

Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI

Federico PALOMO¹

Centro de Estudos de História Religiosa, Lisboa

RESUMEN

Desde su fundación, en 1540, la Compañía de Jesús estableció rápidamente un complejo sistema de circulación de la información que, con el recurso sistemático a la carta, serviría de base y sería reflejo de una importante y eficaz máquina burocrática. Con todo, la correspondencia misiva no se consideró tan sólo desde esta perspectiva, sino que se vio igualmente como instrumento mediante el cual las distintas comunidades jesuitas pudiesen venir a conocimiento las unas de las otras, favoreciendo la difusión de modelos de acción apostólica y de noticias de naturaleza edificante, que, en último término, reforzaban determinados aspectos identitarios entre los miembros de la orden. Para entender esta particular función de las cartas jesuitas, el presente estudio examina algunos de los aspectos relacionados con los contextos de producción y elaboración de este tipo de textos epistolares de carácter edificante, así como el recurso reiterado que en los mismos se hizo a determinados tipos de estructuras narrativas y al modo en el que se movilizaban ciertas imágenes y referencias espirituales, buscando así suscitar determinados efectos en entornos específicos de recepción y apropiación de este género de misivas, como lo fueron las propias comunidades jesuitas en el Portugal de la segunda mitad del siglo XVI.

Palabras clave: Epistolografía – Jesuitas – Portugal – siglo XVI

ABSTRACT

Since its foundation, in 1540, a complex system of flowing information inside the new Order was promptly launched by the Society of Jesus. Letters became not only an important tool in order to built its powerful and bureaucratic machine but they were also regarded as a method for connecting the diverse Jesuit communities. The diffusion of apostolic action models and edifying news was maintained by a controlled epistolographic exchange and this contributed to reinforce a common religious identity among Jesuits. This paper is devoted to improving our comprehension about this specific aim of Jesuit letters and firstly focuses on some aspects related to the framework where these edification letters were elaborated; secondly, the reiterative use of specific narrative structures, precise spiritual references and apostolic images are highlighted; finally, this essay attempts to draw attention to the effects that the letters encouraged in the particular environment of both reception and appropriation of the Portuguese Jesuit communities during the second half of 16th century.

Key words: Epistolography – Jesuits – Portugal – 16th-century

¹ Becario de Post-doctorado de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal). Abreviaturas utilizadas: Archivum Romanum Societatis Iesu (=ARSI), Lusitania (=Lus.); Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa (=ANTT); Biblioteca Nacional de Lisboa (=BNL); Biblioteca Nacional de Madrid (=BNM); Biblioteca Pública de Évora (=BPE); *Monumenta Historica Societatis Iesu* (=MHSI); *Documenta Indica* (ed. de J. Wicki), 18 tomos, Roma, 1948-88 (=DI).

1. En 1540, el jesuita Francisco Javier emprendía el viaje que lo conduciría de Roma a la ciudad de Lisboa, respondiendo así al pedido de Juan III de Portugal, que se había mostrado interesado en emplear a los religiosos de la naciente orden en la empresa de evangelización de su imperio asiático. Persuadido de que su destino final no sería la corte lisboeta, sino regiones mucho más apartadas, y de que la distancia de las mismas hacía improbable un eventual regreso a Roma, el futuro “apóstol de la India” escribía a Ignacio de Loyola desde Bolonia, señalándole que “pues por letras *tantum* creo que en esta vida nos veremos, y en la otra *fatie ad fatiem* con muchos abraços, resta que en este poco tiempo, que desta vida nos queda, por frecuentes letras nos veamos”². Que quien había sido compañero del fundador de la Compañía desde los años de estudios universitarios en París, atribuyese a las cartas esa capacidad para tan singular empleo de la vista no podía sorprender en una época en la que las letras misivas fueron percibidas como instrumento para “conversar” con quienes estaban ausentes, paliando así los inconvenientes de la distancia física entre las personas y permitiendo, de cierta forma, a los que usaban de este artificio el “encontrarse” y hacer presentes en la imaginación, como si de figuras vivas se tratase, a sus interlocutores³.

Este modo de entender la comunicación por carta encontraría, algunos años más tarde, una expresión complementaria en las palabras que el jesuita Gaspar Barzeu, desde Goa, dirigía al provincial portugués, Diego Mirón. Al referirse a las nuevas que cabría dar de la India, Barzeu remitía al misionero André Fernandes, que, teniendo previsto regresar en breve a Europa, habría de ser para los hermanos de Portugal “carta viva” de la que recabar noticias acerca de los progresos de la Compañía en Oriente⁴. En el fondo, de la misma forma que las nuevas que se daban por letras misivas permitían “ver” al que, ausente, por ellas hablaba, la visión de quien traía noticias y de viva voz las contaba, hacía que se lo pudiese considerar como una especie de carta animada. Ambos testimonios, en todo caso, no dejan de ser eco de la importancia que, ya en sus primeros tiempos, asumiría la correspondencia epistolar en el cotidiano de los jesuitas, tanto para quienes, como Gaspar Barzeu, tenían obligación de escribirlas, como para los que, sin el peso de esta ocupación, las escuchaban o leían, “viendo” por medio de ellas las acciones que sus correligionarios desarrollaban en otras tierras y latitudes.

Lo cierto es que con la partida de Francisco Javier a Lisboa y, más tarde, a los territorios del Oriente portugués, la orden ignaciana hubo de confrontarse, desde el mismo momento de su fundación, con los problemas que acarrearía la dispersión de sus miembros; una dispersión que, si bien no dejaba de ser inherente a la propia

² F. JAVIER, “Carta a Ignacio de Loyola (Bolonia, 1.3.1540)”, *Epistolae S. Francisci Xavierii alique eius scripta* (ed. de G. Schurhammer y J. Wicki), Roma, 1944, t. I, pp. 29-30 (MHSI, vol. 67).

³ F. BOUZA, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, 2003, p. 140. En general, sobre el género epistolar en la época moderna, véase asimismo, J. L. GOTOR, “Formas de comunicación en el siglo XVI (relación y carta)”, en M^a Luisa López-Vidriero y Pedro M. Cátedra, eds., *El libro antiguo español*, Salamanca, 1988, vol. I, pp. 175-188; A. QUONDAM, *Le carte messaggiere. Retorica e modelli di comunicazione epistolari. Per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*, Roma, 1981.

⁴ G. BARZEU, “Carta a Diego Mirón (Goa, 30.11.1552)”, *DI*, t. II, 441 (MHSI, vol. 72).

movilidad que requería la materialización de su vocación, no dejaría de aumentar de forma rápida y exponencial en las primeras décadas de su existencia⁵. Esto obligó a buscar instrumentos eficaces sobre los que construir una arquitectura de gobierno que se quería jerarquizada y centralizada, capaz de ejercer la autoridad del Preposito General sobre comunidades diseminadas por territorios cada vez más alejados de Roma. Así, en una época en la que el registro escrito se convirtió, desde varios puntos de vista, en un elemento cada vez más esencial para el ejercicio del poder, en las distintas configuraciones que éste adoptaba (regio, religioso, nobiliario, etc.)⁶, también la Compañía de Jesús supo establecer enseguida un complejo sistema de circulación de la información, que, con el recurso sistemático a la carta, serviría de base y, al tiempo, sería reflejo de una importante y relativamente eficaz máquina burocrática y administrativa. Junto a catálogos de religiosos, capítulos de visitas, reglas, instrucciones o avisos, las letras misivas, en la variada tipología que usaron los jesuitas (de gobierno, edificantes, cuatrimestrales, anuas, etc.), se convertirían en una pieza fundamental del funcionamiento institucional de la orden. Con base, primero, en las reglas que elaboró Juan de Polanco en 1547 y, mas tarde, en la llamada *formula* o *ratio scribendi*, la Compañía definió con celeridad y algún rigor quiénes debían escribir cartas, cuándo, cómo y a quién, estableciendo así flujos intensos de intercambio de noticias entre súbditos y superiores, entre las provincias de la orden y entre éstas y Roma⁷.

La correspondencia epistolar, con todo, no se vio apenas desde esta perspectiva. Como prescribían las *Constituciones*, la comunicación por letras misivas no sólo servía para conservar la necesaria “unión del cuerpo [de la Compañía] con su cabeza”, como debía ser también instrumento para mantener la obligada unidad “de las partes entre sí”⁸. Las cartas se pensaron, de hecho, como un medio utilísimo para que las diferentes comunidades ignacianas pudiesen venir a conocimiento las unas de las otras, favoreciendo no sólo la difusión de avisos “curiosos” sobre otros reinos, sino también la circulación de modelos de intervención apostólica y, sobre todo, de noticias y sucesos que sirviesen para la edificación de los sujetos de la

⁵ Sobre la «movilidad» que exigía la realización de la vocación apostólica de la Compañía y el modo en el que determinó la propia identidad jesuita, véase, L. GIARD: “Relire les ‘Constitutions’”, en L. Giard y L. de Vaucelles, eds., *Les jésuites à l’âge baroque, 1540-1640*, Grenoble, 1996, pp. 37-59.

⁶ F. BOUZA, *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la alta edad moderna (Siglos XV-XVII)*, Madrid, 1992, sobre todo, pp. 71-107. De este mismo autor, véase asimismo, entre otros trabajos: “Escritura, propaganda y despacho de gobierno”, en A. Castillo Gomez, comp., *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona, 1999, pp. 85-109.

⁷ J. DE POLANCO, “Reglas que han de observar en el escribir los de la Compañía que andan repartidos fuera de Roma”, en *Monumenta Ignatiana. Series Prima. Epistolae et instrucciones*, Madrid, 1903-11, t. I, pp. 536-549 (MHSI, vol. 22). En relación con la *ratio* o *formula scribendi*, establecida durante el generalato de Diego Laínez e integrada, con pequeños ajustes, en las *Regulae Societatis Iesu* (1580), véanse las informaciones recogidas en M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L’epoca di Giacomo Laínez: il governo, 1556-1565*, Roma, 1962, 217-226. De forma general, aunque referido al espacio asiático, sobre el funcionamiento de los flujos de intercambio epistolar dentro de la Compañía, puede consultarse el estudio clásico de J. CORREA-AFONSO, *The Jesuit Letters and Indian History*, Bombay, 1955, sobre todo, pp. 1-31.

⁸ I. DE LOYOLA, *Constituciones*, en *Obras de San Ignacio de Loyola* (ed. de I. Iparraguirre, C. de Dalmasas y M. Ruiz Jurado), Madrid, 1991, pp. 606-612.

Compañía. Finalmente, la carta no dejó tampoco de funcionar como dispositivo memorístico y de propaganda sobre el que construir y fijar una determinada imagen del instituto ignaciano, que, no en vano, se impuso y que, en alguna medida, todavía hoy determina mucha de la producción historiográfica en torno, no sólo, a los jesuitas, como, en general, a la historia religiosa y misionera de la época moderna.

