pues solo la vista puede explicar el modo, superior a todo lo mostrable en palabras” (Tomo IV, 1734). En cambio, el “aparte” es definido en relación con géneros discursivos no pertenecientes al mundo eclesiástico, como “las Comédias” y “la conversación”. Entre las diferentes entradas, destacamos la que refiere la acción de “escribir aparte, notar, ò apuntar aparte”: “Generalmente es escribir al margen, poner alguna nota, ò señal para que sirva de advertencia y se halle con facilidad lo que se anota y apunta” (Tomo I, 1726). De esta manera, podemos pensar las “letras de aparte” como aquello que estaba “al margen” de lo “mostrable”. Por último, el “saber bien alguna cosa” (asociado al “entender” como paso previo para la persuasión) tenía, en el horizonte léxico de la época, una connotación moral, ya que hablar sobre cosas conocidas “por junto a las que no entendemos tanto, puede hacer mucho mal” (Tomo III, 1732).

9 Martín de Azpilcueta Jaureguizar, conocido como doctor Navarro (1492-1586), fue un teólogo y canónigo de la Orden de San Agustín. Graduado en la Universidad de Toulouse, fue catedrático en Salamanca de 1524 a 1538, tras lo cual pasó por orden del emperador Carlos V a la Universidad de Coímbra, en Portugal. Allí recibió del rey Juan III la cátedra de Prima de Cánones y fue maestro del padre Nóbrega.

Têm muitas mulheres e isto pelo tempo em que se contentam com ellas e com as dos seus, o que não é condemnado entre elles. Fazem guerra, uma tribu a outra, a 10, 15 e 20 léguas, de modo que estão todos entre si divididos. Si acontece aprisionarem um contrario na guerra, conservam-o por algum tempo, dão-lhe por mulheres suas filhas, para que o sirvam e guardem, depois do que o matam com grande festa e ajuntamento, dos amigos e dos que moram por alli perto, e si delles ficam filhos, os comem, ainda que sejam seus sobrinhos e irmãos, declarando ás vezes as próprias mães que só os pães e não a mãe, têm parte nelles. É esta a cousa mais abominável que existe entre elles. (1931, p. 90).

A través de este tipo de reseñas proto-etnográficas, Nóbrega comienza a construir, en el plano retórico, el campo religioso americano, dentro del cual discierne lo abominable del mundo pagano que sería necesario combatir. Es importante destacar que, en la mayoría de sus cartas, en medio del relato de situaciones coyunturales del mundo colonial (como la planificación de la fundación de ciudades, la distribución de labores entre los agentes de la Corona, los pedidos de insumos a la Metrópolis y demás cuestiones administrativas), el padre jesuita disemina diferentes escenas breves donde los nativos muestran su natural predisposición a adoptar la fe cristiana. Así logra disociar la naturaleza bondadosa de las prácticas abominables de su universo cultural: “E alguns vêm pelos caminhos a nosso encontro, perguntandonos quando os havemos de baptisar, mostrando grande desejo e promettendo viver conforme o que lhes aconselhamos” (1931, p. 92). En este marco utópico, donde son los indios los que interpelan a los evangelizadores para adoptar la fe cristiana, Nóbrega da cuenta del *modus operandi* que utilizan los padres jesuitas para cristianizar a aquellos sujetos dóciles: “costumamos baptisar marido e mulher de uma só vez, logo depois casando-os, com as admoestações daquillo que o verdadeiro matrimônio reclama; com o que se mostram elles muito contentes, prestando-nos muita obediência em tudo quanto lhes ordenamos” (*ibidem*). La imposición de los sacramentos ordena el espacio invadido y somete a sus habitantes de acuerdo a la liturgia del otro, es decir, del europeo cristiano. La fe en Dios subsume, como vemos, la vida de los nuevos creyentes presentados en el texto bajo una linealidad temporal que se origina en el bautismo tras el nacimiento, prosigue en la obediencia del matrimonio durante la adultez y culminaría con la extremaunción en la vejez.

