

El espacio sujeto al tiempo en la cronística franciscana: una relectura de la *Conquista Espiritual do Oriente* de Fr. Paulo da Trindade*

Zoltán BIEDERMANN

Department of Spanish, Portuguese and Latin American Studies
University College London
z.biedermann@ucl.ac.uk

Fecha de recepción: 15/03/2014

Fecha de aceptación: 14/06/2014

RESUMEN

Este artículo analiza la *Conquista Espiritual do Oriente* de Fr. Paulo da Trindade, obra mayor de la cronística franciscana portuguesa, escrita en Goa en la década de 1630. El objetivo principal de la investigación reside en identificar cómo se articularon los aspectos espaciales y temporales en la narrativa de Trindade, especialmente en los capítulos relativos a Ceilán, que son una pieza central en la economía simbólica del texto y de la propia orden seráfica en Oriente. Una lectura de esta naturaleza revela una primacía absoluta del tiempo y una ausencia casi total del espacio como elementos estructurantes de la narrativa de Trindade. Se sostiene que esta preferencia cobra todo su sentido en el contexto de las luchas seráfico-ignacianas que tuvieron lugar en Asia meridional durante el siglo XVII. Con todo, queda por aclarar en qué medida la estrategia de Trindade responde verdaderamente a parámetros típicos de la cronística franciscana en general.

Palabras clave: Cronística franciscana y jesuítica, Ceilán (Sri Lanka), espacio, tiempo, escritura cartográfica, luchas religiosas

Space subjected to time in Franciscan chronicle writing: revisiting the *Conquista Espiritual do Oriente* of Fr. Paulo da Trindade

ABSTRACT

This article explores the *Conquista Espiritual do Oriente* of Fr. Paulo da Trindade, a major Franciscan chronicle written in Goa in the 1630s. The main focus is on an examination of the articulation between spatial and temporal aspects of the narrative, especially in the chapters describing Ceylon, which constitute a central piece in the symbolic economy of the text and of the Franciscan order as such in the East. A close reading reveals the absolute dominance of time over space and the complete absence of the latter as a structuring element of the narrative. It is argued that this choice makes full sense in the context of the struggles that opposed the Franciscans to the Jesuits in South Asia during the seventeenth century.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto *Letras de frailes: textos, cultura escrita y franciscanos en Portugal y el Imperio portugués (siglos XVI-XVIII)* – HAR 2011-23523 (Ministerio de Economía y Competitividad, España).

Nevertheless, it remains to be clarified to what extent the strategy of Trindade can be described as typical of Franciscan chronicle-writing in general.

Key words: Franciscan and Jesuit chronicle-writing, Ceylon (Sri Lanka), space, time, cartographic writing, religious struggle

El proyecto *Letras de Frailes* constituye un ámbito no sólo para investigar minuciosamente en fondos de archivos y bibliotecas mal conocidos, sino también para experimentar con textos históricos ya publicados. Hoy tenemos un conocimiento bastante amplio de la historia de la cultura portuguesa de los siglos XVI y XVII y, especialmente, de la historia de la escritura. Conocemos buena parte de las principales biografías y bibliografías de la época, sabemos –por lo menos en lo que atañe a los textos impresos– dónde buscar las principales obras y disponemos, incluso, de algunos esbozos de cuadros interpretativos en los que, con mayor o menor éxito, hemos intentado situar a los autores y las ideas que caracterizaron el Renacimiento y el Barroco portugués. Sin embargo, la relectura de textos bien conocidos, junto con la de otros menos estudiados, puede permitir la apertura, aquí y allí, de brechas en el panorama de la historia cultural del imperio portugués. Se trata del mismo tipo de brechas que, por otra parte, también se abren en los campos de la historia política, religiosa o de las formas visuales cuando volvemos a materiales conocidos con la intención de someterlos a un nuevo examen¹.

Fr. Paulo da Trindade no es un autor de primera categoría ni, como veremos, alguien a quien de forma unánime llamaríamos un gran autor. Su principal obra es la *Conquista Espiritual do Oriente*, una crónica seráfica a la que, generalmente, recurren los historiadores en busca de información sobre la presencia franciscana en Asia². En esta obra, escrita en los años 30 del siglo XVII pero no publicada hasta 1962-67, destaca una amplia sección dedicada a los trabajos de los mendicantes en la isla de Ceilán, feudo misionero que la orden consiguió defender de otros intrusos hasta principios del siglo XVII, cuando finalmente entraron en ella jesuitas, dominicos y agustinos. La parte dedicada a Ceilán no sólo es la más extensa de la *Conquista* sino también, con la de Goa, una de las más relevantes en la economía simbólica de la obra. De hecho, la propia isla fue particularmente importante para la Orden de

¹ Ciertamente, llama la atención que en las últimas tres décadas no haya aparecido ninguna obra de síntesis sobre este tema. Véanse, por lo tanto, los clásicos: ANDRADE, A. A.: *Mundos Novos do Mundo. Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses*, 2 vols., Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1972; CARVALHO, J. B.: *A la recherche de la spécificité de la Renaissance portugaise. L' "Esmeraldo de Situ Orbis" de Duarte Pacheco Pereira et la littérature portugaise de voyages à l'époque des grandes découvertes. Contribution à l'étude des origines de la pensée moderne*, 2 vols., Paris, Fondation Calouste Gulbenkian-Centre Culturel Portugais, 1983. Ninguna de estas obras va más allá de la primera mitad del siglo XVI.

² PAULO DA TRINDADE: *Conquista Espiritual do Oriente Em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental em a pregação da fé e conversão dos infieis, em mais de trinta reinos, do Cabo da Boa Esperança até às remotíssimas Ilhas do Japão*, Introducción e notas de F. Félix Lopes, 3 vols., Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967.

San Francisco en Oriente durante esa época³. Ceilán era la empresa militar y misionera más significativa de los portugueses en Asia durante la primera mitad del siglo XVII y absorbía grandes recursos materiales y humanos en la lucha, entonces todavía abierta, contra los dos poderes “rebeldes” que amenazaban, juntos, el orden católico soñado en Lisboa, Madrid y Goa: el rey budista de Kandy (*Cândia*), por un lado, y sus aliados reformados de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales (*VOC*), por otro⁴.

Qué duda cabe que, para la Orden de San Francisco, resultó fundamental asociarse, material y simbólicamente, a los esfuerzos militares llevados a cabo en Ceilán en el siglo XVII. Se trataba de hacerlo de forma explícita y bien visible, en un contexto de luchas intestinas contra la Compañía de Jesús y contra algunos sectores del aparato político, militar y fiscal del *Estado da Índia* hostiles a la empresa seráfica. Conviene insistir en esta cuestión. Aunque la principal crónica de lo que todavía hoy llamamos “presencia portuguesa en Ceilán” –en realidad, un conjunto dispar de presencias y de interacciones variadas– sea obra de Fernão de Queiroz, un destacado jesuita activo en Goa en la segunda mitad del siglo XVII, ya después de la pérdida definitiva de Ceilán, la isla fue durante el siglo XVI un lugar de misiones exclusivamente franciscanas⁵. Fácilmente se pierde de vista que, oculto tras la monumental fachada construida en la crónica de Queiroz, la *Conquista Temporal e Espiritual de Ceilão* (por otra parte también inédita hasta el siglo XX), se desarrolla un período sustancial de la historia en el que los jesuitas no intervinieron porque todavía no existían, pero que supieron integrar en su propia crónica a través de la apropiación de memorias ajenas, integrando narrativas ya existentes en las suyas propias. No podía ser de otro modo en el caso de una orden religiosa que había entrado tarde en Oriente, cuatro décadas y media después del viaje de Vasco da Gama. En Queiroz, pero también, por ejemplo, en la importante crónica de Giovanni Pietro Maffei generalmente conocida como la *Historia de las Indias*, los jesuitas llevaron a cabo una verdadera colonización del pasado, mediante la apropiación de las memorias colectivas del imperio. Integraron las historias del imperio en sus propias narraciones y construyeron una historia en la que, después de los heroicos inicios del *Estado da Índia*, la intervención jesuítica

³ *Ibidem*, vol. III, pp. 3-269.

⁴ Los primeros contactos con Ceilán tuvieron lugar en 1506. La conquista se inició en la década de 1590 y la pérdida se consumó en 1658. Sobre la historia de la presencia portuguesa en Sri Lanka, véase: ABEYASINGHE, T.: *Portuguese Rule in Ceylon 1594–1612*, Colombo, Lake House Investments, 1966; DE SILVA, C. R.: *The Portuguese in Ceylon 1617–1638*, Colombo, H. W. Cave, 1972; WINIUS, G. D.: *The Fatal History of Portuguese Ceylon. Transition to Dutch Rule*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; BOUCHON, G., “Les rois de Kotte au début du XVI^e siècle”, *Mare Luso-Indicum*, 1 (1971), pp. 65–96 & 163–168; FLORES, J. M.: *Os Portugueses e o Mar de Ceilão, 1498–1543: Trato, Diplomacia e Guerra*, Lisboa, Cosmos, 1998; STRATHERN, A. L.: *Kingship and Conversion in Sixteenth-Century Sri Lanka. Portuguese Imperialism in a Buddhist Land*, Cambridge, Cambridge Oriental Publications, 2007; BIEDERMANN, Z., *The Portuguese in Sri Lanka and South India: Studies in the History of Diplomacy, Empire and Trade*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2014; y BIEDERMANN, Z., “La conquista de Ceilán, un proyecto ibérico de expansión en Asia”, en MARTÍNEZ SHAW, C. y MARTÍNEZ TORRES, J. A. (eds.): *España y Portugal en el Mundo (1580-1668)*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2014, pp. 315-339.

⁵ QUEIROZ, F.: *Conquista Temporal e Espiritual de Ceilão*, Colombo, The Government Press, 1916.

resultaba, no sólo deseable, sino también inevitable en el camino colectivo hacia la apoteosis imperial⁶.

