

# ENTRE VERICUETOS CORTESANOS Y EMPRESAS RELIGIOSAS. FRANCISCO DE BORJA Y EL MUNDO PORTUGUÉS DE MEDIADOS DEL SIGLO XVI<sup>1</sup>

FEDERICO PALOMO

*Universidad Complutense de Madrid*

213

FEDERICO PALOMO

El jesuita Baltasar Teles, autor de la primera crónica de la provincia portuguesa de la Compañía de Jesús que circuló impresa (Lisboa, 1645-1647), no dejaría de evocar la figura de Francisco de Borja en el segundo de los volúmenes de su narrativa. Quiso así subrayar la singular admiración que el duque y su ejemplar decisión de entrar en la orden ignaciana habían causado entonces en todos los reinos de la Península, apuntando en particular la impronta que el jesuita había dejado en el hermano del rey de Portugal, el infante D. Luis, que se había mostrado dispuesto a seguir los pasos de Borja, abandonando títulos y estados por abrazar el nuevo instituto religioso. Teles rememoraría además los viajes que el general de la Compañía había realizado a Portugal, mencionando, en concreto, su presencia en la corte, en 1553, así como la visita que había hecho a la Universidad de Évora en 1559, en compañía de su fundador, el cardenal-infante D. Enrique.<sup>2</sup> Pero, más allá de aquellos episodios que el antiguo duque de Gandía había protagonizado en el contexto de la provincia portuguesa de la orden ignaciana y que, dada su proyección posterior, lo hacían necesariamente merecedor de constar en la memoria de los jesuitas lusos, Teles no desaprovechó la oportunidad para, en cierto modo, apropiarse del personaje y reivindicar unos orígenes en último término portugueses en la inclinación y posterior vocación jesuita de Borja. Argumentaría así el cronista que no había sido sino por medio de su mujer, la portuguesa D.<sup>a</sup> Leonor de Castro, que el entonces duque había conocido la Compañía, aficionándose a ella y decidiéndose finalmente a entrar en la misma tras la muerte de su esposa. Ésta, en definitiva, no había sido –a juicio de Baltasar Teles– sino el instrumento escogido por Dios para aproximar a Borja de la orden jesuita y «pera nos dar por esta uia huma das mais abalisadas & insignes pessoas em sanctidade, & em nobreza, que tivemos em nossa Religiam». En definitiva, añadía, «até este bem deve a Companhia toda a Portugal».<sup>3</sup>

1. El presente trabajo ha sido elaborado al abrigo del proyecto de investigación HAR2008-00542 del Ministerio de Ciencia e Innovación.
2. Baltasar TELES, *Chronica da Companhia Iesu da Provincia de Portugal. Segunda Parte, na qual se contem as vidas de algũs Religiosos mais assinalados, que na mesma Provincia entrãram. no annos em que viveo S. Ignacio de Loyola, nosso Fvndador*, Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1647, pp. 78-91 (parte 2<sup>a</sup>, caps. XVII-XIX).
3. *Ibidem*, p. 78.

Al margen del modo y de los términos en los que el cronista reivindicó para la provincia jesuita de Portugal la figura del antiguo general, lo cierto es que Borja tejió a lo largo de su vida no pocos vínculos familiares, religiosos y políticos con el mundo portugués. Éstos, por un lado, resultan ciertamente imprescindibles para comprender algunos de los trazos que delinearón el perfil del personaje y su papel en el contexto peninsular y romano de la época. Al mismo tiempo, no dejan de ser representativos de la porosidad y la circulación que, desde el punto de vista de los usos políticos, las estrategias y culturas nobiliarias, las sensibilidades espirituales, los gustos artísticos y literarios, etc., existió entre los contextos portugués, castellano y valenciano-aragonés desde finales ya del siglo xv y a lo largo de toda la centuria de 1500, antes incluso de que la corona lusa se incorporase a los dominios de Felipe II. Bien es verdad que la relación del general jesuita con el reino vecino no ha dejado de ser objeto a lo largo del tiempo de alguna atención por parte de determinados historiadores, tanto de aquellos que, como Teles, se ocuparon de la historia de la Compañía de Jesús en Portugal, como de los que, de forma más específica, han abordado la trayectoria vital de un personaje como Francisco de Borja. No obstante, el interés se ha centrado esencialmente en los cuatro viajes que el antiguo duque de Gandía, siendo ya religioso jesuita, realizó al reino peninsular y en las circunstancias que en cada ocasión rodearon sus visitas.<sup>4</sup> Siendo una pieza fundamental –como no dejaremos de señalar en las próximas páginas– para comprender los términos en los que se establecieron las relaciones de Borja con Portugal, no parece, sin embargo, que esas breves estancias agotasen un vínculo con el mundo portugués que, de hecho, tuvo distintas articulaciones.