Más adelante, Nóbrega desarrolla una escena experimentada por un correligionario de la Compañía, el padre João de Aspilcueta. Este relato se inscribe en la tradición literaria de “lo maravilloso”, un tópico recurrente en las crónicas de Indias y que aquí es utilizado para dar inicio y justificar la digresión narrativa:

D'entre muitas cousas referirei uma que bastante me maravilhou, e foi que ensinando um dia o padre João de Aspilcueta os meninos a ler e a fazer o signal da cruz, e tendo os ditos meninos certas pedras de varias cores nos lábios, que é uso trazer furados, e muito estimam, embaraçando as pedras de fazer-se o signal da cruz, veiu a mãe de um delles e para logo tirou a pedra dos lábios de seu filho e atirou ao telhado; de repente os outros fizeram o mesmo: e isto foi logo quando começamos de ensinar. (1931, p. 92).

Como podemos observar, el asombro del narrador proviene de la efectividad del método evangelizador sostenido por los jesuitas. En el marco de la alfabetización de los niños de la aldea (una de las técnicas más eficaces de transculturación en el período), la tradición cultural nativa (esto es, las “pedras de varias cores” in-corporadas en el amerindio) es abandonada por decisión de una madre que opta por mimetizarse con el europeo y provoca una reacción de copia en cadena. El reemplazo de la “pedra” por la “signal da cruz” supone, en este episodio, el vaciamiento de la materialidad tradicional del indio por el símbolo cristiano abstracto, dimensión semiótica que sobre-escribe el espacio desocupado y sintetiza el proceso de adoctrinamiento llevado adelante por los jesuitas. La conversión a la fe cristiana de la aldea, entonces, es narrada como efectiva y verdadera mediante una escena en la que el gesto del otro arroja su propio legado pétreo y fundacional para imitar a la figura de poder extranjera que instaure una nueva ley comunitaria cristiana. Por eso, el episodio culmina con la verificación de que la costumbre brasilindia más aborrecida, la antropofagia, había sido extirpada: “Outra vez descobriu o mesmo Padre em uma aldeia, que cozinhavam o filho de um inimigo, afim de comerem-n’o: e porque fossem reprehendidos, soubemos mais tarde que o enterraram e o não quizeram comer” (*ibidem*). El cuerpo del “inimigo”, al no ser nocivo para la evangelización, permanece ahora a resguardo y escapa del circuito ritual que veía en su ingesta una forma de sacralidad.

Ahora bien, la segunda “escena de evangelización” escogida, presente en la misma carta, muestra la integración, en el campo religioso americano, no del indio dócil y mimético, sino del enemigo nativo de los jesuitas: “o feiticeiro”. Este episodio también comienza enmarcado en el universo de “lo maravilloso”:

Uma cousa nos acontecia que muito nos maravilhava a principio e foi que quasi todos os que baptisamos, cahiram doentes, quaes do ventre, quaes dos olhos, quaes de apostema: e tiveram occasião os seus feiticeiros de dizer que lhes dávamos a doença com a água do baptismo e com a doutrina a morte; mas se viram em breve desmascarados, porque logo todos os enfermos se curaram. (1931, p. 95).

En esta oportunidad, intervienen nuevamente un elemento material, el “água do baptismo”, y uno inmaterial, la “doutrina a morte”. Sin embargo, el movimiento simbólico es llevado a cabo, aquí, por los hechiceros de la aldea, quienes asocian las dolencias de los indios con el sacramento impuesto por los extranjeros. El devenir de la enfermedad a la sanación es suficiente, según el padre jesuita, para desenmascarar dicha asociación y restaurar un orden cristiano previo donde el bautismo es sinónimo de salud y vida.