Sabemos que este artificio, esta campaña de apropiación, tuvo éxito gracias, en parte, a las técnicas de la escritura. Formalmente más ordenada y sistemática que la de otras órdenes y también más masificada y difundida de forma impresa, resultaba ampliamente accesible no sólo para los lectores de la época, sino también para los actuales que así se convierten, con facilidad, en sus rehenes⁷. Pero quitando algunas incursiones esporádicas de los jesuitas en el siglo XVI, que no tuvieron consecuencias, fueron los franciscanos de la provincia de la Piedad los que, por primera vez en 1543, se establecieron en la corte de Kotte en el suroeste de Sri Lanka con el fin declarado de convertir al rey Bhuvanekabahu VII (1521-1551) después de que éste, según parece, hubiese dado a entender, a través de su embajador enviado a Lisboa en 1541, que estaría dispuesto a seguir el camino de la conversión⁸. Fueron los franciscanos los que finalmente bautizaron al sucesor de Bhuvanekabahu VII, Dharmapala, en 1557. Y además, bajo su mirada –aunque no necesariamente por su voluntad–, tuvo lugar el inicio, en la isla, de la política oficial de conquista, inaugurada en la última década del siglo XVI en unas circunstancias complejas que ya hemos analizado en otro lugar⁹. Hasta 1602, año de la entrada oficial de los jesuitas en la isla, los franciscanos mantuvieron, de hecho, el monopolio sobre las misiones de Ceilán y, en consecuencia, no se puede menospreciar al principal cronista de estas misiones franciscanas, Fr. Paulo da Trindade.

¿Quién fue, entonces, Fr. Paulo da Trindade? La escasa información proporcionada por Barbosa Machado en la *Bibliotheca Lusitana* fue completada, hace medio siglo, por el historiador franciscano Félix Lopes, en el importante estudio introductorio a la principal obra del autor, la *Conquista Espiritual do Oriente* (1962-1967)¹⁰. Más recientemente, Vítor Gomes Teixeira, autor de una amplia investigación sobre lo

⁶ Véase, especialmente, MAFFEI, G. P.: *Historiarum Indicarum Libri XVI, selectarum, item, ex India epistolarum, eodem interprete, libri IV. Accessit Ignatii Loiolae Vita, Omnia ab Auctore recognita, & nunc primum in Germania excusa, Item, in singula opera copiosus Index*, Coloniae Agrippinae, In Officina Birckmannica, 1589. Debemos tener en cuenta que no sucede lo mismo, o por lo menos sólo de una forma más discreta, en VALIGNANO, A.: *Historia del Principio y Progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*, ed. Josef Wicki, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1944.

⁷ Resulta sintomático de esta prolongada hegemonía jesuita el papel claramente minoritario y marginal que aún se atribuye a los franciscanos en Oriente. Véase, por ejemplo, CURTO, D. R.: “Cultura Escrita e Práticas de Identidade”, en BETHENCOURT, F. y CHAUDHURI, K. (eds.): *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, vol. 2, pp. 458-551. Los principales trabajos que tienen como objetivo equilibrar tal situación son de la autoría de XAVIER, Á. BARRETO: “Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e método”, en *Lusitania Sacra*, 2ª série, 18 (2006), pp. 87-116; ID.: “Les bibliothèques réelles et virtuelles des franciscains en Inde au XVIIIe siècle”, en CASTELNAU-L’ESTOILE, C. y otros (eds.), *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs, XVIe-XVIIIe siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, pp. 166-188.

⁸ Véase, sobre este asunto, STRATHERN, *op. cit.* (nota 4).

⁹ BIEDERMANN, Z.: “Ruptura imperial ou realização de um velho plano português? O conturbado início da conquista de Ceilão em 1594”, en MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S. (ed.): *Governo, administração e representação do poder no Portugal e seus territórios ultramarinos no período dos Áustrias (1580-1640)*, Lisboa, Tinta da China-Centro de História de Além-Mar, 2011, pp. 147-176.

¹⁰ BARBOSA MACHADO, D.: *Bibliotheca Lusitana. Historica, Critica, e Cronologica...*, tomo III, Lisboa, Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, p. 534; LOPES, F.: “Introdução”, en PAULO DA TRINDADE, *op. cit.* (nota 2), vol. 1, pp. vii-xvii.

milagroso en el mundo franciscano portugués, dedicó un artículo a la vida de Trindade¹¹. Gracias a estos tres estudios sabemos que Trindade nació en Macao, alrededor de 1570-1571, de padres portugueses –o, posiblemente, de padre portugués y madre asiática–, y que llegaría a la India joven, con el objetivo de hacer el noviciado en Goa. Más tarde aparece documentado como corista en Vasai (*Baçaim*) en 1595 y, de hecho, pasó, por lo que sabemos, el resto de su vida en el subcontinente indio. En Goa, Trindade debió de ser alumno de Fr. Manuel de Mont’Olivete, un fraile regnícola enviado a Oriente para poner en marcha un nuevo y riguroso plan de estudios seráficos. En parte, ello se deduce del hecho de que Trindade le substituyese en 1609 en diferentes asignaturas que impartía en Goa, incluyendo la de Teología, cuando Mont’Olivete regresó al reino¹².

Debemos tener en cuenta que Trindade se vio postergado en más de una ocasión en su Orden por el hecho de no ser regnícola. Si descolgó y dejó su impronta fue, en parte, a contracorriente, debido probablemente a su fuerte carácter pero también a su capacidad para dar voz a descontentos más amplios dentro de la Orden. De hecho, el fraile se vio catapultado al centro de una lucha que algunos franciscanos indianos llevaron a cabo en Oriente para conseguir mayor autonomía con respecto a Lisboa, especialmente en la década de 1620. Así, también se vio enfrentado con el comisario general de la India, Fr. João de Abrantes, y superado por el regnícola Fr. Simão de Nazaré en la carrera por el oficio de ministro provincial, en 1629. Tiene sentido considerar que la subsiguiente estancia en Sirulá, en la zona de Bardez, estaría relacionada con esta derrota, pero conviene señalar también la proximidad de esta aldea a la ciudad de Goa, donde Fr. Paulo mantendría activas sus redes¹³.

Los años siguientes, entre 1630 y 1636, Trindade redactó la obra que aquí nos ocupa, la *Conquista Espiritual do Oriente*. Mantuvo un acceso privilegiado a los archivos –escritos y orales– de su Orden a pesar de su temporal alejamiento físico del provincialato. Cabe decir, además, que en 1633, cuando se supo en Goa la muerte en un naufragio del nuevo comisario general enviado desde Lisboa, Trindade fue escogido para ese cargo. Durante los tres años siguientes, nuestro autor realizó largos viajes por las dos provincias orientales de la orden, la de Santo Tomé y la de la Madre de Dios. Mientras tanto, completó o mandó completar su crónica¹⁴. Como comisario general de la orden, Trindade asistió, en Goa, al capítulo de 1634. Terminado su trienio, fue nombrado diputado de la Inquisición, en 1636. Más tarde, sería elevado a inquisidor, aunque nunca llegó a tomar posesión de este cargo. Murió en 1651, a los 80 años de edad.

Fr. Paulo da Trindade difícilmente puede ser considerado uno de los grandes autores de la literatura de la expansión portuguesa. No se trata de un autor cuya escritura

¹¹ TEIXEIRA, V. G.: “F. Paulo da Trindade, O.F.M., Cronista Macaense”, *Revista de Cultura*, 28 (2008), pp. 7-15.

¹² LOPES, *op. cit.* (nota 10).

¹³ Sobre la importancia de los conflictos en relación con los franciscanos nacidos en Asia, *cf.* XAVIER, *op. cit.* (nota 7, 2006), pp. 100-105. Éste es, también, el tema central de la obra de MIGUEL DA PURIFICAÇÃO: *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental e da Província do Apostolo Sam Thomé dos Frades Menores da regular observancia da mesma Índia*, Barcelona, Imprenta de Sebastião e João Matheua, 1640.

¹⁴ TEIXEIRA, *op. cit.* (nota 11), p. 11.

resulte particularmente interesante y no alcanza ni la complejidad ni la sofisticación de un João de Barros, un Damião de Góis o un Fernão de Queiroz. Naturalmente, no se trata aquí de emitir juicios sobre el talento literario del autor, ni de evaluar la obra recurriendo a parámetros literarios anacrónicos. En gran medida, la impresión de que Trindade es un autor de segunda categoría procede de la sensación de que buena parte de lo que escribió reproduce otros textos anteriores y de que lo hace sin gran destreza. El Trindade de la *Conquista Espiritual* sería, sobre todo, un copista-compilador cuya deuda con Fr. Francisco Negrão, un autor cuya obra se ha perdido, es, según todo parece indicar, substancial. En este sentido, tal vez sea, incluso, posible leer a Fr. Paulo da Trindade como un autor cuya escritura refleja una cultura colectiva, posiblemente vinculada a determinado tipo de espiritualidad y de concepción misionera e, incluso, una cultura de la escritura que se mantuvo próxima de una cultura interna de la orden franciscana predominantemente oral. Pero aquí estamos, evidentemente, recurriendo a conceptos *idealtípicos* y podemos someterlos a la crítica con el objetivo de profundizar en nuestra comprensión de las lógicas en juego. La presente reflexión se centra en Trindade y en su momento particular en la historia de las escrituras religiosas del Patronato Portugués de Oriente. La historia más completa de todo este acervo continúa, casi por completo, por hacer¹⁵.

EL TIEMPO Y EL ESPACIO EN LA *CONQUISTA ESPIRITUAL DO ORIENTE*

El principal interés de la presente lectura preliminar de la *Conquista Espiritual* reside, no en la cuestión de las (numerosas) conversiones, milagros y martirios con potencial hagiográfico que se describen en la crónica, sino, más específicamente, en las cuestiones de geografía y de representación del espacio. Esta lectura se deriva de un interés más amplio, que he ido desarrollando en los últimos tiempos, por las estructuras que reflejan y también fomentan, a su manera, la espacialidad en los textos portugueses de la época de la expansión¹⁶. Busco, para utilizar una fórmula más próxima de la jerga actual, señales de una textualidad cartográfica y elementos que permitan vislumbrar su articulación con el proyecto imperial portugués. Para tal lectura, parto del principio de que los textos pueden funcionar como mapas y los mapas como textos¹⁷. Se trata de un asunto tanto más relevante cuanto, en los siglos XVI y XVII, en el mundo portugués no tuvo lugar el mismo florecimiento de la imprenta cartográfica que en otras regiones de Europa. De hecho, ninguna de las crónicas clásicas de la expansión portuguesa –a excepción de las *Lendas da Índia* de Gaspar Correia, que permaneció, además, manuscrita hasta el siglo XIX– iba acompañada de materiales cartográficos

¹⁵ Debe referirse, sin embargo, ŽUPANOV, I. y XAVIER, A. B.: *Catholic Orientalism* (en preparación), donde hay un capítulo entero dedicado a la producción de los saberes orientalistas en la orden franciscana.