## EL ANTIGUO DUQUE DE GANDÍA Y LA CORTE PORTUGUESA

Dejando de lado los supuestos efectos que D.<sup>a</sup> Leonor de Castro habría tenido sobre las futuras aspiraciones religiosas de Borja, no cabe duda de que el primero y más estrecho lazo que el noble valenciano creó con el universo lusitano de la época, fue el que estableció a través de su matrimonio con una de las damas que había venido a la corte castellana en el séquito que acompañó a la emperatriz Isabel, en 1525. Autores como Ribadeneira, Nieremberg o Cienfuegos no dudaron en atribuir a la propia soberana la decisión de escoger para esposo de su camarera al primogénito del entonces duque de Gandía. No obstante, todos ellos reconocieron a su vez el importante papel que el secretario de Carlos V Francisco de los Cobos había desempeñado como artífice de esta unión y de su negociación con el duque Juan de Borja, reticente a la propuesta que se le hacía desde la corte. Aseguraban los cronistas que el noble levantino, al parecer, se había mostrado más inclinado a que

4. Además de las páginas, ya señaladas, que le dedicaba Baltasar Teles en su *Chronica*, entre los historiadores de la Compañía que han dado alguna atención a las relaciones que Borja estableció con Portugal, cabe destacar FRANCISCO RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, II, Oporto: Apostolado da Imprensa, 1931-1950; MARIO SCADUTO, «I tre viaggi di San Francesco Borgia (1550-1572)», *La Civiltà Cattolica*, 123 (1972), pp. 423-434. Recientemente, la presencia del jesuita en el reino luso ha sido objeto de varios análisis de Enrique GARCÍA HERNÁN, «Francisco de Borja en Portugal al servicio de Carlos V», en José Luis CASTELLANO CASTELLANO; FRANCISCO SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ (coords.), *Carlos V, Europeísmo y universalidad*, V, Madrid: SECC Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 259-270; e *idem*, «Francisco de Borja y Portugal», en *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*, I, Oporto: ICP-CIUHE-UP, 2003, pp. 189-219. En concreto, la visita a Portugal durante la misión de 1571-1572 ha merecido particular atención en *idem*, *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado, 1571-1572*, Valencia: Generalitat Valenciana, 2000, pp. 195-265.

su hijo emparentase con algún linaje valenciano o, al menos, oriundo de la Corona de Aragón.<sup>5</sup> Pero en los planes del emperador, la política de aproximación al reino portugués no parecía cifrarse apenas en términos diplomáticos y dinásticos, sino que consideró también la posibilidad de establecer vínculos entre las noblezas de los distintos territorios peninsulares.<sup>6</sup> El «negocio» siguió así adelante y, a pesar del disgusto que el duque manifestó en más de una ocasión por el modo y los términos en los que todo transcurría, acabó por aceptar las capitulaciones acordadas por sus representantes y los de D.<sup>a</sup> Leonor, permitiendo así finalmente que su heredero casase en 1529 con la dama portuguesa.<sup>7</sup>

El matrimonio tuvo para el propio Francisco de Borja consecuencias públicas inmediatas al recibir de su padre la baronía de Llombay (elevada a marquesado) y, sobre todo, al entrar al servicio —como caballero— de la emperatriz Isabel. Su cercanía a la soberana, en un momento en el que ésta asumía la regencia por ausencia del emperador, su amistad con el propio Francisco de los Cobos y, en definitiva, su participación en la corte, le consentirían ciertamente aumentar su red de relaciones, dentro de un espacio áulico en el que los portugueses, agrupados en torno a la casa de D.<sup>a</sup> Isabel, no dejaron de desempeñar entonces un papel relevante.<sup>8</sup> En este sentido, hubo presencias más íntimas y familiares, como, lógicamente, la que encarnaba su esposa o, incluso, su cuñada, D.<sup>a</sup> Joana de Meneses, que, siendo también camarera de la emperatriz, se habría de ocupar más tarde del cuidado de los hijos de Borja, tras la muerte de D.<sup>a</sup> Leonor. Hubo también amistades que cultivó al abrigo de la corte y del servicio al emperador, como la que mantuvo con Álvaro Carrillo y Jorge de Melo, pero, sobre todo, la que lo uniría estrechamente a un personaje central en la corte de Felipe II como Ruy Gómez de Silva.<sup>9</sup> Hubo, finalmente, un trato cercano con varios de los miembros de la familia de Carlos V, que, de uno u otro modo, estuvieron vinculados a la monarquía de Avis, propiciando el papel que Borja vendría a desempeñar más adelante en determinadas coyunturas que marcaron la conturbada corte portuguesa durante las décadas de 1550-1570.

Es bien conocido que con la emperatriz Isabel —a la que también le unía el parentesco— construyó lazos de amistad que iban más allá de la relación de servicio derivada de las funciones que, dentro de la casa de la soberana, desempeñaba como caballero. Por otro lado, la relación que mantuvo con D.<sup>a</sup> Catalina de Austria, esposa de Juan III de Portugal, se remontaba a los años en que aquella vivió con su madre, la reina D.<sup>a</sup> Juana, en Tordesillas, prolongándose más adelante, siendo ya Borja miembro de la Compañía de Jesús, por medio de una correspondencia relativamente

5. Pedro DE RIBADENEIRA, *Vida del P. Francisco de Borja*, [1592], en *idem*, *Obras [...] agora de nuevo reuistas y acrecentadas*, Madrid: Viuda de Pedro Madrigal, 1595, p. 310; Juan Eusebio NIEREMBERG, *Vida del Santo Padre, y Gran Siervo de Dios el B. Francisco de Borja*, Madrid: María de Quiñones, 1646, p. 16; Álvaro CIENFUEGOS, *La heroyca vida, virtudes, y milagros del grande S. Francisco de Borja, antes dvque quarto de Gandia, y despues Tercero General de la Compañía de Jesus*, Madrid: Juan García Infanzón, 1702, pp. 28-29.