Como afirma Jorge Cañizares-Esguerra (2008), muchos de los evangelizadores partían rumbo a América, durante el siglo XVI, con la creencia de que el diablo tenía una injerencia casi absoluta en el Nuevo Mundo, manifiesta sobre todo en la erosión de las jerarquías sociales que debía tener una sociedad “bien ordenada” según la ley natural y divina. Por eso, la voluntad que para ellos tenían los hechiceros de mantener engañados a los indios aldeanos era, en parte, la expresión de un plan diabólico más profundo. Es necesario considerar que la acción evangelizadora de los jesuitas en el Brasil tenía por objetivo político, además de la conversión a la fe cristiana de los amerindios, la destribalización de sus aldeas para llevar adelante el plan colonizador del Imperio portugués. Los hechiceros, en este contexto, funcionaban en los grupos sociales del litoral brasileño como las figuras representativas de sus “malos hábitos” (en especial, los ritos antropofágicos) y los sujetos capaces de mantener amalgamadas a las comunidades. Esto los convertía en el principal objetivo del adoctrinamiento cristiano, ya fuera mediante su asimilación o su eliminación. En nuestra escena, la ofensa perpetrada por los hechiceros motiva a Nóbrega a irrumpir en el relato como protagonista para constituirse en el vencedor de la contienda simbólica, utilizando la retórica del duelo propia del discurso épico que signaba las batallas contra el demonio en la tradición medieval:

Procurei encontrar-me com um feiticeiro, o maior desta terra, ao qual chamavam todos para os curar em suas enfermidades; e lhe perguntei em virtude de quem fazia elle estas cousas e se tinha communicação com o Deus que creou o Ceu e a Terra e reinava nos Céus ou acaso se communicava com o Demônio que estava no Inferno? Respondeu-me com pouca vergonha que elle era Deus e tinha nascido Deus e apresentou-me um a quem havia dado a saúde, e que aquelle Deus dos céus era seu amigo e lhe apparecia freqüentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios; e assim dizia muitas outras cousas. Esforcei-me vendo tanta blasphemia em reunir toda a gente, gritando em altas vozes, mostrando-lhe o erro e contradizendo por grande espaço de tempo aquillo que elle tinha dito: e isto, com ajuda de um lingua, que eu tinha muito bom, o qual faliava quanto eu dizia em alta voz e com os signaes do grande sentimento que eu mostrava. Finalmente ficou elle confuso, e fiz que se desdisse de quanto havia dito e emendasse a sua vida, e que eu

pediria por elle a Deus que lhe perdoasse: e depois elle mesmo pediu que o baptisasse, pois queria ser christão, e é agora um dos cathecumenos. (*Ibidem*).

El diálogo ficcionalizado entre el hechicero y el padre jesuita solo es posible por la existencia (aclarada más adelante) de un “lingua” que media entre ambos sujetos en pugna. La teatralidad del episodio se cristaliza en esta figura liminar que imita al europeo (como la madre de la escena anterior) en sus gestos y tonos de voz. Así, la conversión exitosa del personaje que detentaba el poder religioso en la aldea aparece vinculada a la mimesis que lleva a cabo el brasilindio traductor, bisagra fundamental entre ambos mundos. En esta disputa, la tonalidad épica del relato exalta el sentido de misión (en tanto lucha contra el demonio) que caracterizaba a la empresa evangelizadora.

En un texto posterior, la “Informação das terras do Brasil” de 1549-50 (uno de los escritos más difundidos de Nóbrega por el continente europeo), la figura del hechicero es representada en relación con el mundo de la mentira y, al unísono, con prácticas consideradas diabólicas que justifican su exclusión. Esta vez, la descalificación del oponente se inserta en la descripción proto-etnográfica de una ceremonia tupí:

De certos em certos annos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com dansas e festas, segundo seu costume [...]. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão á roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, [...] e outras cousas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina, que lhes diz aquellas cousas, as quaes crêm. Acabando de fallar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo o são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade; e a quem isto não faz tem-lh’o a mal. Depois lhe offerecem muitas cousas e em as enfermidades dos Gentios usam também estes feiticeiros de muitos enganos e feitiçarias. Estes são os mores contrários que cá temos e fazem crer algumas vezes aos doentes que nós outros lhes mettemos em corpo facas, tesouras, e cousas semelhantes e que com isto os matamos. (1931, p. 99-100)

Como puede observarse, el campo semántico que rodea al némesis de la evangelización permanece enraizado en todo aquello que es contrario a la verdad. Por un lado, el hechicero llega “fingiendo” la santidad que profesa y todas sus acciones son calificadas de “enganos”. Por el otro, el padre jesuita

incide en el relato con una expresión parentética que ubica la capacidad de discernir aquello que es “certo” del lado de los evangelizadores, los cuales pueden determinar que las mujeres temblorosas fueron endemoniadas por estas figuras rivales.