¹⁶ Cfr. BIEDERMANN, Z.: “Escritas cartográficas: Imaginarios geográficos y representaciones portuguesas del espacio asiático en el siglo XVI”, en SOLER, I. y PIZARRO, J. (eds.): *Fronteras de tres océanos: viajes renacentistas desde Portugal*, Bogotá, IDARTES-Universidad de los Andes, en prensa.

¹⁷ HARLEY, J. B.: “Text and Contexts in the Interpretation of Early Maps”, en LAXTON, P. (ed.): *The New Nature of Maps: Essays in the History of Cartography*, Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press, 2001, pp. 34-49.

(ni de ningún otro tipo de imágenes), sino que todas se encargaron de situar sus narraciones en el espacio. Los cronistas describieron espacios y lugares con mayor o menor detalle siguiendo diferentes técnicas textuales para, de ese modo, suplir la falta de mapas en el sentido estricto de la palabra, es decir, mapas pictóricos¹⁸.

¿Cómo se enfrentó, entonces, Fr. Paulo da Trindade al desafío de situar sus narraciones en el espacio asiático? Podemos distinguir entre el plano general de la obra, es decir, el plano de la obra como un todo que abarca las actividades franciscanas en el conjunto de Asia, del plano particular de la parte más extensa dedicada a una región concreta: los capítulos sobre la isla de Ceilán. En el plano general de la obra, llama la atención, en primer lugar, el hecho de que la primera visión panorámica de la geografía de Oriente –totalmente tomada de João de Barros y de Diogo do Couto– se encuentre en los capítulos 7, 8 y 9 del primer libro, separada del comienzo de la obra por treinta páginas íntegramente dedicadas a la apología de la Orden de San Francisco como organización esencialmente misionera, en estrecha conexión con el papado y los reyes de Portugal¹⁹. La *Conquista Espiritual*, como un todo, se encuentra anclada, no en el espacio geográfico del Oriente al que se refiere, sino en un nivel más profundo, en una historia seráfica que se retrotrae al propio Francisco de Asís. Posteriormente, Trindade entrelaza firmemente el espacio asiático (“as terras”) con la acción de los portugueses (“que os portugueses conquistaram”) y lleva a cabo, aquí, la descripción de las “fortalezas, ciudades e lugares” en función de su importancia en la historia de las empresas portuguesas²⁰. Siguen, luego, dos capítulos contrapuestos en los que emerge la resistencia musulmana y, frente a ella, la evidencia de que las victorias portuguesas “foram mais pelo favor do céu que pela potência de suas armas”²¹. Este argumento permite el paso lógico a la apología seráfica, cuyo propósito principal es, inevitablemente, la afirmación de que “a Conquista Espiritual do Oriente por razão da antiga posse se devia de direito aos frades menores”²².

Una vez completada esta visión panorámica histórico-geográfica, el resto del libro primero está dedicado a Goa. En el libro segundo, se invita al lector a adentrarse en un largo meta-viaje, avanzando paulatinamente de Occidente a Oriente como hicieron los propios portugueses y como repitieron, en los siglos XVI y XVII, muchos otros textos que trataron sobre ellos. Se empieza (después de una breve pero importante referencia a Brasil) con historias localizadas en África oriental (Kilwa, Mombasa, Socotorá). Se termina, después del paso textual por Persia y Cambaya, en el sur de la India, en Kollam²³. En el libro tercero de la *Conquista*, se empieza en Ceilán y se avanza, después, para Vijayanagara (*Bisnaga*), Santo Tomé de Meliapor, Bengala, Martaban, Pegu, Malaca, Siam, Camboya, Java, Champa, Molucas, Ambon, Borneo, Solor, Pahang, Aru, Macasar, Cochinchina, nuevamente Siam, China, Macao, y final-

¹⁸ Cfr. SAFIER, N. y SANTOS, I. M.: “Mapping Maritime Triumph and the Enchantment of Empire: Portuguese Literature of the Renaissance”, en WOODWARD, D. (ed.), *History of Cartography*, vol. 3: *Cartography in the European Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, pp. 461-468.

¹⁹ PAULO DA TRINDADE, *op. cit.* (nota 2), vol. I, pp. 9-36 (caps. 1 a 6) y 37-51 (caps. 7 a 9).

²⁰ *Ibidem*, vol. I, pp. 52-61 (caps. 10 y 11).

²¹ *Ibidem*, vol. I, pp. 62-81 (caps. 12 y 13).

²² *Ibidem*, vol. I, pp. 72-87 (caps. 14 a 16).

²³ *Ibidem*, vol. II.

mente Japón²⁴. Así, en el plano general de la obra, tenemos una combinación de diferentes lógicas: una lógica de historia sagrada, una lógica de descripción geográfica general, basada en autores no franciscanos, una lógica de irradiación simbólica desde Goa, y una lógica, tras esta última, de narraciones misioneras que siguen un largo meta-itinerario de Occidente a Oriente.

En segundo lugar, debemos señalar, ahora con mayor atención a los detalles de esta operación de escritura en el contexto de Ceilán, el peculiar orden del texto en el caso de la región que nos ocupa. Este asunto no resulta menos interesante por el hecho de que, conforme señalaba ya Félix Lopes, Trindade se valiese, para los elementos geográficos de la *Conquista Espiritual*, de obras anteriores, especialmente de las *Décadas* de João de Barros y Diogo do Couto, de la *Crónica de Dom Manuel* de Damião de Góis y también de la *História da Conquista da Índia pelos Portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda. Lo que nos interesa no es, únicamente, el hecho de que Trindade copiase a estos autores, pues otros en su época también lo hicieron. La cuestión principal es cómo copió. La naturaleza compuesta del texto de Trindade se revela, una vez más, en un peculiar orden textual. Tal orden requiere nuestra máxima atención y se manifiesta en el capítulo 1, titulado “Da formosa ilha de Ceilão e de algumas grandezas suas”; en el capítulo 34, titulado “Do Reino de Jafanapatão e do primeiro rei que nele houve”, o en el capítulo 56, “Da Ilha de Manar e da Cristandade que nela temos”²⁵. Veamos el capítulo con que se abre el volumen y que contiene una descripción geográfica que inmediatamente resultará familiar a quien conozca los escritos de Barros o de Couto. Donde nuestro autor escribe:

Está esta ilha situada defronte do Cabo de Comorim e é de figura quase oval, e fica lançada ao longo desta costa da Índia pelo rumbo de nordeste, cuja ponta, a que jaz mais ao sul, está em altura de seis graus, e a do norte quase em dez, com que o comprimento dela será setenta e oito léguas, e a largura até quarenta e quatro, e de roda cento e cinquenta. Tem-se por opinião nestas partes que nos tempos antigos foi esta ilha continua com a terra firme [...]”²⁶.

La *Década Terceira* de João de Barros ya decía:

esta [Ceilão] situada defronte do Cabo Comori, que é a terra mais austral de toda a Índia, que jaz entre os dous ilustres rios Indo e Gange. A qual ilha é quasi em figura oval, e o seu lançamento fica ao longo desta costa da Índia per o rumo a que os mareantes chamam Nordeste, cuja ponta, a que jaz mais ao Sul, está em altura de seis graus, e a do Norte quasi em dez, com que o comprimento dela será setenta e oito léguas, e a largura té quarenta e quatro; e a ponta mais vezinha à terra firme distará dela pouco

²⁴ *Ibidem*, vol. III.

²⁵ *Ibidem*, vol. III, pp. 3-6, 173-175 y 266-269.

²⁶ [“Esta isla está situada frente al cabo de Comorín y es de figura casi oval y se encuentra situada a lo largo de esta costa de la India por el rumbo del nordeste, cuya punta, la que está más al sur, se encuentra a la altura de seis grados, y la del norte a casi diez, con lo que su extensión será de setenta y ocho leguas y la anchura de hasta cuarenta y cuatro y de contorno ciento y cincuenta. En estas tierras se considera que, en tiempos antiguos, esta isla estuvo unida a la tierra firme”]. *Ibidem*, vol. III, p. 3.

mais ou menos dezasseis léguas [...] E também, como cá se tem por opinião [...] ambas estas terras foram contínuas uma à outra²⁷.

No hay nada extraño en la copia de un original del siglo anterior ni en el hecho de que Trindade usase este pasaje para encuadrar geográficamente su narración. El pasaje escrito por Barros y adoptado por Trindade (que, como puede verse, también lo acortó) se adecúa, perfectamente, a las convenciones geográficas codificadas en la Antigüedad clásica y de nuevo adoptadas, debido a un Renacimiento tardío pero fuerte, en el Portugal del siglo XVI. De acuerdo con esta convención, los lugares deberían entroncar, firmemente, en el contexto más amplio del espacio en el que se situaban, por lo que el propio discurso geográfico descendería, típicamente, de lo general (el *cosmos*, objeto de la cosmografía) a lo particular (el *topos*, tratado por la topografía) o, en el caso de muchas obras portuguesas dedicadas a Asia, la región (a través de la corografía)²⁸. En el breve pasaje citado se concretiza esta inserción a través del uso de coordenadas geográficas, medidas y referencias explícitas a la red de latitudes y longitudes con que los cartógrafos occidentales iban cubriendo el globo terráqueo en el siglo XVI²⁹. Como decíamos, hasta aquí no hay nada sorprendente, pues Trindade parece respetar, primero, que la historia debe ser precedida por una descripción del espacio en el que se va a desarrollar y, segundo, que ese espacio debe estar integrado en una jerarquía clara, tomando una posición inequívoca en el orden espacial global, escenario del renovado universalismo occidental.