6. Enrique GARCÍA HERNÁN, *Francisco de Borja, Grande de España*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1999, p. 59.

7. En general, sobre el matrimonio de Francisco de Borja con D.<sup>a</sup> Leonor de Castro, la negociación de las correspondientes capitulaciones y la posición del duque Juan de Borja al respecto, véanse las páginas que le dedica GARCÍA HERNÁN, *ibidem*, pp. 45-58.

8. Sobre la casa de la emperatriz Isabel y los servidores de origen portugués que la integraban, véanse los textos de Félix LABRADOR ARROYO, «La Casa de la emperatriz Isabel» y «Las dimensiones del servicio de la emperatriz Isabel», ambos en José MARTÍNEZ MILLÁN (dir.), *La Corte de Carlos V*, Madrid: SECC Felipe II y Carlos V, 2000, I, pp. 234-251, y II, pp. 93-97, respectivamente. Una aproximación al grupo de portugueses que llegaron a la corte con la emperatriz Isabel y al peso que alcanzarían en el contexto cortesano durante los años centrales del siglo XVI, en el trabajo de José MARTÍNEZ MILLÁN, «Familia real y grupos políticos: la princesa doña Juana de Austria (1535-1573)», en José MARTÍNEZ MILLÁN (ed.), *La corte de Felipe II*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 73-105.

9. GARCÍA HERNÁN, «Francisco de Borja y Portugal», p. 193.

asidua.<sup>10</sup> En esos años, por otro lado, asumiría la dirección espiritual de D.<sup>a</sup> Juana de Austria, viuda del príncipe Juan de Portugal, madre del rey D. Sebastián y personaje que, si bien se retiró a Castilla tras la muerte de su esposo, en 1554, no dejó de interferir —o tratar de interferir— en los asuntos políticos y familiares del reino vecino, convirtiéndose en un actor más (aunque limitado por la distancia) dentro del complejo contexto político portugués de aquellos años.<sup>11</sup>

Por lo demás, las circunstancias lo llevaron a tener trato personal y epistolar con otros miembros de la casa de Avís. Además de la relación —más formal y protocolaria— con el propio Juan III y con su sucesor, el rey D. Sebastián, tuvo asimismo ocasión de tejer lazos más familiares, como ya indicamos, con el infante D. Luis, que, queriendo emular los pasos de Borja en la vida religiosa, no dejó de buscar en el antiguo duque de Gandía el necesario consejo espiritual.<sup>12</sup> De cariz igualmente diferente sería el contacto que mantuvo a lo largo de los años con el cardenal D. Enrique, quien, además de erigirse en uno de los más firmes valedores de la Compañía de Jesús, habría de ser pieza clave en el Portugal de aquellos años. A la notable influencia política que ejercería dentro de la corte durante décadas y a la participación directa en el gobierno del reino como regente y, más tarde, como soberano, se uniría la acumulación de toda una serie de cargos y oficios eclesiásticos, como los de prelado, inquisidor general y legado *ad latere*. Todo ello convirtió a D. Enrique en el principal artífice de las políticas de signo confesional que la monarquía lusa fue desarrollando desde la década de 1540.<sup>13</sup>

Al margen de los lazos más o menos estrechos que el antiguo duque de Gandía pudo crear con las distintas personas que formaban parte de la familia real portuguesa, conviene no olvidar que la corte de los últimos Avís fue un espacio en el que la presencia de religiosos jesuitas, como tendremos ocasión de repetir, fue notoria. Desde la década de 1560, personajes como Luís Gonçalves da Câmara, Leão Henriques, Miguel de Torres o Maurício Serpe, serían figuras constantes en los círculos del poder y cercanas a los principales actores políticos, multiplicando así el número de interlocutores con los que Borja contó dentro del contexto cortesano. Al propio Torres, como sucedería con el también jesuita Inácio de Azevedo, le unirían además lazos más estrechos, que superaban a relación de cariz más institucional y jerárquico mantenida con otros responsables de la