En esta misma “Informação” se encuentra la tercera escena elegida. Su tema, la leyenda de Santo Thomé, está presente también en otras epístolas que amplían su contenido. Existen muchas versiones de esta leyenda en Latinoamérica y Europa. La versión tupí-guaraní cuenta la aparición, años antes de la llegada de los conquistadores, de un profeta llamado Pa’i Sumé (Padre Sumé, que habría derivado en Thomé, aunque “Payzume” también era una palabra compuesta con que se designaba al sacerdote de una tribu). Según la tradición, fue enviado por el dios Ñande Ru para enseñarles a los indígenas el arte de la agricultura y para inculcarles preceptos religiosos y morales para la convivencia social. Finalizada su misión, Pa’i Sumé volvió al mar, pero prometió volver, como lo atestigua la versión que nos brinda Nóbrega en su relato:

Dizem elles que S. Thomé, a quem elles chamam Zomé, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão signaladas juncto de um rio; as quaes eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os próprios olhos, quatro pisadas mui signaladas com seus dedos, as quaes algumas vezes cobre o rio quando enche; dizem também que quando deixou estas pisadas ia fugindo dos índios, que o queriam frechar, e chegando ali se lhe abriera o rio e passara por meio delle a outra parte sem se molhar, e dalli foi para a índia. Assim mesmo contam que, quando o queriam frechar os índios, as frechas se tornavam para elles, e os mattos lhe faziam caminho por onde passasse: outros contam isto como por escarneo. Dizem também que lhes prometteu que havia de tornar outra vez a vel-os. Elle os veja do Ceti e seja intercessor por elles a Deus, para que venham a seu conhecimento e recebam a santa Fé como esperamos (1931, p. 101-102).

En el episodio narrado confluyen elementos propios de los universos legendario e histórico. El haber sido testigo de vista de las pisadas del santo habilita al padre jesuita a presentar su historia como verídica, aunque se trate de una creencia popular. La presencia de esta leyenda produce un efecto de lectura por el cual se trastoca la temporalidad histórica de la época (según la cual antes de los portugueses no habían llegado otros cristianos al litoral brasileño) y se construye una nueva cronología con tintes proféticos, en cuyo interior la evangelización jesuita de América es parte fundamental de un proceso ya iniciado previamente. De esta manera, la visita del santo justifica la ocupación presente y augura el éxito de la evangelización en América.

Erich Auerbach (1942) analiza lo legendario como el género donde se elimina “todo lo contrapuesto, resistente, diverso, secundario que se insinúa en los acontecimientos principales y en los motivos directores; todo lo indeciso inconexo, titubeante que tienda a confundir el curso claro de la acción y el derrotero simple de los actores” (p. 25). En este sentido, podemos pensar la inscripción de la leyenda de Santo Thomé como un elemento que simplifica el sentido de lo narrado al transportar la misión de la labor evangelizadora por fuera de la historia y del tiempo, una ficción que no se recorta “de su conexión con el resto del mundo” sino que busca interferir en el archivo colonial en tanto prueba que legitima lo enunciado por Nóbrega en el Brasil. La presencia de estos elementos ficcionales recuerda la capacidad que Cameron (1994) veía como una de las ventajas del discurso cristiano: la incorporación de historias populares o apócrifas mixturadas con textos canónicos, lo que favorecía la elasticidad y multiplicidad de la retórica religiosa. Según esta autora, en el inicio del siglo XVI la retórica cristiana había logrado consubstanciarse con los discursos de las monarquías posteriores a la caída de Roma. A su vez, afirma que la escritura cristiana estuvo atravesada desde sus orígenes por un problema retórico: cómo representar la verdad de la fe con palabras predicables a los pueblos del orbe. Desde su perspectiva, la efectividad del cristianismo residió tanto en su capacidad de crear un universo intelectual e imaginativo propio (nutrido por los relatos de las Sagradas Escrituras, la exégesis bíblica, la hagiografía, los mitos escatológicos y demás elementos culturales), como en las técnicas y dispositivos literarios que ayudaron a cambiar las circunstancias contemporáneas. El período en que Nóbrega escribe sus cartas supone un instante de renovación de estas prácticas escriturarias, modificadas tras el contacto con los universos socio-culturales heterogéneos de los pueblos amerindios. La dimensión narrativa de su epistolografía, en la cual los elementos teológico-filosóficos se subsumen a la acción catequética y a la “agencia” (MAZZOTTI, 2000) indígena de los sujetos conquistados, constituye una diferencia de enfoque que solo era posible en el contexto de la invasión europea en América.