En este sentido, las cartas jesuitas han despertado desde hace mucho el interés de historiadores y de otros especialistas de las ciencias humanas, que, por medio de ediciones como la *Monumenta Historica Societatis Iesu*, publicada por la propia Compañía desde finales del siglo XIX, y de los riquísimos acervos archivísticos existentes, han visto en ellas un valioso testimonio documental con el que poder aproximarse a las sociedades de Antiguo Régimen, tanto europeas como de otros continentes en los que los ignacianos tuvieron presencia. Frente a lo que ha venido siendo una lectura positivista de este tipo de fuentes, sólo en los últimos años, algunos historiadores han desarrollado análisis que, desde perspectivas características de la historia cultural y de la historia de los textos, han llamado la atención sobre algunas cuestiones de índole metodológica e histórica en torno a los escritos epistolares jesuitas. Se ha puesto así de manifiesto cómo este tipo de cartas, lejos de cualquier “inocencia” retórica, no sólo asentaba sobre determinados esquemas de percepción de las realidades descritas, como tenía un carácter “construido” que, mediante el recurso a estrategias narrativas determinadas, buscaba una particular eficacia comunicativa, tratando así de orientar o guiar, a través del escrito, la conducta e impresiones de quienes leían u oían este tipo de textos epistolares y, en especial, aquellos destinados a la edificación⁹.

Aunque la circulación de estas misivas no se limitó al ámbito restringido de las comunidades jesuitas, fueron éstas las primeras y principales receptoras de estos escritos. Por esa misma razón, la naturaleza “construida” que distinguió muchas de las cartas elaboradas por los miembros de la Compañía, determinando sus formas y contenidos, no respondía apenas a la necesidad de proponer modelos a través de los cuales disciplinar las formas de actuación apostólica de los sujetos de la orden, como sirvió asimismo de fructífero dispositivo retórico mediante el cual fomentar y reforzar determinados aspectos identitarios entre los jesuitas o, si se prefiere, “unir los espíritus” de quienes integraban el instituto ignaciano. Para entender esta particular función de las cartas y, en especial, de las que tenían una dimensión edificante más acentuada, conviene examinar algunos de los aspectos relacionados con los contextos de producción y elaboración de este género de escritos epistolares, así como el recurso reiterado que en los mismos se hizo a cierto tipo de estructuras narrativas y el modo en el que se movilizaban imágenes y referencias espirituales

⁹ Cabe destacar, entre otros, los estudios de I.G. ŽUPANOV, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Nueva Delhi, 1999; C. CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Lisboa-París, 2000; A. BARRETO XAVIER, “Correo logo a fama de milagre. Narrativas missionárias, motivações e devoções num Oriente imaginado”, en *Piedade Popular. Sensibilidades – Representações – Espiritualidades*, Lisboa, 1999, pp. 207-218; J.-C. LABORIE: “Introduction” a *La mission jésuite du Brésil. Lettres et autres documents (1549-1570)*, París, 1998, pp. 7-62.

concretas, buscando así suscitar determinados efectos en entornos específicos de recepción y apropiación de este género de literatura epistolar, como lo fueron las propias comunidades jesuitas en el Portugal de la segunda mitad del siglo XVI.

2. Cuando se analiza la edición de *Cartas del Japón* que, en 1598, salió de las imprentas eborenses de Manuel de Lira, bajo el patrocinio del arzobispo D. Teotónio de Braganza¹⁰, un aspecto que suscita alguna curiosidad es el hecho de que, de la colección de más de doscientas misivas que sus dos volúmenes reúnen, una buena cantidad de ellas salió de las plumas de apenas un puñado de religiosos, de entre los muchos que participaron en la empresa que la Compañía llevó a cabo en tierras niponas. Es el portugués Luís Fróis, con todo, el que se destaca por el número de cartas incluidas en esta edición, figurando como autor de 54 de las mismas¹¹, que no son más que una parte de la notoria producción epistolar realizada durante los casi cincuenta años que el jesuita pasó en Oriente, a lo largo de los cuales llegó a escribir hasta 130 misivas sobre las misiones jesuitas de la India, China y Japón¹².

Al desembarcar en Goa, en 1548, Luís Fróis inició un periplo que lo llevaría por varias de las residencias de la Compañía en los territorios asiáticos, hasta que, en 1597, falleció en la ciudad de Nagashaki. Sin dejar de haber participado puntualmente en las actividades de conversión de gentiles y, por consiguiente, en la acción propiamente misionera, no parece que fuese ésta, sin embargo, la función en la que este religioso jesuita más se señaló. Hoy es bien conocida la dedicación que, por encargo de sus superiores, prestó a la composición de varios escritos durante las décadas de 1580 y 1590, como el *Tratado em que se contém ... algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente da Europa e esta província do Japão*, el *Tratado dos embaixadores japões* y la *História do Japam*¹³. Lo cierto es que, desde muy pronto, los responsables de la provincia índica adivinaron en Fróis un cierto talento para la palabra escrita y dejaron de ello constancia en varios de los catálogos de religiosos que enviaban a Roma, siendo Francisco Cabral quien, a las cualidades retóricas y la probable idoneidad del religioso para el ministerio del púlpito, se referiría a su natural “copia de palabras” y a su habilidad “para dar bom expediente a quaisquer negocios de papel”¹⁴. Esta particular destreza, así como el dominio que adquiriría de la lengua japonesa, debieron favorecer la presencia casi continua de Fróis —ocupado en lo que muchas veces fue una labor de secretario— junto a personajes que tuvieron una implicación directa en el gobierno de la misión

¹⁰ *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos reynos de Iapão & china aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, desde anno de 1549 até o de 1580* (ed. fac-simil de la edición de Évora, 1598), Maia, 1997.

¹¹ Sobre esta edición y sus autores, véase, J. M. GARCIA, “Apresentação”, *ibidem*, 11-43.

¹² Una lista completa de las cartas de Luís Fróis, con indicación de sus destinatarios y eventuales ediciones antiguas y modernas, en J. WICKI, “Introdução” a Luís Fróis, *História do Japam*, Lisboa, 1976, vol. I, pp. 34*-42*.

¹³ En general, sobre la trayectoria de este jesuita, su actividad como escritor y, en particular, su crónica sobre la presencia de la Compañía de Jesús en Japón, véase, J. WICKI, *op. cit.*, 1*-50*.

¹⁴ F. CABRAL, “Carta al general diego Láñez (Goa, 25.11.1559)”, *DI*, t. IV, 458 (MHSI, vol 78).

jesuita de Japón. Así, entre 1565 y 1576, permaneció al lado de Gaspar Vilela y Organtino Soldi, superiores de la residencia de Miyako, en la corte japonesa; posteriormente, no sólo trabajaría con el vice-provincial del Japón, Gaspar Coelho, como acompañaría y asistiría a los visitantes Francisco Cabral y Alessandro Valignano, de quien el mismo Fróis, en una misiva al general Aquaviva, afirmaba no ser más que un “ruin escrivano”, pues dedicaba entre tres y cuatro horas, de mañana y tarde, a escribir los originales que aquél le dictaba y que otros copiaban, además de tratar personalmente de aquellas “cartas de inportantia y que piden más secreto” que el visitador enviaba a Roma¹⁵.

Bien es verdad que no todos sus superiores y, en particular, el propio Valignano, apreciaron por igual las capacidades escritoras del religioso portugués. Esto no impidió que los responsables jesuitas de las misiones orientales, incluido, como se ve, el visitador italiano, continuasen encomendándole el cuidado de una actividad epistolar que, como se ha indicado, sería intensa y, en no pocas ocasiones, tendría un carácter edificante indiscutible, a pesar de ese alejamiento de escenarios propiamente misioneros. Ya en 1552, el rector del colegio de Goa le encargó la redacción de la que se piensa que haya sido la primera “carta anua” enviada desde la India a las comunidades jesuitas en Europa¹⁶. Al final, fueron más de una treintena las misivas de idéntica naturaleza que, por comisión de rectores y provinciales, compuso para los hermanos de este o aquel colegio en Portugal y en la India o para el conjunto de los miembros de la Compañía, poniendo así de manifiesto —a través del propio carácter general de sus destinatarios— los objetivos de edificación a los que las mismas obedecían¹⁷. A éstas se juntarían otras muchas cartas, que, si bien se dirigían a personas concretas de la Compañía, no por ello dejaron de responder a propósitos semejantes, como lo demuestra esa presencia notoria de sus misivas en la ya mencionada edición eborense de *Cartas del Japón*, así como en otras que se publicaron dentro del contexto portugués¹⁸.

La trayectoria de Luís Fróis, en alguna medida, resulta expresiva de cómo una particular implicación en los ministerios apostólicos de la orden no constituía una condición y un criterio esenciales —aunque tampoco fuese un impedimento— a la hora de exponer los hechos ejemplares e, incluso, prodigiosos que los religiosos de la Compañía llevaban a cabo entre gentiles o entre los rústicos católicos. Más que la propia experiencia misionera o el haber sido partícipe de las historias que se relataban, la labor epistolar, especialmente en el caso de aquellas misivas que conocían una mayor circulación, requería alguna destreza en el uso de la palabra escrita y en la composición de unos textos que, además de narrar episodios notables o de incluir noticias “curiosas”, debían observar algún concierto en sus formas y estilo.

¹⁵ L. FRÓIS, “Carta al general Claudio Aquaviva (Macao, 18.1.1593)”, publicada en J. WICKI, *op. cit.*, 405.

¹⁶ L. FRÓIS, “Carta aos irmãos do Colégio de Coimbra (Goa, 1.12.1552)”, *DI*, t. II, 445-490.

¹⁷ J. WICKI, *op. cit.*, 34*-42*.

¹⁸ Varias de las cartas de Luís Fróis salieron impresas en las ediciones de portuguesas de 1562, 1588 y 1593. Asimismo, de forma autónoma, se publicaría la *Carta do padre Luis Froes da Companhia de Iesus em a qual da relação das grandes guerras, alterações & mudanças que ouue nos reynos de Iapão*, Lisboa, 1589.

Con todo, la actividad apostólica de la Compañía, tanto en los dominios asiáticos y americanos de las coronas ibéricas, como en las áreas rurales de la Europa católica, no dejó de tener una obligada expresión escrita de la que eran autores sus propios protagonistas. Todos los *operarii in agro domini* debían dar cuenta regularmente a sus superiores de la marcha y progresos de sus acciones, mediante la elaboración de cartas o relaciones de misión¹⁹, que, a pesar de su marcado carácter edificante, acabaron teniendo, muchas veces, una difusión restringida, tanto dentro como fuera de la Compañía. Los textos epistolares que elaboraron los misioneros de interior no dejan de ser esclarecedores a este respecto. A diferencia de lo que sucedió con algunas de las cartas de religiosos directamente involucrados en la conversión de gentiles, cuyo interés para los públicos europeos y para las estrategias propagandísticas de la orden favoreció su mayor difusión manuscrita e impresa, las relaciones de expediciones entre católicos fueron objeto de una circulación menor, más controlada y, siempre, bajo la forma de copias de mano. Este tipo de escritos raramente superaba el ámbito de los colegios de una misma provincia, pudiendo a veces ser integrados, parcial o totalmente, en volúmenes que se elaboraban para su uso interno en las residencias jesuitas y que solían contener misceláneas de casos ejemplares o capítulos de cartas edificantes provenientes de diversos lugares²⁰. Un caso singular y, al mismo tiempo, representativo de los usos y modos de circulación de las narraciones de las llamadas misiones *intra provinciam* lo constituye el conocido *Compendio de Industrias* que compuso Pedro de León y que ha permanecido manuscrito hasta el siglo XX. El jesuita andaluz, de hecho, aprovechó las cartas de sus propias expediciones por el sur de España para elaborar un escrito en el que, sin embargo, dichas relaciones misioneras no tenían un carácter autónomo, sino que, reelaboradas, se integraban en una obra que reunía otros escritos de naturaleza narrativa, normativa y parenética, destinados en su conjunto a ofrecer a los miembros de la Compañía —y apenas a ellos— pautas de actuación en diferentes ámbitos de lo que era la actividad apostólica de los jesuitas²¹.