10. Una biografía reciente de D.<sup>a</sup> Catalina, en la que no deja de señalarse la presencia de Francisco de Borja en Tordesillas, como mozo de la entonces infanta, así como la relación posterior de ambos personajes, es la de Ana María BUESCU, *Catarina de Áustria, Infanta de Tordesilhas, Rainha de Portugal*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2007. Cabe una aproximación al volumen y a la frecuencia de correspondencia que Borja mantuvo con D.<sup>a</sup> Catalina desde 1555, a través de las referencias a dichos intercambios epistolares incluidas en MHSI *Borgia*, VII, *passim*.
11. Sobre la figura de Juana de Austria, además del trabajo clásico de Marcel BATAILLON, «Jeanne d'Autriche, princesse de Portugal», en *idem*, *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Coímbra: Universidade, 1952, pp. 257-283, véase asimismo el análisis sobre su papel político en la corte de Felipe II, que se esboza en el artículo, ya citado, de MARTÍNEZ MILLÁN, «Familia real y grupos políticos...», *passim*.
12. La correspondencia entre el infante D. Luis, hermano de Juan III, y Francisco de Borja que se ha conservado se reduce a unas pocas misivas, en las que, sin embargo, queda patente el tono espiritual y familiar que marcó la relación de ambos personajes, así como la voluntad del infante portugués por imitar a Borja en su decisión de optar por la vida en religión (MHSI *Borgia*, III, pp. 96-101 y 160-161).
13. La figura del cardenal D. Enrique, tradicionalmente mal estudiada y bastante maltratada por la historiografía portuguesa, ha sido objeto de una biografía reciente, más ecuánime con el personaje y con su importancia política y religiosa, aunque en algunos aspectos mejorable; Amélia Polónia da SILVA, *D. Henrique, o cardeal-rei*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2005. El papel esencial que el cardenal desempeñó en la definición de las políticas de naturaleza confesional desarrolladas por la monarquía portuguesa desde mediados del siglo XVI, ya lo subrayamos en Federico PALOMO, *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Lisboa: Livros Horizonte, 2006, pp. 28-29.

provincia portuguesa de la orden. En todo caso, si una buena parte de los vínculos que estableció con el universo político y religioso portugués fue resultado de relaciones familiares y de su empleo al servicio de Carlos V y de la emperatriz Isabel, no cabe duda de que otra parte sería fruto de las distintas funciones que desempeñó en la Compañía de Jesús o simplemente se fue tejiendo a raíz de las fugaces visitas que realizó a Portugal entre 1553 y 1571. En ellas, su condición de noble vinculado a un importante linaje peninsular, de sujeto experimentado en la vida de corte y en los negocios políticos, de miembro destacado de la orden ignaciana o incluso de hombre que había renunciado al mundo por la vida en religión, fueron elementos que, sin duda, favorecieron la posición del jesuita y a menudo facilitaron su relación con los varios actores que poblaban los círculos del poder luso. La corte, de hecho, fue un escenario relevante –si no el principal– de las actuaciones que Borja llevó a cabo en cada uno de sus cuatro viajes. No obstante, en todos ellos se entrecruzaron motivaciones de orden político y razones de naturaleza religiosa, aunque unas y otras acabarían teniendo pesos diferentes en función de las circunstancias que en cada momento rodearon la presencia del valenciano en el reino portugués.

En este sentido, la primera de sus visitas, realizada entre los meses de agosto y septiembre de 1553, asumiría un cariz más religioso al producirse en el contexto de la crisis que vivió la provincia portuguesa de la Compañía, tras la destitución, en 1552, de Simão Rodrigues como superior de la misma. Aun así, respondería a una petición expresa del monarca portugués (y del propio Ignacio de Loyola) que reclamó la presencia de Borja en la corte lusa con el fin de que apaciguase –también allí– algunos ánimos más descontentos, pero, también, «porque tenía negocios suyos» que deseaba tratar con el jesuita, como declaraba el propio Borja en una misiva dirigida al general jesuita.<sup>14</sup>

Frente a los tintes más ambiguos que parece haber encerrado este primer viaje, los que el antiguo duque realizó a Portugal en 1557 y en 1571 tendrían motivaciones marcadamente políticas, a pesar de que, en ambas ocasiones, su presencia en la corte portuguesa trató de ocultarse bajo otras vestes. En juego estarían principalmente los intereses de la monarquía hispánica, para la cual el reino portugués, con su dimensión marítima, no dejaría de ser a lo largo del siglo XVI una pieza estratégica fundamental para sus aspiraciones políticas dentro y fuera de Europa. Y todo ello, además, en una coyuntura particularmente delicada para la monarquía lusa, que, a pesar de los cambios que había experimentado durante la primera mitad de la centuria de 1500, entraría ahora en un periodo en el que, a los síntomas negativos que se empezaban ya a sentir en la empresa y el comercio asiáticos,<sup>15</sup> se uniría una acentuada crisis política, derivada de la fragilidad que rodeó la autoridad regia durante la minoría de D. Sebastián e incluso a lo largo de los diez años de su gobierno efectivo. Como viene subrayando alguna historiografía reciente, la monarquía de Juan III –más aún que la de su padre, Manuel el Afortunado– había tenido una impronta «reformadora»

14. Francisco de Borja, carta a Ignacio de Loyola (Medina del Campo, 31 de julio de 1553; MHSI *Borgia*, III, p. 147). Sobre este primer viaje, más orientado a resolver determinados problemas derivados de la crisis vivida en el seno de la provincia jesuita, véase el breve análisis que le dedica GARCÍA HERNÁN, «Francisco de Borja en Portugal al servicio de Carlos V», pp. 262-263, donde no se excluyen asimismo motivaciones de orden político en la jornada. La correspondencia conservada (y publicada) en relación con este viaje es escasa y bastante reservada acerca de los negocios específicos que ocuparon al jesuita durante su estancia en la corte portuguesa (MHSI *Borgia*, III, pp. 136-142, 145-156).