De hecho, únicamente la desarticulación producida por la percepción ambigua del indio americano, dócil y hechicero al mismo tiempo, amigo y enemigo de la cristiandad, pudo ocasionar un texto de crisis como lo es el “Dialogo do padre Nobrega sobre a conversão do gentio” (1880), escrito hacia 1556. Allí, los religiosos Gonçalo Alves y Matheus Nogueira encarnan las dos visiones predominantes a lo largo del siglo XVI sobre la evangelización de los indios: la idealización del otro, arraigada en la retórica utópica de carácter mítico-bíblico, y la necesidad de sujetar por las armas a los habitantes, para subyugarlos antes de adoctrinarlos. El texto expone, en clave filosófico-jurídica, los debates contemporáneos en torno a las posibilidades reales de

éxito y a los obstáculos enfrentados en la empresa de conversión. En esta ficcionalización de la ilusión y la desilusión que podrían sostener otros padres jesuitas posibles, Nóbrega problematiza su propia concepción del modo en que se debía evangelizar a los indios, confrontando dos posturas antitéticas: la pacífica y la violenta, encarnada cada una de ellas en un personaje alegórico (CORDIVIOLA, 2003). No sería adecuado afirmar cuál de estos modos era el que Nóbrega prefería o deseaba llevar adelante en el Brasil. En el diálogo, además, no prevalece uno u otro, sino que se mantiene la tensión inherente al imperativo moral que tenían los evangelizadores de imponer un dogma sin recurrir a la violencia física. Los personajes que cobran vida en sus escritos tempranos (el hechicero, el conquistador y el religioso) reaparecen en esta obra didáctica tardía para exponer las dudas de un evangelizador que precisa nuevas reglas si quiere continuar una tarea que desborda los preceptos de la Orden. La incorporación de prácticas rituales amerindias (como la duda ante la aceptación de la desnudez en la misa, interrogante manifestado por el padre jesuita en una carta de 1552) permite pensar en un método misional en constante cambio, el cual, representado en los textos, promovía modificaciones análogas en el archivo colonial del que surgía y en el que se inscribía.

En conclusión, para comprender la trascendencia de las cartas de Nóbrega en el siglo XVI es necesario pensar cómo la institucionalización original del credo cristiano en la Iglesia, ligada al poder del Imperio Romano, había dado por resultado la proclamación de esta religión en tanto poseedora de verdades universales, un monopolio discursivo que exigió la instalación de grandes redes de comunicación entre los edificios y la formación de funcionarios eclesiásticos para su ordenamiento (BROWN, 1935). Estas redes, previas a la aparición de la imprenta, convirtieron a las formas epistolares en los principales vasos comunicantes entre las sedes de la Iglesia e hicieron de los miembros del clero un primer circuito intelectual europeo con un funcionamiento medianamente estable (PETRUCCI, 2008). Al mismo tiempo, la construcción discursiva de una verdad dentro de la retórica cristiana era, desde sus inicios, indisociable de su aplicación práctica en la sociedad a través de sus agentes, encargados de cumplir con el mandato apostólico que los conminaba a expandir la fe alrededor del mundo. Durante la Conquista y Evangelización de América, esta necesidad de escribir lo verdadero para transformar la realidad se vio acuciada por la lejanía geográfica de las colonias y encontró en la “relación” uno de los géneros privilegiados para el conocimiento de los acontecimientos sucedidos más allá de los mares (MIGNOLO, 2011). El relato de la conversión de los indios a la religión cristiana tuvo que adaptarse, entonces, a formas narrativas de diversas tradiciones literarias previas para ingresar al archivo colonial en tanto narraciones ciertas (portadoras verosímiles de la verdad), las cuales competían, dentro del mismo espacio simbólico en