Los relatos de las misiones de interior sólo comenzaron a tener verdadera difusión impresa tardíamente, cuando este tipo de intervenciones alcanzase mayor intensidad ya en la segunda mitad del siglo XVII. Aún así, más que bajo la forma

¹⁹ *Formula scribendi*, en *Regulae Societatis Iesu*, Roma, 1580. Sobre las varias ediciones de cartas impresas en Portugal durante la segunda mitad del siglo XVI, véase, J. M. GARCIA, “A epistolografia ultramarina dos jesuitas impressa e Portugal no século XVI”, en *Missionação portuguesa e encontro de culturas*. Actas, Braga, 1993, vol. III, pp. 123-133.

²⁰ Véase, como ejemplo de este tipo de volúmenes misceláneos de cartas y casos ejemplares, las *Cartas que os padres da Companhia & outras pessoas escreverão de diuersas partes de Europa*, BPE, códcs. CVIII/2-1; CVIII/2-2; CVIII/2-3 y CVIII/2-4;

²¹ P. DE LEÓN, *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que vsa la Compañía de Iesvs* [c. 1615]. Dos copias de esta obra se conservan manuscritas en las Bibliotecas Universitarias de Granada y de Salamanca. El primer volumen del ejemplar granadino fue publicado con el título: *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica* (ed. de Pedro Herrera Puga), Granada, 1981. Sobre Pedro de León y con su acción apostólica, véase el estudio de M.-L. COPETE, *Les jésuites et la prison royale à Seville. Missions d'évangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVI^e siècle* (tesis doctoral inédita), Florencia, 1994.

de cartas o relaciones²², las narraciones misioneras surgirían integradas en biografías, como la que Martín de la Naja hiciera de Jerónimo López²³, o en crónicas, como la que Baltasar Teles compuso para la provincia portuguesa, sirviéndose, entre otros documentos, de un número importante de cartas manuscritas en las que se daba cuenta de las expediciones apostólicas realizadas por los jesuitas en el reino luso²⁴. Hasta entonces, las relaciones escritas por quienes desarrollaban su actividad entre rústicos católicos sólo encontraron acomodo para una difusión indirecta más vasta en las llamadas cartas cuatrimestrales y anuas, en las que, sin embargo, surgían reducidas a breves menciones o a descripciones más o menos sucintas, más o menos prolijas, de algunos de los episodios incluidos en los textos originalmente elaborados por los misioneros²⁵.

3. Ya se tratase de experimentados “operarios”, que daban cuenta a sus superiores del curso de sus actividades, o de empeñados secretarios a los que se encomendaba la composición de misivas a partir, como veremos, de informaciones que recogían en otros textos, el acto de escribir cartas no se concibió dentro de la Compañía como una mera tarea burocrática o informativa. Esta forma de dar nuevas, en realidad, se asumiría como un particular ejercicio de naturaleza espiritual, en el que el gesto de escribir no dejaba de ser entendido como una acción dirigida y realizada a mayor gloria de Dios. El propio Ignacio de Loyola, en una carta dirigida en 1542 a Pierre Favre, recordaba a los religiosos de la Compañía que el tiempo empleado en la composición de letras misivas no debían considerarlo desaprovechado, sino como hora “gastada en el Señor”²⁶. Los momentos que se consagraban a la escritura de textos de naturaleza epistolar no debían ser menos estimados que el tiempo dedicado a una actividad apostólica de la que la carta, en cierto modo, no era sino una especie de prolongación. Al fin y al cabo, contar lo que Dios obraba por medio de los religiosos de la Compañía era también una forma de servirlo y reverenciarlo, permitiendo que otros, edificados y consolados espiritualmente por medio de su lectura, se moviesen a hacer otro tanto.

²² Ejemplos singulares de edición autónoma de relaciones de misión, ya en la segunda mitad del siglo XVII, son la traducción castellana de la carta de G. B. D’ELIA, *Relacion de vna mission que dos Padres de la Compañía de Iesus hizieron en la ciudad de Bitonto, del Reyno de Napoles, el año de 1646*, Madrid, 1655; así como la *Carta de vn academico de la Vniversidad de Salamanca, escrita a un Cavallero de la Corte, refiriendo los progressos de la Mission, que en aquella Ciudad ha hecho el Illustrissimo y Reverendissimo Señor D. Fray Pedro de Salazar, Obispo de Salamanca, con el Reverendissimo Padre Thyrso Gonzalez, Doctor Theologo de la Compañía de Iesus, y Cathedratico de Prima de la Vniversidad de Salamanca, este año de 1682*, S.l., [1682]. Se conservan copias de ambos impresos en BNM, VE/156/39 y VE/107/18, respectivamente.

²³ M. DE LA NAJA, *El misionero perfecto. Deducido de la vida, virtudes y misiones del venerable y apostolico predicador, Padre Geronimo Lopez de la Compañía de Iesus*, Zaragoza, 1678.

²⁴ B. TELES: *Chronica da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal*, 2 vols., Lisboa, 1645-47.

²⁵ Sirva de ejemplo el modo en el que se incorporaron las noticias relativas a una misión realizada a la isla de São Jorge, en Azores, en la carta anua de la provincia portuguesa correspondiente al año de 1580. A partir de una relación de esta expedición, de la que hoy se conserva copia manuscrita (BNL, cód. 4519), el autor de la anua recogía tan sólo un episodio de enorme carga dramática y de gran eficacia edificante, en el que se describía la intervención del misionero durante una procesión rogativa; F. GUERREIRO: *Anua de la prouincia de 80*, ANTT, *Livraria*, ms. 690, fols. 79-79v.

²⁶ I. DE LOYOLA, “Carta a Pedro Fabro (Roma, 10.12.1542)”, en *Monumenta Ignatiana*, op. cit., t. I, pp. 236-238.

Esta dimensión espiritual que vertebraba el acto de la escritura epistolar jesuita, con todo, requería de un concierto que, en opinión del propio Ignacio de Loyola, como lo señalaba en esta misiva a Favre, estaba ausente de la correspondencia que solía recibir de los hermanos que se encontraban fuera de Roma. Éstos, además de un cierto desorden a la hora de tratar los diferentes asuntos que abordaban, incluían con frecuencia en sus cartas “cosas impertinentes”, que dificultaban el poder mostrarlas abiertamente a “muchos que nos son aficionados, y que desean ver nuestras cartas”²⁷. A fin de excusar tales trastornos el general jesuita insistía en la necesidad de distinguir entre lo que él denominaba la «carta principal» y las hijuelas que la acompañaban. En la primera, cabría referir todos los asuntos que tuviesen un claro valor edificante, como “lo que cada uno hace en sermones, confesiones, ejercicios y otras espirituales obras [...], como pueda ser a mayor edificación de los oidores o lectores”. Por el contrario, aquellos asuntos que no contribuyesen a tal efecto habrían de relegarse al espacio de la hijuela, donde se podría abordar “particularidades impertinentes” y donde cabría el “escribir a prisa de la abundancia del corazón, concertado o sin concierto”²⁸. A diferencia de los opúsculos que acompañaban las cartas principales, éstas requerían de algún método en su composición:

“La carta principal yo la escribo una vez, narrando las cosas que muestran edificación, y después, mirando y corrigiendo, haciendo cuenta que todos la han de ver, torno a escribir o hacer escribir otra vez, porque lo que se escribe es aún mucho más de mirar que lo que se habla; porque la escritura queda, y da siempre testimonio, y no se puede así bien soldar ni glosar tan fácilmente como cuando hablamos”²⁹.

Más allá de la percepción en torno a la perdurabilidad de la palabra escrita y, en consecuencia, a los cuidados añadidos que exigía frente a la oralidad, siempre volátil y más fácil de “soldar”, el modo de elaborar cartas que el fundador de la Compañía indicaba aquí de forma sucinta, no sólo encontraba su justificación en el hecho, ya mencionado, de tratarse de una labor realizada en reverencia de Dios, sino que enunciaba ya dos de los elementos que caracterizarían la producción de buena parte de la correspondencia jesuita. Por un lado, se subrayaba la obligación de considerar, en el momento de escribir cartas, a sus potenciales lectores e, implícitamente, se llamaba la atención sobre la necesidad de articular la forma y el contenido de las misivas en función de dichos públicos. En relación con esta conciencia en torno a la recepción de las cartas, el general jesuita indicaba, por otro lado, la conveniencia de recurrir a un ejercicio demorado de elaboración y reelaboración de los escritos epistolares, corrigiéndolos sucesivas veces, mandándolos copiar, trasladándolos, etc., de acuerdo con un proceso en el que, por lo demás, solían ser varias las manos que intervenían.

La propia naturaleza manuscrita y, por consiguiente, abierta que tenía este tipo de textos y su circulación a través de flujos de intercambio epistolar relativamente

²⁷ ID.: *ibidem*.

²⁸ ID.: *ibidem*.

²⁹ ID.: *ibidem*.

controlados por los diferentes niveles jerárquicos que existían dentro de la orden, favorecerían esas sucesivas intervenciones antes de que las cartas pudiesen llegar a auditorios y lectores más numerosos, incluso dentro de la Compañía. El propio Ignacio de Loyola, en la misiva referida, afirmaba destinar buena parte de su tiempo en revisar la correspondencia que recibía, afanándose “en sacar lo que es de edificación, y en poner y postponer las mismas palabras cortando y quitando las imperitinentes, por daros a todos placer en el Señor nuestro y edificación de los que las oyeren de nuevo”³⁰. Sólo entonces las cartas que el general recibía se reexpedían a las diferentes comunidades de la orden que empezaban a implantarse aquí y allá, y que, con este tamiz romano, venían a conocimiento las unas de las otras. Lo cierto es que esta práctica de corregir cartas fue, como se sabe, recurrente en el seno de la Compañía y no sólo incidiría de forma particular sobre la correspondencia destinada a ser impresa y que, por tanto, había de conocer una circulación mayor. Como lo testimoniaba el fundador de la orden, también afectó a las copias manuscritas que desde determinados centros, como Roma o, aún en el siglo XVI, Coímbra, se hacían llegar a las diferentes provincias y colegios³¹. En este sentido, es bien conocido el papel que desempeñó Juan de Polanco en las primeras décadas de existencia de la orden. Son notorias, en algunos casos, las alteraciones que introdujo en determinados textos provenientes de Oriente, en los que llegó a eliminar pasajes enteros³², y fueron asimismo reiterados los avisos que, en este sentido, dio a quienes se ocuparon de las ediciones de este tipo de misivas, instándolos a que suprimieran de las cartas aquellas partes que resultasen superfluas, que no se destinasen a edificación o que tocasen a asuntos temporales de la Compañía³³.