Lo que llama la atención, sin embargo, es que Trindade no abre su texto con ese pasaje. De hecho, el fragmento que abre el capítulo —y con ello toda una amplia e importante parte de la *Conquista Espiritual*— no tiene nada que ver con el espacio. Las palabras con que Trindade introduce al lector en las materias de Ceilán son las siguientes:

²⁷ [“está [Ceilán] situada frente al cabo Comorín que es la tierra más austral de toda la India, que se encuentra entre los dos ilustres ríos Indo y Ganges. Esta isla es casi de figura oval y se encuentra situada a lo largo de esta costa de la India por el rumbo que los marineros llaman del nordeste, cuya punta, la que se encuentra más al sur, está a la altura de seis grados, y la del norte a casi diez, con lo que la extensión será de setenta y ocho leguas y la anchura de hasta cuarenta y cuatro; y la punta más cercana a tierra firme distará de ella, poco más o menos, dieciséis leguas [...] Y también, como aquí se piensa [...] ambas tierras estuvieron unidas una a la otra”]. BARROS, J.: *Asia de João de Barros. Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, 4ª edição, conforme à edição princeps, iniciada por António Baião e continuada por Luís F. Lindley Sintra [Coimbra, 1932], reimpresión facsimilar, 4 vols., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988-2001, vol. III, livro ii, capítulo 1, fols. 25-28.

²⁸ Lo que no debe hacernos olvidar que quedaba abierta la cuestión fundamental de las unidades que, en la práctica, deberían corresponder a estos conceptos ideales: ¿qué es una región, un reino, un lugar? Nos hemos ocupado de esta cuestión, aunque de forma preliminar, en “Imagining Asia from the Margins: Early Portuguese Mappings of the Continent’s Architecture and Space”, en RUIVACHARAKUL, V. y otros (eds.), *Architecturalized Asia: Mapping the Continent through Architecture and Geography*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2013, pp. 35-51.

²⁹ Hemos analizado estos mecanismos textuales de manera más pormenorizada en “Imperial Reflections: China, Rome and the Logics of Global History in the *Décadas da Asia* of João de Barros”, en LACHAUD, F. y COUTO, D. (eds.): *Empires on the Move / Empires en marche*, París, École Française d’Extrême-Orient, en prensa.

Uma das mais afamadas ilhas que há neste Oriente é esta de Ceilão, a qual merece mui particular lugar nesta nossa história, não tanto pelas coisas notáveis de que a natureza a ornou, quanto pelo singulares serviços que nela fizeram a Deus e à Coroa de Portugal os frades de São Francisco, porque eles foram os primeiros pregadores do Evangelho que nela houve, onde muitos deles pela mesma pregação padeceram muitos trabalhos e ainda perderam as vidas, regando com o seu sangue as novas plantas que tinham plantado, convertendo com a sua doutrina muitos milhares dos seus naturais, e deles muitos príncipes e pessoas de sangue real, dos quais foi um D. João Párea Pandar, rei de Cota e neto do imperador de toda a ilha, o qual pela doutrina dos nossos frades recebeu o santo baptismo, e por sua morte, por não ter herdeiro, deixou o seu reino e o direito que em toda a ilha tinha, à Coroa de Portugal, por conselho dos mesmos frades³⁰.

Estas líneas de apertura no hacen referencia, prácticamente, al espacio en el que va a tener lugar la acción. Hablan, sí, de la acción, que anticipan directamente y sin rodeos. Mencionan la sangre vertida por los franciscanos en su labor, los reyes asiáticos con los que establecieron contactos para conseguir su conversión y, en general, las multitudes que constituían el objetivo de la misión franciscana. Se trata de las *dramatis personae*, obviamente, colocadas en la narrativa antes, incluso, de cualquier descripción geográfica: actores extrañamente desprovistos de escenario o, mejor dicho, capaces de subir al escenario con naturalidad sin que éste merezca particular consideración. El “lugar” de Ceilán, mencionado en la segunda línea del pasaje citado, es apenas un “particular lugar nesta nossa história”. Lo que importa no es el lugar de la isla en el orden espacial global, sino de la isla dentro de la narrativa franciscana. ¿Se trata de un simple descuido en el orden del texto? Mucho más interesante resulta asumir que el aparente desorden es, él mismo, indicador de otro tipo de orden: un orden establecido por Trindade deliberadamente y no por descuido.

Conviene tener en cuenta, además, que en la “descripción” que sigue de la isla de Ceilán y que se extiende por dos páginas y media y reproduce sólo unas cuantas líneas de la prosa geográfica del *Ásia* de Barros, los datos estrictamente geográficos siguen brillando por su ausencia. Lo que aprendemos ahí son detalles onomástico-históricos y algunos aspectos generales de la historia y de los paisajes natural y político de la isla³¹. Como era inevitable, se debate si Ceilán es la *Taprobana* de los griegos y latinos y queda probado, al igual que en Barros, que sí. Se habla de la proverbial “formosura da terra” y, de acuerdo con este importante *topos* descriptivo, de la “abundância de frutas”, de la “serenidade dos ares” y de la “fragância [sic] dos

³⁰ [“Una de las islas más famosas que hay en este Oriente es ésta de Ceilán, que merece un lugar particular en esta nuestra historia, no tanto por las cosas notables con que la naturaleza la adornó, cuanto por los singulares servicios que en ella hicieron a Dios y a la corona de Portugal los frailes de San Francisco, porque ellos fueron los primeros predicadores del Evangelio que hubo en ella, donde muchos de ellos, por la misma predicación, padecieron muchos trabajos e, incluso, perdieron las vidas, regando con su sangre las nuevas plantas que habían plantado, convirtiendo con su doctrina a muchos millares de los naturales de ella y, de entre ellos, a muchos príncipes y personas de sangre real, de los cuales uno fue don Juan Párea Pandar, rey de Cota (Kotte) y nieto del emperador de toda la isla, el cual, por la doctrina de nuestros frailes, recibió el santo bautismo, y, por consejo de los mismos frailes, a su muerte, por no tener heredero, dejó su reino y el derecho que tenía sobre toda la isla a la corona de Portugal”]. PAULO DA TRINDADE, *op. cit.* (nota 2), vol. III, p. 3.

³¹ *Ibidem*, vol. III, pp. 4-6.

matos, onde tudo era canela, acompanhada de muitas sortes de frutas, saborosas e aromáticas”. Trindade dice, además, que “se hoje no mundo há paraíso terreal, foi aqui onde o plantou o Autor da natureza”. Un breve pasaje trata sobre los diferentes nombres de la isla y de sus habitantes. Retoma las habituales etimologías de la “*Serandib*” de los “árabios e pérsios”, del “*Ceilão*” (de “*Cinlala*” o “ilha do leão”) de la época del autor y, además, del pueblo de los “*chingalás* [...] nome que lhes ficou dos chins que foram em outro tempo senhores desta ilha”. Regresa después a la fertilidad de la tierra, a la “preguiça natural” de su gente, por lo demás “bem apessoada e bem disposta, de bons corpos, ainda que pouco cavaleiros e pouco de guerra” y, además, a algunos otros recursos como los metales, las especias y los elefantes. La última frase del capítulo vuelve a encuadrar la isla con una referencia a la historia:

Os seus reis prezavam-se de serem descendentes do sol, e assim somente os que eram desta descendência podiam ser imperadores de toda a ilha, a qual genealogia se acabou pouco depois que viemos à Índia³².

El capítulo segundo empieza, una vez más, con un título cargado de promesas de información geográfica: “Dos reinos que há na ilha de Ceilão e de outras particularidades suas”. De nuevo, sin embargo, cualquier expectativa de encontrar una narración dedicada fundamentalmente al espacio queda frustrada desde el principio. El capítulo se inicia con estas palabras:

Quando logo se começou a povoar a ilha, e depois de muito tempo, não havia nela mais que um rei que a senhoreava toda, o qual dizem uns que se chamava Vijabao Cumaria, e fingem ser neto de um leão, como atrás tocámos [...] Outros contam isto por outro modo, e de tão pouca verdade como o que temos contado, porque dizem que os primeiros povoadores de toda aquela terra [...] viviam como brutos animais, sem lei, sem rei, e sem algum trato humano” [...] y hasta que [...] “viram um raio do sol que aparecia do oriente, ferindo a terra, a abriu, e da abertura saiu um homem mui formoso e com a sua presença meteu a todos aqueles bárbaros em grande espanto [...] e o receberam por seu rei e senhor, o qual logo os começou a meter em polícia³³.

Una vez más, el texto hunde sus raíces en las profundidades del tiempo, en este caso en la etnogénesis singalesa y en la mitología que la rodea. Siguiendo esta línea histórica aparece, ya al final del tercer párrafo del capítulo y con notable timidez, un aspecto espacial:

³² [“Sus reyes se jactaban de ser descendientes del sol y, de este modo, sólo los que eran de esta estirpe podían ser emperadores de toda la isla; esta genealogía se acabó poco después de que llegásemos a la India”]. *Ibidem*, vol. III, p. 6.

³³ [“Cuando después se empezó a poblar la isla y hasta pasado mucho tiempo, no había en ella más que un rey que señoreaba en toda ella. Unos dicen que se llamaba Vijabao Cumaria y suponen que era hijo de un león, como dijimos antes (...) Otros cuentan esto de otro modo, y con tan poca verdad como lo hemos contado, porque dicen que los primeros pobladores de toda esa tierra (...) vivían como brutos animales, sin ley, sin rey y sin ningún trato humano (...) hasta que (...) vieron un rayo de sol que aparecia de Oriente que, hiriendo la tierra, la abrió y de la apertura salió un hombre muy hermoso y con su presencia creó un gran espanto en todos aquellos bárbaros (...) y lo recibieron por su rey y señor y él luego los empezó a meter en política”]. *Ibidem*, vol. III, pp. 7-8.

Durou esta monarquia de Ceilão por muitos anos, até que por vários sucessos que o tempo sempre traz consigo, se veio a repartir em muitos reinos, que é o estado em que ela hoje está³⁴.