disputa, con los relatos de otros actores que transmitían su propia versión de los hechos. De esta manera, la primigenia intención comunicativa de informar a las autoridades imperiales ingresaba en un ámbito de negociaciones con el fin pragmático de persuadir a los interlocutores. En el caso de Nóbrega, sus cartas buscaban inclinar a los lectores en favor de un método de cristianización pacífico, contrario a las políticas violentas de los conquistadores y refractario a la impasibilidad del clero secular. En una situación análoga a la planteada por Rolena Adorno (2007) respecto de los textos producidos por los conquistadores españoles, estas cartas no son meros reflejos de prácticas políticas y sociales desarrolladas en las colonias sino que constituyen dichas prácticas en el momento mismo de su enunciación: “These works do not describe events; they are events, and they transcend self-reference to refer to the world outside themselves” (p. 4). Según esta idea, podemos pensar que la referencialidad de la epistolografía del padre jesuita no es histórica, porque no refiere hechos pasados, sino que es retórica y polémica, ya que busca influenciar a los lectores en favor de cambios políticos, sociales y religiosos que considera pertinentes para la expansión de la fe cristiana, en el tiempo presente de la colonización.

Las “escenas de evangelización” analizadas narran la interacción de diversos personajes coloniales en un intercambio semiótico que transforma los modos de decir vigentes en el archivo imperial. Si bien el marco de lo verdadero es, en el caso de Nóbrega, la verdad cristiana como sustento y garantía de la existencia de las cosas, el vínculo entre archivo y testimonio permite la emergencia de otras verdades donde el plano absoluto se esfuma y aparecen nuevos modos de decir lo verdadero (DIDI-HUBERMAN, 2007). La condición archivística del saber (sus exigencias y filtraciones) permite el surgimiento de los enunciados de Nóbrega y, al mismo tiempo, es modificada por los elementos originales de sus relatos, es decir, por los desplazamientos semánticos y las transformaciones que sus textos operan sobre el acervo tradicional con el que dialoga y del cual nacen sus referencias histórico-culturales. Los desvíos que la diferencia americana predispone en sus cartas son el producto de la crisis que supuso la llegada a América para una cosmovisión europea que debió buscar nuevos modos de narrar la experiencia de los hechos. Para recibir una lectura favorable en los círculos letrados del Reino, Nóbrega debía dar cuenta del sometimiento en doble vasallaje de los habitantes amerindios: ante Dios, en el plano supra-temporal, y bajo las órdenes del rey, en la dimensión terrenal. La conquista de la soberanía político-religiosa se convirtió, entonces, en el *leit motiv* de su escritura. Por eso, las escenas que despliega en sus cartas muestran la conversión exitosa de los nativos a la fe cristiana (componente religioso) y la adopción de las costumbres occidentales (componente político). La efectividad de la verdad revelada a los indios continuaba, en los textos, el proceso de revelación de la

Fe iniciado en Europa siglos antes con el nacimiento de Cristo, lo cual hacía de América el espacio propicio para la *renovatio ecclesiae* (entendida también como parte de la lucha contrarreformista del siglo XVI) y la instalación de una nueva Iglesia sin los vicios institucionales que exhibía del otro lado del Atlántico. Los textos de Nóbrega, en definitiva, hacen su propia verdad e inspiran nuevas concepciones sobre lo verdadero que escapan a la rigurosidad material e histórica para instalarse en una situación liminar que está autorizada por el archivo y que, a su vez, lo desestabiliza.