Más allá de la incidencia que este tipo de injerencias podía tener sobre la forma y el contenido de los textos epistolares jesuitas, la propia elaboración en los lugares de origen de un número importante de misivas y, en concreto de las cartas anuas, implicaba una práctica de escritura que asentaba sobre sucesivos procesos de reelaboración de otros textos de los que se seleccionaban retazos que se copiaban, se amplificaban o resumían e, incluso, se traducían a otras lenguas, permitiendo así que hombres como Luís Fróis, más familiarizados con las labores de secretaría, acabasen siendo prolíficos autores de cartas edificantes. En cierta medida, esta forma de componer misivas no dejaba de encontrar paralelismos en los modos que, como se sabe, se empleaban en la elaboración de muchos otros escritos, como podía ser

³⁰ ID.: *ibidem*.

³¹ Del papel del colegio de Coímbra como centro desde el que se distribuían las cartas provenientes de Oriente y Brasil a otras provincias de la Compañía, daba constancia Manuel Álvares en una de las ediciones portuguesas de cartas jesuitas; M. ÁLVARES, “Al Christiano lector”, en *Copia de algunas cartas que los padres y hermanos de la compañía de IESVS, que andan en la India, y en otras partes orientales, escriuieron a los de la misma compañía de Portugal*, Coímbra, 1562, sin foliar en esta parte.

³² Sobre este tipo de intervenciones, con referencia a ejemplos concretos de las cartas procedentes de la India, remitimos al análisis de G. SCHURHAMMER y J. WICKI, “Introductio Generalis” a *Epistolae S. Francisci Xavierii*, *op. cit.*, 64*-73*.

³³ Cabe reseñar, a modo de ejemplo, las indicaciones que dio en 1563 al provincial de Portugal, a propósito de una eventual nueva edición de cartas de Oriente; J. POLANCO, “Carta al provincial Gonçalo Vaz de Melo (Trento, 22.2.1563)”, *DI*, t. VI, 10 (MHSI, vol. 86).

el caso de algunas de las operaciones que el *ars concionandi* dictaba a la hora de construir la pieza escrita de un sermón³⁴. Lejos, con todo, de la arquitectura y de la praxis que requería la composición de una prédica, las cartas anuas no dejaron tampoco de seguir esquemas de organización del texto y de la información bien definidos³⁵, haciendo uso para ello de otras cartas o relaciones de misión y, con frecuencia, de los llamados “puntos”. Éstos debían ser enviados todos los años por los superiores locales al respectivo provincial, tal como, en 1578, se lo indicaba Manuel Rodrigues al rector de Évora, en unos “recuerdos” que reproducían la *formula scribendi* de la Compañía³⁶. Los “puntos” consistían en breves apuntes o anotaciones que recogían episodios relativos a la vida de los colegios o a casos edificantes y ejemplares que habían tenido lugar en el curso de intervenciones apostólicas de los jesuitas. Realizados con base, una vez más, en las cartas y relaciones de misión o en las notas que los rectores iban acumulando a lo largo del año³⁷, este tipo de repertorios de pequeñas historias contribuyó a la reproducción dentro de las cartas anuas de una arquitectura textual que, de hecho, se encontraba igualmente en otras misivas y relaciones jesuitas de idéntico tenor edificante. Se recurría así a la sucesión de toda una serie de episodios que, por un lado, gozaban de autonomía unos respecto de otros (lo que, precisamente, favorecía que fuesen copiados, extractados, reelaborados e incorporados a otros textos) y que, por otro, adoptaban y reproducían determinadas estructuras narrativas, dando muchas veces una apariencia semejante o familiar a episodios rememorados en cartas o relaciones de misión diferentes³⁸.

En la anua de la provincia portuguesa de 1588, por ejemplo, se daba cuenta en los siguientes términos de la intervención realizada por dos hermanos de la Compañía en auxilio de un hombre que había tratado de ahorcarse:

“Passando dous nossos por huma rua desta cidade, forão chamados de huma casa uezinha que acodissem a hum homem que se tinha enforcado, a quem os das casa tinhão cortado o baraço. Entrarão os nossos, iazia o miseravel homem no chão, ia sem nenhum sentido e com os membros tão inteiriçados que querendolhe o P^e. leuar a mão a testa pera lhe fazer o sinal da cruz, nunca ia lhe pode dobrar. Vendo isto o companheiro do P^e. tira hum agnus dei que trazia ao pescoço e em tocando com elle o quasi morto, eis que subitamente torna em si, como quem espertaua de hum pesado sono; e espantandose os circunstantes do caso marauilhosu, elle tãobem se espantaua

³⁴ En relación con las formas de composición de los sermones escritos, véanse, entre otros, algunos de los trabajos reunidos en F. CERDAN, ed.: *La oratoria sagrada en el Siglo de Oro*, monográfico de *Criticón*, 84/85 (2002).

³⁵ Las cartas anuas, de hecho, solían estar organizadas en función de las casas y colegios que pertenecían a una misma provincia, de los cuales se daba primero información sobre los efectivos que existían en los mismos, pasando entonces a dar cuenta de toda una serie de hechos referidos tanto a la vida interna de las residencias jesuitas, como a las actividades apostólicas desarrolladas por sus miembros.

³⁶ “Recuerdos que el padre Prouincial Manuel Rodrigues dexo uisitando este collegio de Euora en Enero de 1578”, ARSI, *Lus.* 61, fols. 138v-139.

³⁷ Un ejemplo de lo que debían ser este tipo de «puntos de edificación» lo encontramos en una pequeña recopilación de casos edificantes de la provincia portuguesa, conservada en los archivos romanos de la Compañía; “Algumas cousas notaueis que aconterçeram na prouinçia de Portugal no anno de 1556”, ARSI, *Lus.* 55, fols. 1-3.

³⁸ I. G. ŽUPANOV, *op. cit.*, 147-194.

de se uer entre P^{es}. e tanta multidão de gente, e fazendo logo com sua propria mão o sinal da cruz fez com o mesmo P^e. huma confissão proueitosa”³⁹.

Más que la causa que motivó la intervención de los jesuitas⁴⁰, eran sobre todo los elementos que articulaban la narración los que, siguiendo esquemas relativamente bien definidos, generaban estrechas analogías entre éste y otros muchos casos edificantes incluidos en las misivas. Un primer elemento pasaba por la alusión al carácter fortuito de la intervención, suscitada por la alarma de la vecindad, que, ante la gravedad de la situación pide socorro a los clérigos que por allí pasan y que —claro— eran miembros de la Compañía. Por otro lado, el relato presentaba a su protagonista en un estado próximo a la posesión demoníaca, rechazando, por medio de signos visibles, como el letargo corporal, los intentos de los religiosos por reconciliarlo *in extremis* con Dios. La reacción del sujeto sólo se había producido en el momento en el que intervino un elemento de carácter divino, que, en ocasiones podía ser una palabra evocadora de las personas divinas o, como aquí, un objeto de connotaciones cristológicas, como el *agnus dei* utilizado por uno de los religiosos. A este pormenor, que, en definitiva, servía para acentuar la posición de los ignacianos como intermediarios de lo que no era sino una acción de la misericordia divina, se añadía, por fin, la referencia al sacramento de la confesión, concluyendo así, mediante un acto simbólico de reconciliación con Dios la narración del episodio.

La extensión y la riqueza descriptiva de las historias integradas en cartas anuas y cuatrimestrales y en otras misivas y relaciones de misión, podían ser diferentes en función de su respectivo interés edificante. En cualquier caso, las situaciones descritas podían presentar semejanzas apreciables y, sobre todo, los elementos que ordenaban las diferentes partes del discurso obedecían a determinados modelos narrativos próximos de una tradición como la del *exemplum* medieval, que continuaría siendo cultivada en los escritos de naturaleza didáctica y moral de los siglos XVI y XVII⁴¹. El propio carácter casi milagroso que, como en el ejemplo citado, se podía atribuir a las actuaciones de los religiosos no sólo ponía de manifiesto un gusto por lo “prodigioso” que fue habitual en silvas, biografías devotas, crónicas religiosas⁴² e, incluso en determinados géneros profanos⁴³, sino que hacía aún más

³⁹ *Anua da Prouincia de Portugal do anno de 1588*, ANTT, *Livraria*, ms. 690, fol. 150v.

⁴⁰ Se trataba de un tipo de episodio relativamente frecuente. Véase, por ejemplo, el que se incluía en una carta cuatrimestral de 1563, procedente del colegio de Évora, en la que se relataba en términos semejantes la intervención de un hermano de la Compañía en auxilio de una mujer que había intentado asimismo quitarse la vida; H. NAVARRO, “Carta cuatrimestral (Évora, 1.5.1563)”, *ARSI, Lus.* 52, fol. 49.

⁴¹ Sobre el uso del *exemplum* en la literatura religiosa moderna en Portugal, véase M. FERIN CUNHA, *Persuasão e deleite na Nova Floresta do Padre Manuel Bernardes*, Lisboa, 2002.

⁴² Además de las reflexiones sobre esta cuestión que se articulan en el estudio de P. GIRARD, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, París-Lisboa, 1998, sobre todo, pp. 88-93 y 96-98, es también pertinente el estudio de Â. BARRETO XAVIER, *op. cit.*, *passim*. Desde una perspectiva que no se circunscribe a la literatura misionera, véase asimismo, R. CARRASCO, “Milagrero siglo XVII”, *Estudios de Historia Social*, 36-37 (1986), pp. 401-422.

⁴³ Piénsese, por ejemplo, en escritos como las llamadas “epístolas de relación” o las “cartas de avisos”, que servían frecuentemente para la difusión de sucesos, de “curiosidades”, de prodigios y de historias ejemplares, tal como ocurría con las cartas jesuitas. Sobre este tipo de escritos, véanse los trabajos reunidos en *Las Relaciones de sucesos en España (1500-1750)*, Alcalá de Henares-París, 1996.

evidente ese recurso a fórmulas narrativas como las indicadas, favoreciendo al mismo tiempo la dimensión “teatral” que, en opinión de Ines G. Županov, distinguió determinados modos de la escritura epistolar jesuita y, en particular, los relatos destinados a edificación⁴⁴.

Concomitante con la propia dimensión “dramática” que distinguiría muchas de las actuaciones apostólicas de los ignacianos⁴⁵, esta modalidad de escritura, en cierto sentido, permitía escenificar, ante quienes leían o escuchaban estas cartas, determinados sucesos en los que el religioso de la Compañía, como veremos, surgía representado como instrumento de la voluntad y la gracia divinas, operando así conversiones y milagrosas curaciones, saliendo airoso de los embates del propio diablo o, incluso, siendo objeto de injustas persecuciones por parte de infieles o de pertinaces pecadores. Sin duda, este tipo de narrativas más “teatrales” acabó funcionando como un auténtico dispositivo de persuasión, por medio del cual disciplinar las conductas apostólicas de los ignacianos y estimular, entre los miembros más jóvenes de la orden, la adquisición de un determinado *habitus* o, si se prefiere, de una disposición a la acción *ad proximos*, que se entendía inherente a la vocación jesuita. En efecto, al hilo de este tipo de episodios centrados en las actuaciones de los religiosos y misioneros de la Compañía, se fue tejiendo toda una serie de «topoi», que remitían o, al menos, eran susceptibles de una lectura a la luz de algunos textos y aspectos cardinales de la propia espiritualidad ignaciana, haciendo de la acción y de los religiosos que protagonizaban tales narrativas, no sólo ejemplos a emular, como expresiones extraordinarias de la idiosincrasia y la identidad jesuitas.