Aquí cabría esperar, tal vez, que apareciese, por fin, la tan prometida descripción geográfica. Y, sin embargo, este asunto recibe un tratamiento en el que el espacio tiene, una vez más, un papel subordinado, asociado constantemente a los aspectos que se refieren a la historia en el sentido estricto del término, es decir, al tiempo vivido y manoseado por los hombres, más que al espacio o a los lugares.

São estes reinos quatro somente [...]: de Cota, de Ceitavaca, de Cândia e de Jafanapatão. O de Cota sempre foi império, a quem os outros reis e senhores pagavam vassalagem, e o derradeiro imperador se chamou Bonegabago, avô de el-rei D. João que os nossos frades baptizaram, e por seu conselho ele deixou este reino de Cota à Coroa de Portugal. Uva nunca foi reino sobre si, mas sempre foi sujeito ao reino de Cândia, e os reis de Cândia mandavam um governador para ele. Afora estes reinos há também alguns principados, como as Sete Corlas e as Quatro Corlas, nos quais nunca houve príncipes confirmados nelas que fossem filhos de reis nem que viessem da sua progénie [...]³⁵.

Trindade prácticamente no proporciona ninguna información sobre la posición de cada uno de estos reinos dentro de la isla de Ceilán que no esté en estrecha relación con la historia. La única información más puramente geográfica se refiere primero a Kandy (*Cândia*), de la que se dice que está situada “no meio da ilha metido entre grandes serranias” y, en segundo lugar, a “doze senhores” –véase: *senhores* y no *senhorios*– “uns que vivem ao longo do mar na volta da contra-costa, e outros pelo sertão dentro dos matos”³⁶. Es evidente, una vez más, el contraste con la información proporcionada sobre estos reinos y señoríos en otras obras, sobre todo las crónicas del siglo XVI. El resto del capítulo está dedicado a una selección de “coisas notáveis”, selección escasa, dígame de paso, “por não pertencer tanto isso à nossa história”. Se habla del Pico de Adán, de la huella de Buda y de la romería que se celebra allí. Se refiere, también, la cuestión del puente en “obra romana” que existía cerca de Anuradhapura y de las monedas de “*Claudius Imperator Romanorum*” encontradas en 1575. Termina el capítulo con menciones a la “mui grande e fermosa” salina de Balaná, que la corona portuguesa arrendaba en el siglo XVII por cien *pardaus* al año, y a dos grandes presas de agua con las que se riegan “muitas terras de arroz”³⁷.

³⁴ [“Duró esta monarquía de Ceilán muchos años hasta que, por varios sucesos que el tiempo siempre trae consigo, se fragmentó en muchos reinos que es el estado en que está hoy”]. *Ibidem*, vol. III, p. 8.

³⁵ [“Estos reinos son sólo cuatro (...): el de Cota (Kotte), el de Ceitavaca (Sitawaka), el de Cândia (Kandy) y el de Jafanapatão (Jaffna). El de Cota siempre fue imperio y a él los otros reyes y señores debían vasallaje. El último emperador se llamó Bonegabago, abuelo del rey don Juan al que nuestros frailes bautizaron y por su consejo él dejó este reino de Cota a la corona de Portugal. Uva (Uva) nunca fue reino independiente, sino que siempre estuvo sujeto al reino de Cândia y los reyes de Cândia mandaban un gobernador para él. Además de estos reinos, hay también algunos principados, como las Siete Corlas y las Cuatro Corlas, en los cuales nunca hubo príncipes que fuesen hijos de reyes ni que procediesen de su estirpe (...)]. *Ibidem*, vol. III, p. 8.

³⁶ *Ibidem*, vol. III, p. 9.

³⁷ *Ibidem*, vol. III, p. 11.

El capítulo tercero explica sucintamente los comienzos de la presencia portuguesa en la isla. Una vez más, a partir del hilo de la narración aparece un cuadro –muy sumario– de las conquistas ya efectuadas por la corona lusa. Los primeros contactos (1506) tienen lugar por “acaso”, en una época en la que, a pesar de las “qualidades [...] desta ilha de Ceilão”, los portugueses no tenían “tenção de a buscar e porventura que nem notícia”³⁸. Después se relatan, lógicamente, el establecimiento del primer “tributo” anual y la construcción de la primera fortaleza, durante el gobierno de Lopo Soares de Albergaria, en 1518. Ahí se afirma que:

hoje, além da fortaleza, temos aqui em Columbo uma cidade cujo próprio nome na língua da terra é Colahambá [...] Dentro da cidade há quatro mosteiros: do Nosso Seráfico Padre S. Francisco que foi o primeiro que se fundou, S. Domingos, Santo Agostinho, e da Companhia de Jesus [...] Tem esta fortaleza e cidade de Columbo seu Capitão [...] e, afora este, há outro Capitão Geral para a conquista da ilha, porquanto el-rei D. João Párea Pandar por conselho dos nossos frades deixou por sua morte o direito de toda ela à Coroa de Portugal [...] Assiste este Capitão Geral, de ordinário, em um lugar chamado Malvana, duas léguas da cidade de Columbo indo sempre ao longo do célebre rio de Calane; e o arraial tem o seu assento em outro lugar chamado Manicavarê, sete léguas de Malvana, o qual é cercado de altíssimas serras [...] Aqui está assentado o nosso arraial por ser o meio das terras que temos conquistadas, para daí acudir adonde for necessário [...] Hoje não haverá mais que quatrocentos [portugueses] por se prover deles Jafanapatão, Trinquinamalé e Sofragão, onde há sempre gente de guarnição³⁹.

De las tinieblas de la historia, surge un primer contacto –fruto de la casualidad o, mejor dicho, de la divina providencia– y luego un núcleo de actividades que se va transformando en el centro de un sistema cada vez más amplio caracterizado, esencialmente, por una *translatio imperii* que tiene lugar gracias a la intervención franciscana, por la posterior irradiación del poder de la ciudad real de Colombo, a lo largo del río Calane, hacia Malwana y hacia el centro de las tierras de Menikkadawara, y, desde allí, textualmente, hacia otras partes más distantes de la isla entre las que se incluye Jaffna en el extremo norte, Trincomalee en el noreste, y Sabaragamuwa en el sur. El espacio de las conquistas de Ceilán surge lentamente, como resultado y no como marco preconcebido de la historia de las relaciones luso-ceilandesas. Este aspecto resulta notable no sólo por la forma en que se distancia de otros discursos más rígidos, en los que el espacio constituye un escenario, matemáticamente organizado

³⁸ *Ibidem*, vol. III, p. 12.

³⁹ [“hoy, además de la fortaleza, tenemos aquí en Columbo una ciudad cuyo propio nombre en la lengua de la tierra es Colahambá (...) Dentro de la ciudad hay cuatro monasterios: el de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, que fue el primero que se fundó, el de Santo Domingo, el de San Agustín y el de la Compañía de Jesús (...). Esta fortaleza y ciudad de Columbo tiene su capitán (...) y, además de éste, hay otro capitán general para la conquista de la isla, porque el rey D. Juan Párea Pandar, por consejo de nuestros frailes, dejó, a su muerte, el derecho sobre ella a la corona de Portugal (...). Normalmente, este capitán general reside en un lugar llamado Malwana, a dos leguas de la ciudad de Columbo yendo siempre a lo largo del célebre río de Calane; y el campamento se encuentra en otro lugar llamado Manicavarê (Menikkadawara), a siete leguas de Malwana, que está rodeado de altísimas sierras (...). Aquí se encuentra nuestro campamento, porque está en medio de las tierras que hemos conquistado, para, desde allí, ir adonde sea necesario (...) Hoy no habrá más que cuatrocientos [portugueses] porque se encuentran en Jafanapatão (Jaffna), Trinquinamalé (Trincomalee) y Sofragão (Sabaragamuwa), donde hay siempre gente de guarnición”]. *Ibidem*, vol. III, pp. 14-15.

y dotado de poderes premonitorios para la acción de los portugueses (*existo, luego puedo ser conquistado*), sino también porque con ello se aproxima a una narración más orgánica, de hecho más próxima a las estrategias posmodernas que hoy seguimos para entender el origen de la idea de conquistar Ceilán (*para ser objeto de conquista, necesito ser vivido, pensado y reinventado*)⁴⁰.

Lo que me interesa subrayar aquí es que en la *Conquista Espiritual* de Trindade, el espacio tiene dificultad en aparecer como una entidad autónoma, como aquella base pujante, fuerte y explícitamente estructurada que es en la *Ásia* de João de Barros o, por dar sólo algunos otros ejemplos, en la *Historia de las Misiones de la China* de Luis de Guzmán, en la *História da Etiópia* de Pedro Páez, en la primera parte —la que ha sobrevivido— de la *História da Igreja do Japão* de João Rodrigues, en el *Imperio de la China* de Manuel Faria e Sousa, o incluso en la *Conquista* de Queiroz, que constituirá la principal competencia al texto de Trindade en lo que atañe a Ceilán. Estas historias —todas redactadas por jesuitas, un aspecto al que volveremos más adelante para referir algunas importantes salvedades— se inician con visiones geográficas fuertemente estructuradas que constituyen verdaderos escenarios en los que la acción misionera se puede, más tarde, desarrollar⁴¹. Faria e Sousa alza el telón directamente sobre una China que “en lo principal, es un gran pedaço de tierra continuado, sin aver cosa que la divida [...] [y empezando por Hainan que] está en 19 grados, corre por 24 para el Norte [...] con que vienen a hazerle un Reyno único en grandeza [...]”⁴². Páez describe, al principio de su obra, que “tratando [...] de só esta parte que senho-reia o Preste João, sua compridão corre de Norte a Sul, e toda ela está posta entre os trópicos [...] e começa perto de Çuaqêm [...] e vai discorrendo para o Sul até à terra que chamam Bahâr Gamô [...]”⁴³. Queiroz dedica el primer capítulo de la *Conquista Temporal e Espiritual* al “Sitio, Grandeza e nomes da ilha de Ceylão”⁴⁴. Finalmente, aclarando de forma más explícita la concepción que subyace a estos inicios, Guzmán explica que “para tratar de las Misiones que se han hecho en diuersos Reynos de la India Oriental sera necessario dar primero alguna noticia (aunque breue) desta tierra; porque ayudara mucho para todo lo que se ha de tratar en el discurso de esta historia”⁴⁵. En Trindade, por el contrario, el encuentro de los portugueses con los reyes cingaleses no sólo es más significativo que el escenario geográfico en que tiene lugar, sino que resulta de tal modo central que hace que cualquier exposición sobre el espacio sea, simplemente, irrelevante. La sangre es más importante que la lluvia.