15. Una lectura introductoria sobre la crisis política y económica que comenzó a experimentar la empresa asiática portuguesa desde mediados del siglo XVI, en Sanjay SUBRAHMANYAM, *O império asiático português, 1500-1700. Uma história política e económica*, Lisboa: Difel, 1995, pp. 113-150.

y «moderna», que se dejó sentir tanto en su imaginario político e imperial, como en la edificación de bases institucionales, burocráticas, religiosas, etc., sobre las que asentar el poder del soberano.<sup>16</sup> En este sentido, su muerte en 1557 y la subida al trono de su nieto, Sebastián I, cuando apenas contaba cuatro años, abrió de forma ineludible un tiempo político distinto, marcado por la inestabilidad. La regencia de la reina D.<sup>a</sup> Catalina (1557-1562) y su relevo posterior por el cardenal D. Enrique (1562-1568), se desarrollaron en un clima de confrontación en el que, en buena medida, acabarían cuestionándose las propias reglas que determinaban la actuación del poder regio y de la autoridad del soberano, sobre todo si se ejercían en nombre de un rey menor, sin capacidad para el gobierno directo.<sup>17</sup>

En realidad, ambos personajes habían desempeñado ya un papel destacado durante el reinado de Juan III, y continuarían siendo figuras centrales –y enfrentadas– dentro de la esfera política portuguesa hasta su respectiva muerte en 1578 y 1580. Al abordar el periodo que se abrió durante la minoría de D. Sebastián y las disputas que la reina y el cardenal entonces protagonizaron, la historiografía ha querido ver en ellos tradicionalmente las cabezas visibles de dos facciones o partidos cortesanos. El primero habría tenido un cariz pro-castellano, aferrado a una política que se plegaba a los intereses de la monarquía hispánica, mientras el segundo, liderado por el cardenal, se habría caracterizado por sus posturas anti-castellanas y contrarias a las injerencias hispanas sobre la vida política lusa. Esta visión –algo miope– de la pugna que con distintas intensidades mantuvieron ambas figuras ha sido cuestionada o, al menos, matizada en algunos trabajos recientes, menos sujetos a lecturas nacionalistas y más atentos, por el contrario, a los complejos meandros que determinaron las formas de la lucha política en el Portugal de este periodo.<sup>18</sup>

Aunque al asumir el poder, D.<sup>a</sup> Catalina conservó una parte importante de los consejeros que habían servido a su esposo y mantuvo las directrices fundamentales que habían guiado los últimos años del reinado joanino, los amplios márgenes de actuación con los que aparentemente contaba como regente acabaron despertando toda suerte de desconfianzas. En realidad, mucha de la contestación que encontró tuvo que ver, sobre todo, con sus modos de ejercer el poder y con la toma de algunas decisiones que afectaron a determinados grupos de la élite nobiliaria. Lo cierto es que lidió con equilibrios muy delicados que se manifestaron desde el mismo instante en que asumió el gobierno del reino. A tal efecto, la presencia de Borja en Portugal, en 1557, no dejaría de generar suspicacias, pues, de hecho, no era ajena a la nueva situación política que se había creado tras la muerte de Juan III. Tomando como excusa su condición de comisario de la orden jesuita y su intención de visitar los colegios de la Compañía, el antiguo duque se dirigió a la corte portuguesa, obedeciendo secretamente una petición del emperador Carlos V, que, desde su retiro en Yuste, le

16. Entre los trabajos recientes sobre el reinado de Juan III que han proporcionado una lectura nueva del mismo, cabe citar la biografía elaborada por Ana Isabel BUESCU, *D. João III*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2005. Desde el punto de vista de lo que significó el reinado en la política y el imaginario imperial portugués, véase el estudio de Ângela Barreto XAVIER, *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa: ICS, 2008, pp. 37-144.

17. El trabajo clásico sobre la minoría de D. Sebastián y las regencias de D.<sup>a</sup> Catalina y el cardenal D. Enrique es el de Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo CRUZ, *As regências na menoridade de D. Sebastião: elementos para uma história estrutural*, 2 vols., Lisboa: INCM, 1992.

18. En este sentido, véanse, por ejemplo, los análisis que al respecto articulan los estudios recientes de Maria Augusta Lima CRUZ, *D. Sebastião*, Lisboa: Temas & Debates, 2009, pp. 59-158, y de Amélia POLÓNIA, *D. Henrique, o cardeal-rei*, pp. 139-177.