4. Como ya pudimos referir en otro lugar, el conjunto de representaciones que la literatura epistolar de la Compañía construyó a este respecto asentó principalmente sobre un modelo “evangélico”, que, por lo demás, no fue particular de la orden ignaciana, sino transversal a distintas congregaciones religiosas de la época⁴⁶. Los episodios de la vida de Cristo y de los apóstoles funcionaron como elementos de referencia a la hora de recurrir a un determinado lenguaje, como podía suceder, en relación con el evangelio de san Mateo (20, 1-16), cuando se identificaba el terreno apostólico como una especie de “viña” o “campo” que debía ser cultivado, cuando se denominaba a los religiosos jesuitas como “obreros” u “operarios” de esa viña,

⁴⁴ En efecto, esta autora distingue cuatro modalidades de escritura en la correspondencia jesuita: junto al modo “teatral”, más apto para un tipo de escritura edificante, una forma “polémico-dialógica”, que daría expresión a las eventuales polémicas y desavenencias entre los religiosos de la Compañía; un modo “etnográfico”, que daría forma a la acumulación y sistematización de informaciones sobre los pueblos y regiones que trataban de evangelizar; una forma “utópica”, por medio de la cual el sujeto daba rienda a su propias aspiraciones espirituales; I. G. ŽUPANOV, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁵ Esa dimensión «teatral» o «dramática» de la acción desarrollada por los jesuitas parece haber sido más evidente en el caso de las misiones de interior. Siendo abundante la bibliografía existente en relación con esta cuestión, nos permitimos remitir apenas a F. PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, 2003, pp. 215-423.

⁴⁶ F. PALOMO, “De algunas cosas que sucedieron estando en misión. Espiritualidad jesuita y escritura misionera en la península Ibérica”, en *A Companhia de Jesus na Península Ibérica no séculos XVI e XVII: espiritualidade e cultura*, Oporto, 2004, vol. I, pp. 119-150. Véase asimismo, À BARRETO XAVIER, *op. cit.*, *passim*; P. GIRARD: *op. cit.*, 88-93.

ahí donde se aludía a los continuos “trabajos” y “empresas” que acometían o en el momento en el que se mencionaban los “frutos” recogidos en el curso de tales actividades. A pesar de formar parte de una cultura religiosa más amplia, este vocabulario no dejaba de encontrar referencias inmediatas en algunos de los textos fundadores del instituto jesuita y, en concreto, en las propias *Constituciones* de la orden, que en su VIIª parte abordaban, precisamente, las obligaciones de sus miembros con el prójimo “repartíéndose en la viña de Cristo nuestro Señor”⁴⁷.

Con todo, fueron otras las representaciones en torno a los “operarios” de la Compañía que, siguiendo siempre esquemas referenciales de carácter evangélico, establecieron vínculos más inmediatos con la espiritualidad ignaciana, aunque otras órdenes involucradas en las actividades misioneras y apostólicas acabasen adoptándolas y adaptándolas en sus respectivos discursos⁴⁸. En este sentido, la idea del jesuita como *militēs* o “soldado de Cristo” parece haber entreverado muchas de las narrativas edificantes que surgen en las cartas, remitiendo a pasajes concretos de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola y a algunas de las interpretaciones que de los mismos se elaboraron con posterioridad. En este punto, es inevitable la referencia a Jerónimo Nadal, una de las figuras claves en la articulación del edificio espiritual e institucional de la primera Compañía⁴⁹, y a la lectura que realizó de dos de las imágenes propuestas para su contemplación por el fundador de la orden en la “Segunda Semana” de su libro de ejercicios: la “meditación del rey temporal” y la “meditación de las dos banderas”⁵⁰. En unas exhortaciones realizadas en 1561 a los jesuitas de Alcalá, Nadal explicaba cómo ambas imágenes no eran sino expresiones o representaciones tanto de la vocación o fines de la Compañía, como de los medios de que ésta disponía para alcanzarlos. Si la primera venía a subrayar, en opinión del jesuita, la obligación que los sujetos de la orden tenían de imitar al Redentor en la confianza de haber recibido la gracia necesaria para llevar a cabo la empresa a la que eran llamados; la meditación de los dos estandartes, en la que aparecían representados sendos ejércitos liderados, respectivamente, por Cristo y por Satanás, no hacía sino ilustrar sobre el modo en el que los ignacianos, miembros de las huestes divinas, debían acudir a dicha empresa, poniendo así en ejecución el instituto de la Compañía⁵¹.

⁴⁷ I. DE LOYOLA, *Constituciones*, op. cit., pp. 593-605.

⁴⁸ La influencia de las narrativas misioneras jesuitas sobre los escritos de idéntico tenor de otros grupos religiosos ha sido señalada, para el caso de los capuchinos franceses, por B. DOMPNIER: «Mission lointaine et mission de l'intérieur chez les Capucins français de la première moitié du XVII^e siècle», en *Les reveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours (XII^e-XX^e siècles)*, París, 1984, pp. 91-106. En el caso ibérico, donde la práctica misionera de algunas órdenes en Asia y América precedió a la actividad de los jesuitas, ese eventual influjo requeriría de un cuidado análisis comparativo de la producción escrita de los diferentes agentes implicados en la actividad misionera interior y exterior.

⁴⁹ Acerca de Jerónimo Nadal, remitimos a M. NICOLAU, *Jerónimo Nadal (1507-1580). Sus obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1949; W.V. BANGERT, *Jerome Nadal, S.J. (1507-1580). Tracking the First Generation of Jesuits*, Chicago, 1992.

⁵⁰ I. DE LOYOLA: *Ejercicios Espirituales*, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, op. cit., § 91-100 y 136-148.

⁵¹ J. NADAL, «Exhortaciones complutenses» [1561], en *id.*: *Commentarii de Instituto Societatis Iesu* (ed. de M. Nicolau), Roma, 1962, pp. 296-298 (MHSI, vol. 90).

Más allá del significado que Nadal atribuyó a estas dos meditaciones de los *Ejercicios*, la importancia de su interpretación radica, por un lado, en la propia recepción que tuvo a lo largo del tiempo entre los jesuitas y, por otro, en el eco que encontró en algunos de los escritos que elaboraron acerca de su actividad apostólica. La evocación de los episodios representados en las meditaciones surgiría en algunos documentos normativos en torno a la actividad y el celo misioneros, como la instrucción que Claudio Aquaviva elaboró en 1590 o la que, ya en el siglo XVII, ordenó Vincenzo Caraffa⁵². El uso que en ambas se hacía de un lenguaje de naturaleza “militar” a la hora de exhortar a los jesuitas al ejercicio de la misión, se inspiraba claramente en el texto ignaciano, que adoptaba así un sentido semejante al que le diera Jerónimo Nadal. La figura de este jesuita, además, era recordada expresamente en la instrucción del general Caraffa, que comenzaba señalando cómo era “*opinione di molti dei nostri, deriuata dal sentimento del Pre. Natale di Santa memoria, che nella contemplatione del Regno di Christo nell’ esercitii del N.S.P. si continesse quasi al uiuo il fine del nostro Istituto*”⁵³. En todo caso, más que en este tipo de documentos normativos, la lectura de las referidas meditaciones en clave apostólica e identitaria, como representaciones de la vocación y la acción de los miembros de la Compañía, encontraría acomodo en la retórica epistolar por medio de episodios en los que, como señalábamos, el religioso ignaciano aparecía como sujeto acreedor de la gracia divina, que, confiado en la ayuda que por medio de ella recibía de Dios, se transformaba y actuaba como verdadero “soldado” que luchaba bajo la bandera de Cristo contra Satanás y sus secuaces. Así, cuando António Rebelo narra los sucesos ocurridos durante una misión realizada en 1571 por un jesuita del colegio de Coimbra, no dudaba en construir su relato haciéndose eco aparentemente de esas imágenes en las que Nadal quiso ver el fin y ejecución del instituto de la Compañía:

“Na Arrifana, que esta huma legoa do mosteiro, pregou o P^e. toda a coresma as quartas feiras, e por muito que o demonio se temia do fruto que ali se auia de fazer como se fez, e uai crescendo cada dia, mais trabalhou por seus ministros de impedir muito ao P^e. que não fosse la pregar; mas uendo que não podia e que a gente se mouia muyto com as pregações, e as confissões crecião, perdoauamse os odios, o alheo se restituía e se fazião obras de grande seruiço de Deos com as quaes elle perdia muyto de seu antiguo direito que naquela pobre e ignorante gente pretendia ter, tratou por mor força no impedir a pregação do P^e., procurandolhe a morte por meo dalguns seus seruos de cujas almas parece tinha muy segura posse. E assi [...], estando la o P^e. Pregando, se determinarão estes dous ou tres diabolicos e peruersos ministros do diabo de o matar e pera isso se sairão do lugar e se forão esperalo ao caminho por onde a tarde se auia de tornar bem inocente de tão peruersos pensamentos. Mas Deus nosso senhor a cujos olhos não estão escondidos os maluados corações dos maos, firme amparo e seguro couto dos que perdida toda a esperança do mundo se entregão en

⁵² C. AQUAVIVA, “Carta exhortando a las misiones (Roma, 18.4.1590)”, en P. de León, *Grandeza y miseria en Andalucía*, op. cit., 170-174 (la versión latina de esta carta en: *Epistolae Praepositorum Generalium ad patres et fratres*, Toulers, 1909, t. I, pp. 223-230); V. CARAFFA, *Del ministero delle missioni* [1647], ARSI, *Fondo Gesuitico*, 720/1, n° 6-11.

⁵³ Id.: *ibidem*.

suas santísimas mãos, seus diabolicos ardis desfez e anihilou seus danados propósitos mostrando quam seguros auão de estar os que confiando em sua diuina bondade o seguem com inteiro coração, porque subitamente se leuantou huma tão terribel tempestade qual nunca os moradores daquela terra dezião auerem uisto [...] E chegou a tanto que o P^e. foi forçado & mouido com a grita & lagrimas da gente, ordenar huma procissão da Igreja onde estaua a maior parte da gente, tendo ia precedido humas ladainhas com grandes lagrimas do P^e. & grita da gente, sem cessar a tempestade. A qual, ordenada [a procissão], estando para sair, foi nosso senhor seruido que cessase, & se fez fazendo ia sol, a qual acabada, lhe fez huma breue pregação com que todos se consolarão muito, & se mouerão com esta tempestade os que esperauam ao P^e. para lhe atirar a besta a se recolher confusos & enuergonhados, vendo o castigo que deus nosso senhor não somente a elles mas a toda a terra auia dado, caíndo na conta de sua malitia & da bondade de Deus, que quando he necessario tão marauilhosamente acode a seus seruos”⁵⁴.