⁴⁰ Cfr. BIEDERMANN, *op. cit.* (nota 4, 2014).

⁴¹ GUZMÁN, L.: *Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesus, para predicar el Sancto Euangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japon*, 2 vols., Alcalá, Por la Biuda de Iuan Gracián, 1601; PÁEZ, P.: *História da Etiópia*, ed. I. Boavida y otros, Lisboa, Assírio e Alvim, 2008; RODRIGUES, J.: *João Rodrigues's Account of Sixteenth-Century Japan*, ed. M. Cooper, Londres, The Hakluyt Society, 2001; FARIA E SOUSA, M.: *Imperio de la China y Cultura Evangelica en el, Por los Religiosos de la Compañía de Jesus, Sacado de las noticias del Padre Alvaro Semmedo de la propia Compañía*, Lisboa Occidental, En la Officina Herreriana, 1731.

⁴² *Ibidem*, p. 1.

⁴³ PÁEZ, *op. cit.* (nota 41), p. 71. Es verdad que éstas son las palabras con las que se inicia el segundo párrafo del capítulo primero, pero el primer párrafo, aunque contiene elementos históricos, sirve ya esencialmente para delimitar el espacio de la narración (cfr. *ibidem*).

⁴⁴ QUEIROZ, *op. cit.* (nota 5), p. 1. Cfr., sin embargo, la nota 68 *infra*.

⁴⁵ GUZMÁN, *op. cit.* (nota 41), fol. 1.

Las personas son más importantes que los territorios; la donación de Ceilán por el rey Dharmapala, más que la geografía de la isla. El espacio queda relegado a un segundo plano, en un mundo en el que lo que cuenta son las acciones de los hombres y donde uno de los grupos de hombres más relevantes es el de los frailes de la Orden de San Francisco.

Permítasenos ilustrar esta impresión con algunos otros pasajes que, aunque en el texto de Trindade tengan el objetivo claro de ayudar a *situar* la acción, para hacerlo mezclan espacio, tiempo y gentes de una forma que se niega al espacio cualquier primacía o autonomía ontológica. Por ejemplo, en un largo pasaje dedicado a las minas de piedras preciosas del suroeste de la isla de Ceilán, todo el énfasis recae en los hombres que en ellas trabajan, en los “maiorais” que los dirigen y en el aparato económico y social que sustenta el sistema⁴⁶. Un pasaje referente a las “vinte e sete corlas que temos conquistadas” y a las “quatro mil aldeias” que contienen, se limita, en lo tocante a la cualidad espacial del poblamiento, a declarar que “umas são grandes outras mais pequenas” (a lo que el autor añade que, normalmente, tienen “seis léguas de comprido, outras maiores e outras menores”). A ello sigue, eso sí, una estimación de la población y de las rentas que generan para la corona portuguesa. El pasaje termina con una referencia a los “presentes” que otros señores de la isla, “em reconhecimento de vassalagem”, ofrecían cada año al rey: dientes de marfil, algalia, “dez cargas de penas de pássaros para empenarem as frechas” y dos “duas mãos de cera [...] cada um per si”⁴⁷.

LA CONQUISTA ESPIRITUAL, UNA NARRACIÓN SIN ESPACIO

¿Qué puede significar todo esto en relación con otros textos en los que el espacio aparece como una entidad más autónoma? Hace relativamente poco tiempo empezamos a entender que las estrategias textuales para la representación del espacio adoptan contornos complicados en el Renacimiento portugués. La escritura de João de Barros, por ejemplo –y con ello evocamos el extremo contrario a Trindade– muestra señales de ser clara e intencionadamente cartográfica. Es cartográfica no sólo en el sentido de mapear el espacio geográfico a que se refiere con palabras, sino también en el sentido más estructural –digamos epistémico– de seguir en la representación del espacio las lógicas subyacentes a la nueva cartografía de inspiración neo-ptolemaica que se desarrolló en Occidente en la primera mitad del siglo XVI. Recientemente he demostrado que Barros apuesta, sistemáticamente, por crear, por la vía textual, descripciones que participan de dos, cuando no tres incluso, de las principales características de esa nueva cartografía: la *isotropía*, la *ortogonía* y la *cosincronía*⁴⁸. Para Barros, como para cualquier cartógrafo moderno de su tiempo, un mapa riguroso reflejaría –y se serviría de– un espacio homogéneo a escala global, dotado de las mismas cualidades y de la misma esencia matemáticamente descriptible en Lisboa, en Pekín o en cual-

⁴⁶ PAULO DA TRINDADE, *op. cit.* (nota 2), vol. III, pp. 17-18.

⁴⁷ *Ibidem*, vol. III, pp. 20-21.

⁴⁸ BIEDERMANN, *op. cit.* (nota 29).

quier otro lugar del globo terráqueo, debidamente cubierto por una nueva (y atemporal) red de latitudes y longitudes. En esta lógica, cualquier lugar sería idealmente abordado, no por una aproximación subjetiva, por ejemplo a través de los ojos de un viajero, sino desde un punto de vista vertical, lo que permitiría que cada punto de la faz de la tierra fuese visto en una perspectiva ortogonal. Finalmente, cualquier mapa, y, por consiguiente, cualquier descripción propiamente geográfica del espacio terrestre, estaría situado idealmente en el terreno de la espacialidad pura y liberado de cualesquiera interferencias históricas: lo que se describiría sería el espacio en un único momento, el espacio autónomo frente al tiempo⁴⁹.

Lo que salta a la vista en Trindade es precisamente la falta, no sólo de esa supremacía del espacio, sino también de la propia autonomía del espacio con relación al tiempo. En la *Conquista Espiritual*, el espacio nunca aparece como una entidad que deba ser tomada seriamente en cuenta, que merezca una atención particular, que exija un ejercicio autónomo de análisis dentro de la gran meditación ecuménico-histórica que propone el autor. Para Trindade, lo importante son los hombres, sus acciones y los milagros divinos que les moldean los destinos. El espacio de Trindade sólo existe en la medida en que existe la historia (una historia sagrada como, además, el propio título de la obra sugiere). La red con la que Trindade cubre el objeto de su descripción no es la de las latitudes y longitudes de Ptolomeo. Es, por el contrario, la del propio tiempo que se entrelaza con los lugares: “le temps s’intègre aux lieux de manière inextricable [...] le lieu et le temps –*hic et nunc*– forment une grille”, como escribió Douglas Kelly⁵⁰. En la cartografía subyacente a los *mappae mundi* medievales, era eso mismo lo que sucedía. Se generaba, así, “an image of a world defined by theology, not geography, where place is to be understood through faith rather than location, and the passage of time according to biblical events is more important than the depiction of territorial space”⁵¹. La cartografía renacentista se rebeló contra esta interdependencia, en teoría desde la primera mitad del siglo XV, aunque en la práctica de forma un poco más paulatina, en un proceso que se prolongaría hasta el siglo XVI: la época dorada de la expansión portuguesa en Asia vio el florecimiento de una nueva ambición cartográfica, la ambición de separar el espacio de la historia y de expulsar a esta última del principal medio de representación de aquél: el mapa⁵². Es evidente que esta separación raramente llegó a ser completa incluso en la cartografía más austera y la dimensión del tiempo volvería, inevitablemente, a entrar en el cuadro de la geografía renacentista por otras vías (especialmente por la necesidad de poblar la *corografía* y la *topografía* con narrativas históricas). Pero en el contexto de esta revolución, existió, sí, la posibilidad de elegir entre una “historización” del espacio, por un lado, y una espacialización de la historia, por otro, y en Trindade vemos claramente la supervivencia de la primera opción. Si Frank Lestringant escribe, de forma un tanto vaga pero con un espíritu asertivo en lo que toca

⁴⁹ Cf. WOODWARD, D.: “Cartography and the Renaissance: Continuity and Change”, en WOODWARD, *op. cit.* (nota 18), vol. 3, pp. 12-13.

⁵⁰ KELLY, D.: “Le lieu du temps, les temps du lieu”, en *Le nombre du temps. En hommage à Paul Zumthor*, París, Librairie Honoré Champion, 1988, pp. 123-126.

⁵¹ BROTON, J.: *A History of the World in Twelve Maps*, London, Penguin, 2012, p. 89.

⁵² BESSE, J.-M.: *Les grands de la terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*, Lyon, École Normale Supérieure, 2003.

al “primado del espacio”, que “l’espace est une forme de pensée. Le problème n’est pas de penser l’espace; c’est l’espace qui pense”, entonces cabe aquí volver atrás y afirmar también que el tiempo puede constituir una forma de pensamiento, que el problema no está en reflexionar sobre el tiempo, y que existe, así, la posibilidad de que sea el propio tiempo el que piense, el que imponga su naturaleza a los pensamientos y a las acciones de los hombres⁵³. La *Conquista Espiritual* de Trindade llega al extremo de atribuir a las cosas situadas en el espacio un papel prácticamente anecdótico y ornamental: así, al *final* de un capítulo entero dedicado a noticias sobre la historia antigua de Ceilán, aparecen dos *notas curiosas* sobre “uma marinha de sal que esta nesta ilha feita de pela mesma natureza” y que produce una sal de alta calidad y sobre “duas presas de agua com que se regam muitas terras de arroz” en la región de Anuradhapura⁵⁴. Lo esencial está en la historia, más que en el espacio; en el *quando* y no en el *ubi*.