daría precisas instrucciones sobre la misión a realizar. En buena medida, los detalles de la misma son bien conocidos, gracias, sobre todo, a la misiva que el emperador enviaría más tarde a Felipe II, dándole cuenta de algunas de las cuestiones que Borja había tratado con la regente.<sup>19</sup> Entre los varios asuntos que llevaba encomendados, el principal no sería sino el de lograr de D.<sup>a</sup> Catalina que, en caso de fallecimiento de D. Sebastián, se asegurase la herencia del trono luso en la persona del infante D. Carlos, primogénito de Felipe II y nieto, como el propio D. Sebastián, de la regente.<sup>20</sup> Ésta no dejó de mostrar su acuerdo con la idea de su hermano el emperador y dio garantías de que conseguiría recabar el apoyo del Consejo de Estado para, de inmediato, dejar resuelta esta cuestión mediante una pragmática. Pero, consciente de las dificultades que todo ello entrañaba, de los recelos que había de despertar la propuesta y de la amenaza que había de suponer para su propia posición dentro de la corte, optó finalmente por dilatar el asunto, sin que se llegase nunca a tomar resolución en este sentido.<sup>21</sup> Mostrando cierto grado de autonomía con respecto a las pretensiones de su hermano, la actitud en este punto de D.<sup>a</sup> Catalina se sumaría al rechazo que también manifestó en relación con una vieja aspiración del emperador (ahora reiterada), que deseaba que la infanta D.<sup>a</sup> María de Portugal, hija de Manuel I y D.<sup>a</sup> Leonor, y titular de una considerable dote, se trasladase a Castilla junto a su madre. Más conforme se mostró, sin embargo, ante la idea de que D. Sebastián contrajese en el futuro matrimonio con una de las hijas de los reyes Maximiliano y María de Bohemia, buscando así neutralizar posibles alianzas de esta naturaleza con la monarquía francesa.<sup>22</sup>

Fueron los intereses dinásticos y estratégicos de los Habsburgo los que, en definitiva, movieron al emperador, ya retirado, a tomar la decisión de enviar a Francisco de Borja a Portugal, convencido de que su condición y el predicamento de que gozaba en la corte lusa lo convertían en interlocutor idóneo para negocios de tanta importancia como los que había de tratar. Borja aún regresaría en 1559-1561, en un contexto de connotaciones bien diferentes. Su jornada respondería ahora a la necesidad de esquivar la amenaza inquisitorial que, en Castilla, se cernía sobre él y sobre algunos de sus escritos. No obstante, su presencia en el reino habría de contar con el favor y el apoyo —muy significativo— del propio inquisidor general portugués, el cardenal D. Enrique, así como de la reina D.<sup>a</sup> Catalina.<sup>23</sup> Tras su paso fugaz por Évora y Lisboa, acabó refugiándose en la discreta residencia que la Compañía tenía en el antiguo monasterio de São Fins, en el norte de Portugal,

19. La carta, de 31 de marzo de 1558, fue inicialmente publicada por Louis Prosper GACHARD en el segundo volumen de su *Retraite et mort de Charles-Quint au Monastère de Yuste* (Bruselas, 1854). La edición moderna que hemos utilizado es la publicada en *Corpus documental de Carlos V*, IV, ed. de Manuel Fernández Álvarez, Salamanca: CSIC, 1973-1981, pp. 411-415. La correspondencia en cifra que Borja envió al emperador desde Lisboa, en MHSI *Borgia*, III, pp. 304-310.

20. Al mismo tiempo, el emperador quiso que se averiguase la eventual invalidez de la dispensa que el papa había concedido en el pasado al rey Manuel I para casar con su segunda esposa. Entendía Carlos V que, de ser inválida, quedaban anulados los derechos al trono del propio Juan III, así como de sus hermanos, debiendo recaer el trono en D.<sup>a</sup> María de Portugal, hija de la tercera esposa de D. Manuel (carta de Carlos V a su hijo Felipe II, Yuste, 31 de marzo de 1558; *Corpus documental de Carlos V*, IV, p. 413).

21. CRUZ, D. *Sebastião*, pp. 62-64; BUESCU, *Catarina de Áustria*, pp. 331-334.

22. Sobre las cuestiones que rodeaban la eventual salida del reino de la infanta D.<sup>a</sup> María de Portugal, las pretensiones de Carlos V de que se trasladase a Castilla y la negativa de Juan III y, más tarde, de D.<sup>a</sup> Catalina, véase CRUZ, D. *Sebastião*, pp. 65-67.

23. Véase la carta del cardenal D. Enrique en la que invitaba a Borja a que se trasladase a Portugal para visitar la recién inaugurada Universidad de Évora, bajo el patrocinio del propio cardenal (Évora, 11 de noviembre de 1559; MHSI *Borgia*, III, pp. 578-579). Por otro lado, durante su estancia en el reino portugués, Borja no dejó de mantener alguna correspondencia con la reina D.<sup>a</sup> Catalina (*ibidem*, pp. 605-607 y 628-629).

desplazándose más tarde a Oporto.<sup>24</sup> Después de permanecer durante más de un año en territorio portugués, Borja se trasladó finalmente a Italia, donde, en 1565, sería elegido prepósito general de la Compañía. Sin duda, su condición de superior de la orden ignaciana vendría a modificar en algunos aspectos su relación con el mundo portugués y, en particular, con los medios cortesanos lusos, en los que, como señalábamos, la presencia de los religiosos de la Compañía se fue haciendo cada vez más notoria desde la vuelta a Lisboa de Luís Gonçaves da Câmara, en 1559, su elección como maestro de D. Sebastián y su posterior designación como confesor del monarca.<sup>25</sup> En efecto, junto a él, el provincial Leão Henriques se convertiría en confesor del cardenal, Miguel de Torres lo sería de la reina D.<sup>a</sup> Catalina, y los padres Amador Rebelo y Maurício Serpe participarían en la formación literaria del monarca.