António Rebelo recurría aquí a un tópico utilizado con frecuencia en la retórica misionera, por medio del cual se identificaba la actuación del diablo en todas aquellas situaciones que impedían o dificultaban la actividad de los religiosos de la Compañía en el seno de una comunidad, fuese ésta de gentiles o de rústicos católicos. El religioso aparecía así confrontado con los ardis del Maligno, oculto bajo la efigie de pertinaces ignorancias, de irredentos pecadores, de impíos oficiales o de eclesiásticos de escasa dignidad, si bien, al mismo tiempo, se solía ver reconfortado con la ayuda y la intervención divinas, que le permitían vencer los engaños pergeñados por los ministros del diablo⁵⁵. Su presencia constante en los escritos epistolares jesuitas, a pesar de ser un lugar común en los textos misioneros de otras órdenes, no dejaba de ser un recurso mediante el cual evocar las imágenes de las meditaciones ignacianas, haciendo que los religiosos que protagonizaban tales episodios surgiesen ante los lectores de estas cartas y relaciones como expresiones genuinas de lo que debía ser la vocación jesuita y su realización práctica. No en vano, al hilo de esta representación del misionero como *milite* se desarrollaría asimismo otra imagen —la del mártir— que incidiría, sobre todo, en la literatura epistolar procedente de Asia (y, en menor medida, de América e Inglaterra), a través de episodios, que evocaban la muerte por la fe de determinadas figuras, como Antonio Criminale o Inácio de Azevedo. Con el tiempo, este modelo acabó siendo cristalizado y difundido por medio de relaciones de sucesos particulares, de “vidas” de éstos y otros personajes, así como en martirologios, en los que cabrían, incluso, explícitas representaciones icónográficas⁵⁶, alimentando también de este modo los anhelos voca-

⁵⁴ A. REBELO, “Carta do Collegio de Coimbra pera os demais da prouincia (Coímbra, 2.7.1571)”, en *Segvndo Tomo das Cartas de Europa*, BPE, CVIII/2-2, fols. 361v-362v.

⁵⁵ Sobre la presencia del diablo en las relaciones de misión, así jesuitas como de otras órdenes religiosas, véanse los trabajos de B. DOMPNIER, “Le diable des missionnaires des XVII^e et XVIII^e siècles”, y de D. DESLANDRES, “Le diable en mission. Le rôle du diable dans les missions en France et en Nouvelle-France”, ambos en Ch. Sorrel y F. Meyer, eds., *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e au XX^e siècle*, Chambéry, 2001, pp. 233-246 y 247-262, respectivamente.

⁵⁶ A. F. CARDIM, *Elógios e ramalhetes de flores borrifado com o Sangue dos Religiosos da Companhia de Jesus, a quem os tiranos do Imperio de Japão tiraram as vidas por ódio da Fe Catolica*, Lisboa, 1650.

cionales que muchos jesuitas nutrieron a través de esas misivas que recorrían las diferentes casas y colegios de la orden.

5. No por obvio, es menos importante el hecho de que la difusión de las cartas edificantes entre las comunidades jesuitas se hiciese, principalmente, por medio de copias de mano que, como ya señalamos, se expedían a las provincias de la Compañía desde centros como Coímbra y, sobre todo, Roma. Si esto permitía eventuales intervenciones sobre la forma y el contenido de las misivas, antes de que llegasen al conjunto de los miembros de la orden, la copia manuscrita facilitaba, sobre todo, el control sobre la propia circulación de estos textos, restringiéndola al ámbito de la propia orden y, excepcionalmente, a determinadas personas de fuera, cuya posición y favor hacia la Compañía aconsejaba que se les diese acceso al contenido de estas cartas. A medida que el instituto ignaciano fue creciendo en número de casas y efectivos no sólo los flujos de intercambio de misivas de todo género aumentaron y se intensificaron, como, en el caso de los textos de tenor edificante, supuso incrementar un esfuerzo de realización de copias de mano del cual, en no pocas ocasiones, la máquina burocrática jesuita se resentiría. Leão Henriques apuntaba en 1566 cómo una misma carta recibida de la India recorría las diferentes residencias jesuitas del reino luso, lo que, a veces, significaba que, “quando acaba de dar la vuelta ya viene rota y muy mal tratada”. La razón de que el mismo ejemplar manuscrito de una misiva que llegaba de Oriente realizase todo ese periplo no era sino la de evitar tener que incrementar, con copias destinadas a las varias comunidades ignacianas del reino, una tarea que, en Portugal, ya era gravosa “por la muchedumbre de copias que se haze”⁵⁷.

Así, el recurso a las prensas tipográficas fue, desde muy pronto, ponderado como una forma de aliviar la carga que imponía esta tarea copista. Además de los objetivos propagandísticos que, como es bien conocido, movieron a los responsables de la Compañía a divulgar sus cartas bajo la forma de impresos, también parece haber existido una conciencia clara en los superiores de la orden, ya en los primeros años de su existencia, de las ventajas que podía traer una circulación epistolar que, en el seno de la orden, corriese paralela a la que se realizaba por medio de manuscritos. Si la primera edición de una carta jesuita, escrita por Francisco Javier desde la India, vio la luz en la ciudad de París, en 1545⁵⁸, apenas nueve años después, Diego Mirón recordaba a Ignacio de Loyola cómo, en Portugal, los jesuitas ya habían recurrido en varias ocasiones a las imprentas para divulgar las misivas que recibían⁵⁹, con el

⁵⁷ L. HENRIQUE, “Carta al general Diego Laínez (Lisboa, 30.7.1566)”, ARSI, *Lus.* 62, fol. 8.

⁵⁸ *Copie dunne lettre missive envoiee des Indes, par monsieur maistre François xavier frere treschier en Ihesuchrist, de la societe du nom de Ihesus*, París, 1545. Acerca de las ediciones de cartas de la India y Japón que se imprimieron en toda Europa durante el período moderno, consúltese tanto la relación establecida por J. WICKI: “Introductio Generalis”, *DI*, t. I, 76*-98*, como las páginas que dedica a esta cuestión L. BOURDON: *La Compagnie de Jesús et le Japón*, Lisboa-París, 1993, pp. 21-37.

⁵⁹ Al menos cuatro ediciones de cartas habían sido ya realizadas en Portugal entre 1550 y 1552: *Copia de una carta, que escriuió de la India el padre M. Gaspar de la compañía de jesus*, [Coímbra, 1550]; *Copia de una carta, que embio de la India el padre Enrrique Enrriquez, de la compañía de jesus*, [Coímbra, 1551 ó 1552]; *Copia de unas cartas del padre mestre Francisco y del padre M. Gaspar, y otros padres de la compañía de Iesu, que escriuiieron de la India*, [Coímbra, 1551 ó 1552]; *Copia de unas cartas enviadas del Brasil*

objetivo de “quitarnos del trabajo de copiarlas para muchas partes, que es muy grande”, y pedía así licencia al general para que se pudiese proceder a hacer nuevas impresiones en las que se incluyesen las letras que llegaban de “Brasil, Congo, Africa y otras partes semejantes”⁶⁰. Esta misma voluntad de mitigar la realización de múltiples copias manuscritas era, como afirmaba Manuel Álvares, la que, en parte, había animado la edición de 1562. Ante la obligación que tenían los jesuitas portugueses de expedir las misivas de India, Japón y China a otras provincias y la imposibilidad de “satisfazer a los deseos de todos si se ouiessem de trasladar de mano, por el numero ser grande, y por otras ordinarias ocupaciones”, se habría optado por imprimir algunas de las más recientes, “para que nosotros con los trabajos y fruto de los nuestros nos consolemos y animemos para semejante empresa, y les fauorezcamos con sacrificios y oraciones: y los demas que las leyeren participando deste vniuersal consuelo, les den este mesmo fauor”⁶¹.

Sin olvidar, por tanto, los potenciales públicos externos a la orden y los efectos edificantes que también sobre ellos debía ejercer su lectura, estas cartas impresas no dejaban de destinarse a las propias comunidades jesuitas, facilitándoles así el acceso a unos textos epistolares que, en sus versiones manuscritas, no siempre podían conocer. Esta conciencia de los límites que las copias de mano tenían a la hora de poder ser divulgadas, incluso dentro de la orden, no significa que su uso no se siguiese prefiriendo en la mayoría de las circunstancias, como consecuencia de ese mayor control que se ejercía sobre las misivas. En efecto, el impreso colocaba otros problemas, derivados del cuidado añadido que se debía poner a la hora de fijar la forma y el contenido de unos escritos que estarían a merced no sólo de los propios impresores, como de un universo más vasto y menos controlable de potenciales lectores. Si entre los superiores de la orden hubo en todo momento una clara percepción de las diferencias que debían existir entre los textos que, abiertos y de forma restringida, circulaban manuscritos, y los que se difundían impresos, lo cierto es que, los criterios que se utilizaron a la hora de fijar el contenido y los estilos de las misivas que se daban a imprenta no siempre fueron consensuales, ni uniformes. Algunos jesuitas de Asia, de hecho, no se reconocieron en las cartas de su autoría que se publicaron en Europa, llegando otros a ver, incluso, exageraciones e interpretaciones erróneas de las realidades que describían las cartas originales⁶². Por lo

por el padre Nobrega de la companhia de Iesus, y otros padres que estan debaxo de su obediencia, [Coímbra, 1551 ó 1552].

⁶⁰ D. MIRÓN, “Carta a Ignacio de Loyola (Lisboa, 17.3.1554), *Epistolae Mixtae ex variis Europae lociis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, Madrid, 1898-1901, t. IV, p. 110 (MHSI, vol. 18). En efecto, una edición de cartas que contenía misivas procedentes del Brasil se publicaría en el año siguiente: *Copia de vnas cartas de algunos padres y hermanos de la compañía de Iesus que escriuieron de la India, Iapon, y Brasil a los padres y hermanos de la misma compañía, en Portugal*, Coímbra, [1555].

⁶¹ M. ÁLVARES, “Al Christiano lector”, en *Copia de algunas cartas...* [1562], *op. cit.*, sin foliar en esta parte.