Debemos tener en cuenta, además, que esta impresión no se limita a las casi 260 páginas que Trindade dedicó a Sri Lanka. La geografía del Asia marítima como un todo adopta en la *Conquista Espiritual* contornos especiales. Generalmente, los autores más celosamente preocupados con el marco geográfico trataban esta geografía de forma casi cartográfica. Así sucede, por ejemplo, en la *Historia* de Luis de Guzmán:

Começando pues la nauegacion desde Portugal por el grande mar Oceano, y caminando por la costa de Guinea, se viene a dar en el cabo de buena esperança: De la otra parte deste promontorio hazia el Oriente estan los puertos de zofalà, y Mozambique que toman el nombre de los Reynos que ay en la tierra firme, entre los quales mirando hazia el Septentrion cae el Impero de Manomotapa [...] Continuando esta misma nauegacion [...] comienza Ethiopia que es parte de Egipto [...] Boluiendo a la otra punta del promontorio Cori [Comorin] que mira al Oriente a vista del, se descubre el Reyno de Ceylan, que es una grande Isla de casi dozientas, y quarenta leguas en circuito, y sesenta y ocho de largo, y quarenta y quatro de ancho, diuidese esta Isla en siete Reynos [...]⁵⁵.

En Trindade, el discurso es claramente otro. El mismo espacio que Guzmán presentaba con el rigor de quien sigue con el dedo las regiones representadas en cualquier carta de marear de la época aparece ahora encuadrado de la siguiente manera:

Profetizando o santo rei David, em um dos seus salmos, do estendido senhorio que havia de ter o Filho de Deus na terra quando a ela viesse a vestir-se da nossa humanidade, diz que seria dum mar a outro e desde o rio Eufrates até os últimos fins da terra [...] sendo de ver quão à letra está cumprida esta profecia, pois nos consta quanto estendido está o soberano império de Cristo, chegando de um mar a outro, isto é, como declara Genebrardo, do Oceano do Ocidente ao Oceano do Oriente e desde o rio Eufrates de Palestina até à Índia Oriental, que são verdadeiramente os últimos fins da terra⁵⁶.

⁵³ LESTRINGANT, K.: *Le livre des îles. Atlas et récits insulaires de la Genèse à Jules Verne*, Ginebra, Droz, 2002, pp. 30-31.

⁵⁴ PAULO DA TRINDADE, *op. cit.* (nota 2), vol. III, p. 11.

⁵⁵ GUZMÁN, *op. cit.* (nota 41), fols. 1-3.

⁵⁶ [“Profetizando el santo rey David, en uno de sus salmos, el extenso señorío que tendría el hijo de Dios en la Tierra cuando viniese a ella a vestirse de nuestra humanidad, dice que sería de un mar a otro y desde el río Eufrates hasta los confines de la tierra [...] viéndose cuán literalmente se ha cumplido esta profecía pues nos consta cuán extendido está el soberano imperio de Cristo, llegando de un mar a otro, esto es, como declara

En función de lo que hemos dicho, estas palabras constituyen la verdadera visión panorámica geográfico-histórica de un Oriente que Trindade imaginaba, no con las ambiciones de la moderna cartografía de inspiración neo-ptolemaica con su cuadrícula hegemónica de latitudes y longitudes extendiéndose de forma homogénea por el espacio global, sino con la profundidad espacio-temporal de los *mappae mundi* que éstas habían contribuido a aniquilar⁵⁷. Estamos en el dominio de una geografía sagrada, anticipada por las profecías de David y cumplida por la labor de los franciscanos; una geografía que cobra sentido a través de la acción de Dios y de los hombres que le siguen. Pero, ¿por qué?

TRINDADE, ¿LA QUINTAESENCIA DEL FRANCISCANISMO?

Con los últimos párrafos entramos en un terreno traicionero, familiar e incómodo al mismo tiempo, que parece confirmar lo que no queríamos ver confirmado necesariamente al iniciar la relectura de estas y otras *letras de frailes*. Trindade, el franciscano, llevó a cabo una escritura arcaizante, cuya lógica espacial se encuentra más próxima a los *mappae mundi* medievales, en los que el espacio existe en función de la historia bíblica y de la historia misionera (esencial para la identidad seráfica desde el siglo XIII), que a la naciente cartografía y geografía modernas, donde el espacio existe como tal y todo emana de él. La primacía del tiempo sobre el espacio –y, seguramente, tendremos que preguntarnos más adelante, en nuestras investigaciones, de *qué* tipo de tiempo hablamos– es de tal modo hegemónica en la crónica de Trindade que resulta difícil ignorar este aspecto y no considerarlo una clave para la comprensión de las estructuras profundas de la obra.

¿Por qué hizo esta elección Trindade? Una interpretación posible de la coyuntura de la escritura que estamos observando es que se encuadra en una estructura profunda que podemos designar, en contra de todas las cautelas historiográficas, como “cultura franciscana”. Como escribe Jordan Kellmann en relación con el encuentro de los capuchinos con el Nuevo Mundo, esta escritura, en su forma más pujante, “is rooted in the assumption that perception is divinely guided, apprehension and discernment are fundamentally internal processes guided by God, not external analytical reductions of the world. Confronted with the intense profusion of natural productions, the Franciscan ideal of perception was a kind of divinely guided ecstatic appreciation of the natural world”⁵⁸. Traer aquí esta noción y conectar la escritura de los franciscanos de Goa con la de otros en China, México o Perú resulta tentador, como decíamos, pero también arriesgado porque la propia cultura franciscana era de todo menos uniforme en los siglos XVI y XVII, un período de dudas profundas, reformas y diálogos con otras tradi-

Genebrardo, del océano de Occidente al océano de Oriente y desde el río Éufrates de Palestina hasta la India oriental, que es, verdaderamente, el confin de la Tierra”]. PAULO DA TRINDADE, *op. cit.* (nota 2), vol. III, p. 478.

⁵⁷ Cfr. BESSE, *op. cit.* (nota 52), y, además, SCAFI, A.: *Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth*, Londres, British Library, 2006.

⁵⁸ KELLMANN, J.: “Environmentalism, Ethnography and Franciscan Natural Theology on the French Colonial Frontier: Claude D’Abbeville’s Tupinambá Encounter, 1612-1613”, in *Proceedings of the Western Society for French History*, 39 (2011), pp. 22-34.

ciones. Nuestra lectura de Trindade, claramente preliminar, no es necesariamente válida para la cultura franciscana en general y otros autores seráficos, en otros contextos, a lo largo de los siglos XVI y XVII, escribieron de manera diferente, como mencionaré de forma sucinta al final de este artículo. En otras palabras, es cierto que existieron conexiones globales, pero estamos todavía lejos de comprender con qué parámetros (¿órdenes religiosos?, ¿naciones?, ¿lenguas?) podemos clasificarlas y estudiarlas.

Dicho esto, permítasenos desviar ligeramente el hilo de nuestra argumentación para asuntos de índole más política que filosófica y descender al contexto concreto en que se redactó la *Conquista Espiritual de Oriente*. ¿Cómo esperaba Trindade crear, con una estrategia tan claramente arcaizante, un impacto favorable a la causa franciscana, especialmente en un contexto de lucha feroz contra una organización decidida a arrasar cualquier competencia mediante el recurso a sofisticadas técnicas de escritura? Se trata de una cuestión complicada pero que, en realidad, puede acabar jugando a favor de nuestra hipótesis de trabajo, porque en el contexto de las luchas seráfico-ignacianas del siglo XVII la elección de Trindade tiene todo el sentido. Una parte significativa de la *Conquista Espiritual do Oriente* se dedica a enfatizar los méritos de esos mismos frailes que levantaron las misiones ultramarinas pero que después vieron que su monopolio misionero se quebraba, por ejemplo en Ceilán a partir de 1602. Resulta, así, plausible argumentar que el énfasis en un *modus operandi* desvinculado de las cuestiones espaciales y, por lo tanto, desvinculado de la tierra, de lo temporal y de las posesiones terrenales, es un énfasis perfectamente racional en el ámbito de una guerra declarada contra la Compañía de Jesús. Ello no es así sólo por una cuestión de identidad interna de la orden o de cualquier apego a tradiciones místicas *per se*, sino también por la estrategia que podía seguir frente a su principal rival. Aunque, naturalmente, Trindade no pudiese adivinar cuál sería la estrategia seguida en la *Conquista Temporal e Espiritual de Ceilão*, que unas décadas más tarde escribiría en Goa Fernão de Queiroz, es evidente que su narrativa seráfica niega a la crónica todavía inexistente cualquier posibilidad de competir en pie de igual por la posesión simbólica del pasado cristiano de Ceilán. No se trata aquí, sólo, de enfatizar el aspecto espiritual de la labor franciscana frente a los bienes terrenales acumulados por los jesuitas: las acusaciones de ese tipo podrían, muy fácilmente, invertirse al señalarse la prosperidad de la orden en muchas zonas de Oriente. Lo que sí concuerda a la perfección con tal opción textual es, a un nivel más básico, la necesidad de enfatizar la profundidad histórica de la presencia franciscana en Asia. No se trata, simplemente, de una profundidad cuantificable en número de años, sino de una profundidad generadora de una cualidad particular de presencia: presencia sagrada y como si estuviese, naturalmente, en conexión con las gentes que los franciscanos visitaban desde los tiempos de Giovanni da Pian del Carpio, gentes con las cuales, sin la interferencia de otras organizaciones más modernas, podrían trabajar para completar el proyecto divino.

Este énfasis cobra todo su sentido, precisamente, en el contexto de la lucha feroz que tuvo lugar en la última década del siglo XVI y en el primer tercio del siglo XVII por el control de los destinos de una de las posesiones portuguesas en Oriente más importantes: la isla de Ceilán. En este contexto inmediato debe leerse la declaración anti-jesuitica de Trindade en su “Prólogo ao leitor”, donde afirma “sair pela honra desta santa Província de S. Tomé [...] depois que li um livro que certo autor [es decir, Maffei]

compôs em italiano e imprimiu em Roma, em que, com não menos temeridade que ousadia, se atreveu afirmar que os frades de S. Francisco na Índia não se ocupavam em fazer cristandades, mas sòmente em enterrar defuntos e cantar missas de Requiem”⁵⁹. Téngase en cuenta que el conflicto no se limitaba a una querella entre dos grupos religiosos (lo que ya de por sí habría sido suficiente para generar tensiones). Lo que estaba en juego durante estos años era una cuestión más amplia vinculada a la existencia de grupos de interés económico, político y militar cuya prosperidad dependía del mantenimiento del *statu quo* surgido en el siglo XVI.