Borja visitaría de nuevo Portugal en 1571, en el marco de la acción diplomática que entonces desplegó el pontífice, ampliamente estudiada por Enrique García Hernán.<sup>26</sup> Los actores de la vida política y cortesana no habían variado en demasía con respecto a los que había encontrado más de diez años antes, durante la misión encomendada por el emperador, pero las circunstancias de la corte portuguesa sí habían experimentado algunas transformaciones, que lo llevarían a tener que confrontarse con una realidad relativamente diferente. D.<sup>a</sup> Catalina había renunciado a la regencia, durante las cortes de 1562, y había sido sustituida por su cuñado, el cardenal D. Enrique, que permanecería al frente del reino hasta la proclamación de la mayoría de D. Sebastián, en 1568, cuando apenas contaba 14 años de edad. El gobierno efectivo del monarca, sin embargo, no anuló por completo el papel político que los antiguos regentes habían desempeñado hasta entonces, como tampoco atenuó el enfrentamiento que ambos habían venido protagonizando desde 1557. Más que visiones antagónicas sobre el gobierno del reino o sobre sus opciones diplomáticas, lo que, cada vez más, se dirimía era la capacidad que uno y otro tenía para ganarse la confianza del rey y para poder influir sobre él.<sup>27</sup> En el pasado, este extremo se había puesto de manifiesto en momentos tan significativos como la formación de la casa del monarca o como la elección del maestro y del confesor del soberano. No obstante, los contornos de este enfrentamiento alcanzarían su punto de máxima tensión a partir de 1568, cuando D.<sup>a</sup> Catalina, queriendo buscar el apoyo de Felipe II, comenzó a quejarse de su situación en la corte y de la escasa atención que recibía de su nieto. La presencia del duque de Feria en Lisboa, enviado por el monarca hispano, apenas tuvo consecuencias prácticas y, sobre todo, no impidió que, al año siguiente, las circunstancias empeorasen cuando el monarca nombró como *escrivão da puridade* (canciller) a Martim Gonçaves da Câmara, hermano del jesuita Luís Gonçaves da Câmara y hombre afecto al cardenal D. Enrique.

La crisis en el seno de la realeza portuguesa sería entonces inevitable. Las amenazas de D.<sup>a</sup> Catalina de abandonar el reino y regresar a Castilla, requerirían la intervención del embajador de Felipe II en la corte portuguesa, D. Juan de Borja. A su vez, se intensificaban las críticas y el malestar

24. En relación con los problemas que Borja tuvo con la Inquisición castellana y sobre la consecuente huída a Portugal, cabe referir el estudio clásico de Cándido DE DALMASES, «San Francisco de Borja y la Inquisición española», *AHSI*, 41 (1972), pp. 48-135. Véase asimismo el capítulo que se consagra a este episodio en GARCÍA HERNÁN, *Francisco de Borja, Grande de España*, pp. 165-175.

25. Francisco de Borja no dejó de mostrarse conforme con la designación de Câmara como maestro de D. Sebastián, como lo ponía de manifiesto en una misiva a Diego Laínez (Simancas, 7 de mayo de 1559; *MHSI Borgia*, III, p. 485). Sobre la figura de Luís Gonçaves da Câmara, apenas cabe referir el trabajo de Francisco de Sales LOUREIRO, *O Padre Luís Gonçaves da Câmara e D. Sebastião*, Coímbra: Coímbra Editora, 1973.

26. GARCÍA HERNÁN, *La acción diplomática de Francisco de Borja...*

27. CRUZ, *D. Sebastião*, p. 150.

en torno al poder que concentraban los Câmara y a la influencia que ejercían sobre el monarca. En su idea de apartarlos de D. Sebastián, la reina llegaría incluso a plantear a su sobrino, Felipe II, la conveniencia de recurrir a la intervención, precisamente, del pontífice y del propio general Borja, con el fin de forzar la salida de la corte de los dos hermanos.<sup>28</sup> En una carta que dirigió en 1571 al prepósito jesuita, la reina no dudó en subrayar el pésimo ascendiente que, a su juicio, tenían los Câmara sobre su nieto, tildándolos de ser «absolutos señores del Reyno y del Rey», y advirtiéndole del escándalo que producían y las «grandes abominaciones contra la Compañía» que por su causa se decían en Portugal.<sup>29</sup> Lo cierto es que opiniones semejantes a las que D.<sup>a</sup> Catalina refirió en su misiva a Francisco de Borja venían ya circulando desde hacía algún tiempo en forma de escritos y de rumores, incidiendo inevitablemente sobre la percepción que se tenía de los jesuitas y de su papel en el ámbito cortesano.<sup>30</sup>