⁶² Algunos de los inconvenientes que los jesuitas de Oriente vieron en las versiones de las cartas impresas en Europa ya fueron en su día señalados por J. CORREA-AFONSO: *op. cit.*, 32-37. En 1584, Alessandro Valignano, de hecho, pedía que no se hiciese nueva impresión de las cartas de la India en Europa sin que hubiesen sido revisadas por los jesuitas de Asia, porque “como alla no se entienden bien las cosas, en el trasladar muchas veces los sentidos de las cartas, de manera que quedan engrandeciendo las cosas o mudándolas, o escribiéndose a lo contrario de lo que pasa”; A. VALIGNANO, “Carta a Claudio Aquaviva (Cochín, 12.12.1584)”, *DI*, t. XIII, 589-590 (MHSI, vol. 113).

demás, tampoco faltaron casos en que circularon impresas versiones diversas de una misma carta, dependiendo de que ésta se hubiese editado en Portugal, Italia o España, o, incluso, de que se tratase de una nueva impresión de la misma. En una época en la que los textos manuscritos —como originalmente lo eran las cartas— asumían un valor añadido de verosimilitud, que se trasladaba a sus eventuales versiones impresas⁶³, este tipo de disparidades no podía dejar de suscitar recelos entre algunos lectores que, como indicaba Leão Henriques, quedaban “con poco concepto destas letras, pensando que eran fingidas”⁶⁴. Quizás por esta misma razón y tratando así de evitar que las discrepancias entre diferentes versiones impresas de una misma carta pudiesen llevar a la desedificación de quienes las leyesen y al descrédito de este género de misivas, la edición portuguesa de 1570 —la segunda de carácter recopilatorio y que, por consiguiente, incluía cartas ya publicadas⁶⁵— no dejaba de hacer una advertencia inicial en la que se justificaban esas alteraciones:

“[...] nestas cartas vão algumas que ja outra vez forão impressas com diferente estilo, e mays compridas, ou mays breves do que aquy vão, porque nesta impressam se cortarão muytas cousas, que na passada se contão largamente, por nam repetir as mesmas cousas muytas vezes, e polo contrayro algumas cartas que na outra impressam se cortarão, e mudarão por certos respeytos, se imprimirão agora como vierão de Iapão por parecer que seria bom communcialas com aquella clareza com que nossos carissimos Padres, e Irmãos daquellas partes as escrevem”⁶⁶.

En definitiva, revisar las versiones de mano podía conducir al empleo de criterios diferentes a la hora de fijar de nuevo un texto que ya había sido impreso en el pasado; criterios que dictaban tanto la opinión de quien tenía encomendada la preparación de la edición de cartas, como una particular coyuntura, que permitía ahora descubrir lo que se había omitido en el pasado o, por el contrario, hacer desaparecer lo que entonces convenía hacer público. Con todo, los problemas que suscitaba el recurso a las imprentas no se limitaban ni a los cuidados añadidos de corrección de los escritos epistolares, ni a los trabajos que imponían las diferentes fases de ejecución de las copias, como tampoco terminaban con las posibles disparidades entre diferentes ediciones de una misma misiva. La propia naturaleza impresa de las

⁶³ F. BOUZA, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, op. cit., 143.

⁶⁴ L. HENRIQUES, “Carta al general Francisco de Borja (23.7.1566)”, cf. S. LEITE, “Introdução” a *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, Coímbra, 1955, pp. 67*-68*.

⁶⁵ *Cartas que os Padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da Companhia da Índia, e Europa, desde o anno de 1549 ate o de 66*, Coímbra, 1570. Patrocinada por el obispo de Coímbra, Fr. João Soares, esta edición reunía un total de 82 cartas, siguiendo un criterio cronístico o narrativo que llevó a alterar el propio orden cronológico de algunas de las misivas, por “assi dize-rem milhor com o processo da historia que aquí se vai contando”. Antes, el jesuita Cipriano Suárez se había ocupado de preparar en castellano una edición recopilatoria de cartas: *Copia de las cartas que los Padres y hermanos de la Compañía de Iesus que andan en el Iapon escriuieron a los de la misma Compañía en la Índia, y Europa, desde el año de M.D.XLVIII. que começaram, hasta el passado de LXIII. Trasladas de Portugues en Castellano*, Coímbra, 1565.

⁶⁶ “Algumas cousas que pareceo deueremse declarar nestas cartas”, en *Cartas que os Padres e irmãos da Companhia de Iesus... [1570]*, sin foliar en esta parte.

cartas podía generar determinadas actitudes que incidían negativamente sobre las formas de apropiación de este tipo de textos de edificación, haciendo que algunos hallasen más aptas para tal efecto sus versiones manuscritas. Así se lo hacía saber Jerónimo Xavier, rector del colegio de Cochín al general Claudio Aquaviva, en 1589, a propósito de los volúmenes impresos de cartas anuas que, dentro de una empresa editorial de gran envergadura, se comenzaron a editar en 1582, extendiéndose hasta las primeras décadas del siglo XVII. Más allá de los inconvenientes que se derivaban del uso de la lengua latina, que Valignano ya había señalado en el pasado⁶⁷, Jerónimo Xavier dejaba constancia de las irregularidades que se producían en el envío, desde Roma, de los ejemplares impresos de las cartas, ya que unos años llegaban en demasía y otros ni siquiera se recibían, pero, sobre todo, desarrollaba una interesante reflexión, que no deja de poner de manifiesto esa preferencia por las copias de mano para según qué cosas y en función de la eficacia comunicativa que se pretendía obtener de este tipo de escritos epistolares:

“Veo que no se gozan las nuevas que en estas annuas impressas vienen, porque haze hombre cuenta que ay se las tiene impressas para cada vez que las quisieren ver, y como se sabe que son viejas por lo menos de dos o tres años, no dan gusto y aun no se si gana la Compañía con ellas mucho credito, pues algunas tienen poca substancia, y los seculares o de fuera que las vieren (que no es posible menos por mas que se haga, sino que se han de ver fuera), esperan mas de cosas que imprimimos; y de la carta de mano esperase menos, y aun comunicase menos, y llega mas de presa, y aun se lee con mas alvoroço y gusto. Bien veo que se ahorra de trabajo a las prouincias, mas creo que poco porque assi como assi cada prouincia embia la suya a Roma, y assi solo se ahorran algunas copias. Y essa que viene ocupa tanto a quien la compone, a quien le ayuda y a quien la imprime, que todo junto ponderado no se qual pesa más”⁶⁸

Frente a las eventuales ventajas de orden material que podían resultar del recurso a las versiones impresas y que, a juicio de Jerónimo Xavier, no dejaban de ser escasas, lo que, en realidad, llevaba al rector jesuita a defender las copias manuscritas, como hasta entonces habían circulado este género de misivas dentro de la Compañía, eran argumentos de mayor calado, pues apuntaban a cuestiones relacionadas con las formas de recepción de las cartas en el seno de las comunidades jesuitas e, incluso, fuera de ellas. Así, a diferencia de los ejemplares impresos, las cartas de mano permitirían, en primer lugar, una divulgación mucho más celeré de las noticias, al no tener que esperar esos dos o tres años que se empleaban en la preparación, ejecución y envío de las ediciones de imprenta, de forma que, cuando se recibían en los colegios, carecían por anticuadas de interés. En este mismo sentido, las propias representaciones en torno al texto impreso podían tener efectos perversos, pues, en opinión del superior de Cochín, además de crear mayores expectativas que

⁶⁷ A. VALIGNANO, “Carta a Claudio Aquaviva (Cochín, 12.12.1584)”, *doc. cit.*, 592.

⁶⁸ J. XAVIER, “Carta a Claudio Aquaviva (Cochín, diciembre de 1589)”, *DI*, t. XV, 466-467 (MHSL, vol. 123).

los manuscritos en lo que a la «sustancia» de su contenido se refiere, no dejaban de asumir una especie de perdurabilidad añadida que permitía en todo momento poder volver al escrito, interfiriendo en su apropiación mediante una lectura que se acababa postergando y que no dependía ya del breve espacio de tiempo que una copia de mano permanecía en un colegio antes de partir hacia otra residencia de la Compañía, como veíamos en el caso de la provincia portuguesa. El impreso, de hecho, parecía eliminar esa especie de curiosidad inmediata, de “gusto” y “alborozo” que solía rodear la llegada de misivas a una casa de la orden y que, en cierto modo, formaba parte también de los elementos que contribuían a generar determinados efectos sobre los miembros de la orden.

No faltan testimonios que describen la expectación que las noticias recibidas de otras latitudes podía despertar en una comunidad jesuita. En 1552, por ejemplo, Luís Fróis daba cuenta en una carta dirigida a los jesuitas portugueses del modo en el que los religiosos del colegio de Goa había recibido unas misivas procedentes de Portugal y del Brasil. Además de hacer referencia a la devoción que habían despertado entre los hermanos de esta residencia de la Compañía, Fróis señalaba que, la noche en que llegaron las letras misivas, se los reunió a todos para proceder a su lectura, “*com campainha tangida e até a huma dipois da meia noite*”, continuándose a lo largo de los diez días siguientes, durante las horas de refectorio⁶⁹. A pesar de las cautelas que puedan merecer unas palabras que fueron escritas para edificación de los hermanos de Coímbra, no parece exagerado pensar que, en efecto, la recepción de las cartas del Japón o del Brasil en un colegio de la Compañía en Europa o, al contrario, que la llegada de nuevas procedentes de Portugal o Italia a una casa de la orden en la India, se rodease, por iniciativa de los superiores, de alguna curiosidad y celebración dentro de la comunidad religiosa. Como en el caso referido, no sólo había lugar para la quiebra excepcional de la disciplina colegial, alargando un tiempo de lectura en común hasta más allá de la media noche, como se podía incluso originar un enfervorizado interés por las misivas recién llegadas, dentro y fuera de la residencia jesuita. El propio Luís Fróis no dudaba en señalar a sus correligionarios portugueses “*quantas reliquias se qua faz de vossas cartas*”⁷⁰, haciendo ver de algún modo que éstas podían asumir incluso usos y significados que subvertían los originales de un escrito, como, por lo demás fue bastante común en la época moderna, bajo formas que unas veces se consideraron más heterodoxas que otras⁷¹.

El episodio de la llegada de estas cartas al colegio de Goa permite además subrayar el peso que, dentro de las residencias ignacianas, tuvieron determinadas prácticas de lectura de los textos epistolares y, en concreto, aquéllas que se realizaban en comunidad y en voz alta. Esta forma de acceder al contenido de las cartas edificantes no anulaba otras modalidades de apropiación de las mismas, como las lecturas que se hacían en soledad y en silencio, orientadas a una sana recreación devota y

⁶⁹ L. FRÓIS, “Carta a los hermanos del colegio de Coímbra (Goa, 1.12.1552)”, *DI*, t. II, 488 (MHSI, vol. 72).

⁷⁰ *Id.*: *ibidem*.

⁷¹ Sobre esta cuestión y referidos al ámbito portugués, es de especial interés el trabajo de R. MARQUILHAS, “Orientación mágica del texto escrito”, en A. Castillo Gómez, *comp., op. cit.*, 111-128.

espiritual⁷², o las que, de forma igualmente personal y silenciosa, asumían un carácter más erudito, destinándose a recopilar elementos que, más tarde, podían ser utilizados en la composición de otros textos⁷³, bien fuesen de tenor ascético-doctrinal, como los sermones, bien de naturaleza memorística, como las crónicas e historias jesuitas que, desde finales del siglo XVI, comenzaron a surgir en la provincia portuguesa y en los territorios bajo su influencia⁷⁴.

En el caso de las lecturas comunitarias de las cartas, éstas solían tener lugar, como apuntaba Luís Fróis, en las horas de refectorio y, por tanto, en un momento característico de la rutina cotidiana de los religiosos, los cuales, al sustento del cuerpo, añadían la lección espiritual que les proporcionaban los textos leídos, junto a las misivas jesuitas, en tales ocasiones. Como es bien conocido, esta forma de leer en comunidad, específica frente a otras modalidades de lectura en público, hundía sus raíces en la disciplina monástica medieval, conservándose durante toda la época moderna en el seno de las congregaciones religiosas, tanto femeninas como masculinas. En realidad, se trataba de una práctica lectora que tenía una marcada naturaleza ritual, en la que los gestos y las formas de proferir los textos estaban bien codificados y en la que todo el acto comunicativo constituía una especie de ejercicio ascético y devoto⁷⁵.