Referencias

- ADORNO, Rolena. *The polemics of possession in Spanish American narrative*. New Haven-London: Yale University Press, 2007.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, [1942] 2014.
- BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. *Reveu Francaise de Sociologie*, n. XII, p. 295-334, 1971.
- BROWN, Peter. *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, a.d. 200-1000*. Oxford: Wiley-Blackwell, [1935] 2013.
- CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of Christian Discourse*. California: University of California Press, 1994.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- CERELLO, Adriana Gabriel. *O livro nos textos jesuíticos do século XVI. Edição, produção e circulação de livros nas cartas dos jesuítas na América portuguesa (1549-1563)*. Tesis de Maestría *on-line*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras y Ciências Humanas da USP, 2007.
- CORDIVIOLA, A. Os dilemas da evangelização: Nóbrega e as políticas jesuíticas no Brasil do século XVI. *Diálogos Latinoamericanos*, n. 7, p. 90-112, 2003.
- CORTEZ, Enrique E. *Biografía y polémica: el Inca Garcilaso y el archivo colonial andino en el siglo XIX*. Iberoamericana-Vervuert: Madrid-Frankfurt, 2018.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta, 1994.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. “Das Archiv brennt”. En: DIDI-HUBERMAN, G.; EBELING, K. (eds.). *Das Archiv brennt*. Berlin: Kadmos, 2007, p. 7-32.

- DURANTI, Luciana. Archives as a Place. *Archives & Manuscripts*, Australian Society of Archivists, v. 24, n. 2, p. 242-255, 1996.
- FOUCAULT, Michel. “El *a priori* histórico y el archivo”. En: La arqueología del saber. Buenos Aires: Siglo XXI, [1969] 2008.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto. *Mito y archivo: Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, [1990] 2000.
- JOÃO III. “Regimento que levou Thomé de Souza, governador do Brasil”. En: Accioli, I. y Amaral, B. do (comps.). *Memorias Históricas e Políticas da Bahia*. Bahía: Imprensa Oficial do Estado, [1548] 1919.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa-Río de Janeiro: Portugália-Civilização Brasileira, 1938, t. I
- LEITE, Serafim. (ed.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3v.
- MAZZOTTI, José Antonio (ed.). *Agencias Criollas. La Ambigüedad “Colonial” en las Letras Hispanoamericanas*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, 2000.
- MIGNOLO, Walter D. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. En: ÍÑIGO MADRIGAL, Luis (coord.). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I. Época colonial. Madrid: Cátedra, 2011.
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, [1549-60] 1931.
- NÓBREGA, Manuel da. Dialogo do padre Nobrega sobre a conversão do gentio: interlocutores Gonçalo Alves e Matheus Nogueira. Revista Trimestral do Instituto Historico, Geographico e Etnographico do Brasil, v. 43, n. 1, p. 133-151, 1880.
- PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza, 1988.
- PASTOR, Beatriz. *Discurso narrativo de la Conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.
- PETRUCCI, Armando. *Escribir cartas, una historia milenaria*. Buenos Aires: Ampersand, [2008] 2018.
- PRATT, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, [1992] 2010.
- STOLER, Ann Laura. Archivos coloniales y el arte de gobernar. *Revista Colombiana de Antropología*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, v. 46, n.2, p. 465-496, 2010.

TAYLOR, Diana. *El archivo y el repertorio: el cuerpo y la memoria cultural en la Américas*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2015.

WILDE, Guillermo. “Indios misionados y misioneros indianizados en las Tierras Bajas de América del sur. Sobre los límites de la adaptación cultural”. En: Bernabeu, S., Giudicelli, C. y Havard, G. (eds.). *La indianización. Cautivos, renegados, “hombres libres” y misioneros en los confines americanos (siglos XVI a XIX)*. Sevilla: Doce Calles, 2012: 291-310.

Guillermo Ignacio Vitali es profesor y licenciado en Letras por la Universidad de Buenos Aires, donde forma parte del equipo de la Cátedra de Literatura Latinoamericana (dirigida por la Dra. Beatriz Colombi). Actualmente se desempeña como investigador y coordinador del Instituto de Literatura Hispanoamericana (dirigido por el Dr. Noé Jitrik). Es becario doctoral del CONICET (bajo la dirección de la Dra. Vanina Teglia) y se especializa en literatura colonial iberoamericana.

E-mail: guillermoignaciovitali@gmail.com

Recibido em: 15/09/2019

Aceito em: 30/04/2020