En el caso de Ceilán, nos encontramos ante una colonia semi-oficial, en gran medida autónoma, que había crecido en torno al rey cingalés don Juan Dharmapala y bajo la égida abstracta más efectiva de una política de no intervención por parte de la corona portuguesa, que se mantuvo inmutable hasta la década de 1580⁶⁰. Ya demostramos en otro lugar cómo, a partir de esa época, coincidiendo con la Unión Ibérica pero no necesariamente como resultado directo de ella, ciertos grupos de Lisboa, Madrid y Goa redoblaron sus ataques contra los intereses establecidos en esta región. Gracias, en parte, a esos esfuerzos surgió, ya a mediados de la década de 1590, el proyecto oficial de la *Conquista de Ceilán*. Se trató de un cambio político que tuvo que ser impuesto a la fuerza contra los intereses de un amplio grupo en el que se encontraban los Braganza, los Gama y muchas otras familias cuyas operaciones comerciales se estructuraban en torno a Colombo y Cochim, por citar, únicamente, los dos puertos más importantes⁶¹.

Por tanto, no es ninguna coincidencia que, precisamente en el momento en que se envió desde Goa a don Jerónimo de Azevedo para asumir el cargo de capitán general de la conquista de Ceilán (1594), también se hubiese agudizado la situación, desde hacía tiempo precaria, del monopolio misionero franciscano en la isla. No se trataba sólo de una cuestión personal (el nuevo capitán general y futuro virrey era hermano de Inácio de Azevedo, mártir jesuita vinculado a las misiones de Brasil). Sí parece que la Compañía de Jesús surgió en los últimos años del siglo XVI como una avanzadilla en Ceilán, no sólo contra el monopolio franciscano sino también contra una red más amplia de intereses establecidos alrededor de la colonia de Colombo. Gracias, en parte, a esa asociación político-religiosa, en 1602 se rompió el monopolio franciscano y se permitió la entrada en la isla de jesuitas, agustinos y dominicos. Los franciscanos se opusieron en vano a esta ruptura, pero siguieron protestando y, precisamente en este contexto, la estrategia narrativa de Fr. Paulo da Trindade adquiere más sentido: se trata de una estrategia conscientemente polarizada, estructuralmente opuesta a todo lo que representaba la Compañía de Jesús, una estrategia que enfatizaba, tanto en la superficie como en las profundidades del texto, un derecho inalienable, enraizado en una historia profunda, inalcanzable para los ignacianos. Está claro que cualquier otra opción habría

⁵⁹ [“que acudo a defender la honra de esta santa provincia de Santo Tomé (...) después de haber leído un libro que cierto autor [es decir, Maffei] escribió en italiano e imprimió en Roma, donde, con no menos temeridad que osadía, se atrevió a afirmar que los frailes de San Francisco no se ocupaban de hacer cristianos en la India, sino solamente de enterrar difuntos y cantar misas de Réquiem”]. PAULO DA TRINDADE, *op. cit.* (nota 2), vol. I, p. 5.

⁶⁰ BIEDERMANN, Z.: “The *Matrioshka* Principle and How it was Overcome: Portuguese and Habsburg Attitudes toward Imperial Authority in Sri Lanka and the Responses of the Rulers of Kotte (1506-1656)”, *Journal of Early Modern History*, 13/4 (2009), pp. 265-310.

⁶¹ Cf: BIEDERMANN, *op. cit.* (nota 9).

sido en vano. No sólo no había manera de vencer a la Compañía con sus propias armas, imitando su técnica de escritura. Era, también, infinitamente más seguro anclar los derechos de la Orden en un pasado distante (donde ya nadie podía ir) que en un espacio geográfico que, a la vista de todos, era invadido por la Compañía. Por lo demás, dentro de esa misma lógica, aunque en dirección contraria, se deben interpretar los intentos jesuitas de invadir precisamente el pasado controlado por los franciscanos: un pasado vedado pero del que, según dijimos al principio de este artículo, los cronistas jesuitas intentaron apropiarse.

EN BUSCA DE UNA CONCLUSIÓN

El proyecto *Letras de Frailes* se propone recuperar autores franciscanos pero se diferencia –o, al menos, así se espera– del proyecto de Félix Lopes que, hace medio siglo, lanzó sus dardos contra la hegemonía jesuítica. Recordemos que la recuperación que nos interesa no debe integrarse, hoy en día, en una lógica competitiva y que no se trata de defender la honra de los frailes menores contra la de los milicianos de Jesús, como intentaban hacer Lopes y, siglos antes, Fr. Paulo da Trindade. Por un lado, queremos cuestionar la percepción de que, a las escrituras jesuíticas y, en general, a las escrituras del imperio más “modernas”, producidas a lo largo de los siglos XVI y XVII, se opone una escritura franciscana estructurada de forma menos calculada, más “orgánica”, más imbuida de espiritualidad “medieval”, menos eficaz, por lo tanto, y, finalmente, destinada al fracaso. Por otro lado, la lectura de Trindade y su comparación con otros autores no franciscanos parece sugerir, precisamente, eso mismo. Dicho esto, es importante enfatizar un aspecto que explica, en parte, las opciones tomadas por Trindade: frente a una visión de la historia lineal, teleológicamente fijada en el progreso inevitable del racionalismo moderno, donde la opción aquí identificada como “franciscana” estaría, naturalmente, destinada al fracaso, Trindade nos permite reconocer que ella podía, todavía, constituir un arma eficaz en la lucha feroz entre dos órdenes religiosos con aliados muy diferentes en el mundo denso y complejo del siglo XVII.

Antes de concluir, conviene evidentemente exponer unas excepciones que en este momento no conseguimos explicar porque, probablemente, sea necesaria una investigación bastante más amplia. Mientras que el contraste entre Trindade, el franciscano, y Guzmán, Páez o Queiroz, los jesuitas, es bastante claro, la misma lógica no se aplica, sin problemas, a otros mendicantes y jesuitas. La *Etiópia Oriental* del dominico Fr. João dos Santos se inicia con una de las introducciones geográficas más sistemáticas y estructuradas de toda la literatura misionera del siglo XVII. También Fr. Gaspar de São Bernardino, un franciscano que viajó por el Medio Oriente, dedica una atención considerable al encuadramiento espacial de su narración⁶². Por otra parte, algunas historias jesuíticas comienzan precisamente con capítulos dedicados a la vida de Ignacio de Loyola o, más frecuentemente en el ámbito de las crónicas orientales, a la de Fran-

⁶² SANTOS, J. DOS: *Etiópia Oriental e Várias Histórias de Cousas Notáveis do Oriente*, Introducción de M. Lobato, coordinación de la fijación del texto por M. C. Vieira, Lisboa, CNCDP, 1999, pp. 67-75; GASPAR DE SÃO BERNARDINO: *Itinerario da India por Terra ate a Ilha de Chypre*, Lisboa, Typ. de A. S. Coelho, 1842. Como es evidente, esta última obra es un relato de viaje.

cisco Javier⁶³. Así, Alessandro Valignano empieza su primer capítulo afirmando que “aviendo de tratar del principio y progresso, que tuvo nuestra Compañía en las Indias Orientales, razón es que comencemos a tratar del P^e M^o Francisco Xavier”⁶⁴. Luís Fróis dedica el primer capítulo de su *Historia de Japam* a “como o Pe Mestre Francisco Xavier da Companhia de Jesus se moveo a hir denunciar o sagrado Evangelho às ilhas de Japão”⁶⁵. Y también Sebastião Gonçalves inicia su narración asiática evocando como “no reyno de Navarra, não muito longe da cidade Pamplona, cabeça e metropoli daquelle provincia, está o castello chamado Xavier, forte por arte e natureza e proprio solar da nobilissima familia do mesmo apellido”⁶⁶.

El propio Fernão de Queiroz, que escribió en la segunda mitad del siglo XVII, sabía que existía una gran crónica seráfica dedicada a Ceilán y quizás sintió, por lo tanto, el desafío lanzado por Trindade. Antepuso a su capítulo primero (marcadamente geográfico) una extensa dedicatoria y una advertencia igualmente larga “aos Portuguezes que lerem a seguinte historia” donde todo el énfasis recae en los aspectos históricos y en un argumento de enorme peso que Trindade, naturalmente, no había podido invocar: la necesidad de reconquistar Ceilán después de las pérdidas de Colombo y Mannar en 1656 y 1658⁶⁷. Estas y otras “excepciones a la regla” constituyen un desafío y ayudarán, en el futuro, a decidir si debilitan o refuerzan la argumentación de este ensayo. Por un lado, parecen sugerir que no existían contrastes claros entre las escrituras de las dos organizaciones religiosas. Por otro, pueden también indicar que, en realidad, Trindade y Queiroz operaron táctica y estratégicamente teniendo tales contrastes como telón de fondo. Con ello queda bien claro que las conclusiones de la presente lectura de la *Conquista Espiritual* de Fr. Paulo da Trindade y de los contrastes que presenta con relación a algunos autores jesuitas de su tiempo no pueden, de ninguna forma, servir para cerrar el asunto. Deben, sí, incitarnos a releer todo lo que hay y a buscar la elaboración de un nuevo cuadro interpretativo.

Traducción del portugués: Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR CODES

⁶³ Loyola es el protagonista del capítulo primero de TELLEZ, B.: *Chronica da Companhia de Iesu na Provincia de Portugal, e do que fizeram, nas Conquistas d'este Reyno, os Religiosos, que na mesma Provincia entraram, nos annos em que viveo S. Ignacio de Loyola, nosso fundador*, 2 vols., Lisboa, Por Paulo Craesbeeck, 1645-47.

⁶⁴ VALIGNANO, *op. cit.* (nota 6), p. 3.

⁶⁵ FRÓIS, L.: *Historia de Japam*, edição anotada por José Wicki, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976, vol. I, p. 17.

⁶⁶ GONÇALVES, S.: *Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*, ed. Josef Wicki, Coimbra, Atlântida, 1957, vol. 1, p. 25.

⁶⁷ QUEIROZ, *op. cit.* (nota 5), pp. vii-xx.