En este sentido, los jesuitas no dejaron de integrar esta tradición en su disciplina, estableciendo determinadas pautas a observar por quienes, designados por los superiores de los colegios, tenían cada día encomendado el ejercicio de una lectura en voz alta que se exigía *tarde* (despacio), *distincte* (con distinción), *clare* (que se entienda), *equabiliter* (con voz igual) y *reverenter* (con reverencia a las cosas que se leían), y en la que, en función de los textos que se proferían, el lector debía estar sentado o de pie, con birrete o con la cabeza descubierta⁷⁶. Al mismo tiempo, hubo

⁷² En relación con la lectura de textos devocionales y espirituales en la época moderna, véase el estudio de C. A. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, "'Lectio espiritual'. Lectores y lecturas en los libros ascético-espirituales de la contrarreforma", en C.A. González Sánchez y E. Vila Vilar, *comps.*, *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVII)*, México, 2003, pp. 271-300.

⁷³ J. M. PRIETO BERNABÉ, "Prácticas de la lectura erudita en los siglos XVI y XVII", en A. Castillo Gómez, *comp.*, *op cit.*, 313-343; A. CASTILLO GÓMEZ, "'No pasando por ello como gato sobre brasas'. Leer y anotar en la España del Siglo de Oro", *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, 3ª s., 9-10 (2001-02), pp. 99-121.

⁷⁴ Tal como en otras provincias de la Compañía y siguiendo directrices de Roma, en las últimas décadas del siglo XVI comienzan a elaborarse en Portugal historias sobre la fundación de los diferentes colegios y casas de la orden, así como una crónica de la provincia que quedó incompleta y cuyas notas, que aún se conservan, se apoyaban en textos epistolares; A. LOBO, *Historia da Companhia de Iesv em Portugal*, BNL, cód. 4501 y 4503-04. Asimismo, cabe destacar la insistencia con la que Alessandro Valignano solicitó que, para la composición de su *Historia* de la Compañía en Oriente, le fuesen enviadas copias de las cartas de la India y el Japón, tanto las impresas, como, sobre todo, las que se conservaban manuscritas en el archivo del colegio de Coímbra; véase, entre otras, A. VALIGNANO, "Carta al general Claudio Aquaviva (Cochín, 12.12.1584)", *DI*, t. XIII, 598-599 (MHSI, vol. 113).

⁷⁵ Aunque referido a las comunidades femeninas, sobre la lectura en los refectorios, véase, A. CASTILLO GÓMEZ, "Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco", *Via Spiritus*, 7 (2000), sobre todo, pp. 114-122.

⁷⁶ "Praxe de ler a Meza", en *Catalogo de alguns Martyres, e outros varoins illustres da Companhia de IESV* [s. XVII], BNL, cód. 4283, fols. 34-39v. Según se indicaba en el rostro del primer folio, este volumen se destinaba a la lectura en el refectorio, lo que explica que, a pesar de ser un martirologio, se incluyesen asimismo instrucciones sobre le modo de leer en la mesa.

una preocupación, sobre todo en las primeras décadas de existencia de la Compañía, por fijar el tipo de obras que debían formar parte de los acervos librescos de los refectorios, tanto para el conjunto de la comunidad, como, sobre todo, para los novicios. Las instrucciones acerca de los textos que se debían leer en tales ocasiones, de hecho, obedecían a una política más general que los superiores romanos trataron de desarrollar en la segunda mitad del siglo XVI, con el fin de mitigar eventuales excesos espirituales y dar una mayor definición y orientación a las lecturas que debían observar los miembros de una orden que, aún entonces, carecía de una tradición propia de autores y textos, a excepción de algunos documentos canónicos y, ciertamente, de una excepcional producción epistolar⁷⁷.

En el caso de los escritos destinados a los novicios, los criterios seguidos por los responsables de la orden fueron los de proporcionar apenas un número reducido de obras que no desviasen la atención de quienes estaban en esta etapa de su formación espiritual y, sobre todo, que, en mayor o menor grado, permitiesen reforzar los elementos vocacionales característicos de la Compañía. Entre esas lecturas se podían incluir, como hiciera Jerónimo Nadal en una instrucción que dejó en Portugal en 1561, obras de la tradición cristiana, como las de san Gregorio Magno, san Ambrosio, san Agustín o san Bernardo, volúmenes de historia eclesiástica y vidas de santos, como las que recogía el *flos sanctorum* de Lippomano. A éstos se añadían algunos escritos de devoción cristológica, entre los que se incluían obras de san Buenaventura y, sobre todo, el *Contemptus mundi* de Tomás de Kempis, así como determinados textos institucionales de la Compañía (reglas y *Constituciones*)⁷⁸. Era en este universo de textos, cuya lectura pública, como se ha señalado, se entendía como un particular ejercicio devoto y cuya componente evangélica o apostólica, en algunos casos, era evidente, en el que se inscribía el recurso regular y reiterado a una literatura epistolar de carácter edificante. Por medio de ella, así como de pláticas espirituales, piezas teatrales o, incluso, programas iconográficos que solían decorar algunos de los espacios comunitarios de las residencias ignacianas (refectorios, sacristías, etc.)⁷⁹, los sujetos de la Compañía que aún se encontraban en las primeras etapas de su formación religiosa,

⁷⁷ En relación con las lecturas de los jesuitas ibéricos en el siglo XVI y sobre los esfuerzos de la jerarquía romana por definir el universo de lecturas espirituales de los miembros de la Compañía, véase P. LETURIA, "Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI" y "Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo XVI", ambos en *id.*, *Estudios ignacianos*, Roma, 1957, vol. II, pp. 269-331 y 333-378, respectivamente.

⁷⁸ J. NADAL, "Orden de lo que se ha de leer en la mesa", en *Instructionis et Monita pro Collegiis Hispaniae et Lusitaniae, 1561-1562*, ARSI, *Institutum*, 208, fols. 22v-23.

⁷⁹ Acerca de la decoración de algunos de estos espacios comunes de las residencias jesuitas, donde la evocación de figuras y episodios característicos de las misiones orientales fue recurrente, cabe reseñar algunos de los trabajos consagrados al espacio portugués, como los de V. SERRÃO, *A lenda de São Francisco Xavier pelo pintor André Reinoso. Estudo histórico, estético e iconológico de um ciclo existente na sacristia da Igreja de São Roque*, Lisboa, 1993; L. DE MOURA SOBRAL, "'Ut pictura poesis': José de Anchieta e as Pinturas da sacristia da Catedral de Salvador", *Barroco*, 18 (1997-2000), pp. 209-246; ID.: "Espiritualidade e propaganda nos programas iconográficos dos jesuítas portugueses", en *A Companhia de Jesus na Península Ibérica, op. cit.*, vol. II, 385-415.

se veían expuestos a una continua evocación de las “gestas” realizadas por sus correccionarios, especialmente entre los gentiles de Oriente.

No cabe duda de que la lectura de las cartas dentro de los noviciados de la Compañía tuvo un papel esencial a la hora de nutrir determinados “sueños” de heroicas acciones apostólicas, así como un “deseo de las Indias” que albergaron muchos jesuitas de la época⁸⁰ y que, en el caso de la provincia portuguesa, se llegó a plantear como una obligación para todo aquel que era admitido en el seno de la orden ignaciana⁸¹. Los millares de cartas *indipetae* que, desde todos los rincones de Europa, los novicios dirigieron a los generales de la Compañía, solicitándoles ser enviados a los territorios de Asia y América, no dejan de ser testimonio del modo cierto en el que el vocabulario y las imágenes que se articulaban en los textos epistolares acabaron siendo integrados por los sujetos de la orden, emergiendo en escritos caracterizados por ser expresión de una vocación cuya realización más paradigmática se identificó con la actividad misionera que narraban las cartas procedentes de India y Japón⁸². Si el jesuita João Cardim, en 1612, al referirse a los progresos que iba experimentando como novicio de la Compañía, no dudaba en afirmar que no había “*trabalhos, nem injurias, nem mares, Indias, ou Jappoens, que me pareção difficultosos*”⁸³, algunos años antes, desde Goa, Pedro Tejada ponía de manifiesto la conciencia que existió entre los superiores de la Compañía acerca de las funciones que desempeñaban las letras misivas en la conformación de una mentalidad apostólica que los jesuitas debían considerar como “propia”. Al advertir a Francisco de Borja de las intenciones que tenía un familiar suyo, Miguel Tejada, de pedir su envío al Japón, el religioso no dejaba de expresar sus recelos de que la llegada de éste al continente asiático pudiese conducirle a abandonar la Compañía. El motivo no sería otro que el desencanto, pues, como afirmaba, “son estas partes tan de otra manera de lo que las pintan en las cartas que embian a Europa, como de blanco a negro, lo qual causa no poca confusion a los coraçones de muchos que para ellas vienen”⁸⁴. Más allá de las desilusiones que en algunos supuso la deficiente materialización de sus aspiraciones misioneras fuera de Europa, las palabras del jesuita subrayaban las diferencias que existían a menudo entre las realidades de la actividad desarrollada por los ignacianos en Oriente y el mundo que la retórica edificante de las cartas construía, de acuerdo con un proceso que, como hemos tratado

⁸⁰ G. C. ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turín, 2001.

⁸¹ Ya en el siglo XVII, Francisco de Mendoça en una pláticas espirituales, recordaba cómo “ha muitos neste collegio [de Évora], que dezeião muito, e há muito tempo, estas missões transmarinas, que as pedem a Deos, e seus superiores com grande instancia, e com muitas lagrimas [...] Porem, não me contento com isto; não basta que as deseiem muitos, he bem que as dezeiemos todos. Bem veis que nem todos podem ir; porem, todos hão de dezeiar”; F. MENDOÇA, *Practicas*, BNL, cód. 5262, fol. 136. Sobre esta cuestión, véase, C. DE CASTELNAU-L'ESTOILE, “Vocation missionnaire et Empire portugais à la fin du XVI^e siècle”, *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 80 (2001), pp. 1-16.

⁸² G. C. ROSCIONI, *op. cit.*, *passim*.

⁸³ J. CARDIM, “Carta pera o P. Antonio de Vasconcellos escrita em 16 de Janeiro de 1612”, en S. de Abreu, *Vida, e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim da Companhia de Jesus*, Évora, 1659, p. 348.

⁸⁴ P. TEJEDA, “Carta al general Francisco de Borja (Goa, 25.11.1569)”, *DI*, t. VIII, 34-35 (MHSI, vol. 91).

de mostrar, observaba cuidadas operaciones de elaboración y reelaboración de los textos, movilizandando de forma consciente toda suerte de dispositivos persuasivos que se destinaban a fortalecer una determinada identidad apostólica. Al mismo tiempo, Tejada no dejaba de aludir implícitamente a lo que fue la recepción de estas cartas en el seno de las comunidades de la orden y, en concreto, a los efectos que, en muchos, suscitaría su lectura, conduciéndolos, en ocasiones, a imaginar idílicos escenarios en los que emular los episodios relatados en cientos de misivas y dar curso así a sus aspiraciones como miembros de la Compañía.