En medio de este escenario, llegaría a Lisboa –después de pasar por Madrid– la embajada que Pío V había decidido enviar a distintas cortes católicas, con el fin aparente de recabar nuevos apoyos para la liga contra el turco que había formado junto a Felipe II y la república de Venecia. En la jornada portuguesa de esta misión, el papel de Borja, que nominalmente servía de consejero al embajador pontificio, el cardenal Alejandrino, adquiriría una dimensión particularmente relevante. No en vano se estableció que el criterio del general jesuita debía aquí prevalecer en todo momento (como expresamente se le señaló al cardenal) convirtiéndolo, una vez más, en interlocutor privilegiado a la hora de desenvolverse en los medios cortesanos portugueses y, por consiguiente, en quien mejor podía acometer los distintos y complejos negocios que tanto el pontífice como Felipe II entendían necesario abordar.<sup>31</sup> En este sentido, además del interés de Pío V por hacer que D. Sebastián participase en la Liga Santa, los asuntos fundamentales no dejarían de girar, por un lado, en torno a la necesidad de reducir el grado de confrontación que existía en el seno de la familia regia, tratando de establecer cierta concordia entre sus miembros y evitar así la salida de D.<sup>a</sup> Catalina del reino. Por otro lado, incidirían sobre la cuestión del matrimonio del monarca portugués, planteada de forma reiterada en el seno de la corte desde los años de infancia del soberano y constantemente sujeta al vaivén de los intereses y estrategias de Felipe II y de la monarquía hispánica. En 1569 se descartaría, por conveniencia del propio monarca hispano, la opción que éste siempre había defendido de casar a su sobrino con una mujer de la casa de Austria, imponiéndose la solución –hasta entonces siempre rechazada– de que D. Sebastián contrajese matrimonio en Francia, con Margarita de Valois, a la que, por lo demás, Catalina de Médicis barajaba asimismo desposar con el protestante Enrique de Navarra. En este sentido, el monarca portugués mantuvo una posición ambigua con respecto a su eventual unión con la princesa francesa, mostrándose en todo caso abiertamente contrario a las injerencias de su tío y que éste pudiese negociar los términos de su matrimonio. A su paso por la corte de Lisboa, por tanto, Borja no dejaría de acometer esta cuestión que importaba por igual a Felipe II y a Pío V, arrancando del soberano una afirmación expresa sobre su voluntad de casar con Margarita, así como su conformidad para que el pontífice pudiese intermediar en este asunto. Con todo, la aparente disposición de D. Sebastián para que se entablasen las correspondientes negociaciones

28. *Ibidem*, p. 237.

29. Carta de D.<sup>a</sup> Catalina de Austria a Francisco de Borja (Xabregas, 8 de junio de 1571); cf. Giuseppe MARCOCCI, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, p. 299.

30. CRUZ, *D. Sebastião*, pp. 220-222.

31. GARCÍA HERNÁN, *La acción diplomática de Francisco de Borja...*, p. 198.

quedaría desmentida más tarde por las propias exigencias diplomáticas a Francia que el soberano portugués impondría, haciendo impracticable todo acuerdo matrimonial.<sup>32</sup> En su misión, el general se mostraría más eficaz a la hora de enfriar las tensiones que habían enfrentado abiertamente a D.<sup>a</sup> Catalina con el cardenal D. Enrique y con su nieto, convenciendo a la reina de que desistiese de su resolución inicial y permaneciese en Portugal. El general lo logró, además, sin tener que plegarse a la exigencia inicial de la soberana de que se alejase de la corte a los hermanos Câmara y, en particular, al confesor del rey, a quien Borja, en calidad de superior jesuita, confirmaría en sus ocupaciones.

## EL GENERAL BORJA, LOS JESUITAS PORTUGUESES Y LA MISIÓN DEL BRASIL

No cabe duda de que la notable presencia de algunos jesuitas de relieve en los ámbitos de la corte portuguesa, en su calidad de confesores de los miembros de la familia real o de educadores del propio monarca, así como la profunda implicación de algunos de ellos en los asuntos políticos del reino e, incluso, su papel –a veces, activo– en las disputas que enfrentaron a D.<sup>a</sup> Catalina, el rey D. Sebastián y el cardenal D. Enrique, fueron origen de una preocupación constante para Francisco de Borja, en su calidad de general de la orden ignaciana. Consciente, sin duda, de los sustanciales beneficios que la cercanía a los principales actores del poder político y eclesiástico había reportado a la congregación jesuita dentro de Portugal y de sus dominios desde la década de 1540, el antiguo duque de Gandía no dejaría asimismo de considerar los estragos que, en el particular contexto de crisis vivido en 1570, podía causar en la reputación de la congregación jesuita el notorio ascendente cortesano de algunos religiosos y, en particular, el de una figura tan esencial para la provincia portuguesa de la Compañía como Luís Gonçaves da Câmara. Lo cierto es que la relación de Borja con el mundo portugués no dejaría de tener –como no podía ser de otro modo– una dimensión religiosa, unida, en particular, a los problemas que, durante las décadas de 1550-1570, surgieron en el seno de las comunidades jesuitas portuguesas, tanto en el reino como en los territorios de su imperio, donde las distintas empresas misioneras de la Compañía serían objeto de redefinición.

Bien es cierto que la orden no dejó de experimentar en todo este tiempo un desarrollo significativo en Portugal. Fueron años, sobre todo, de consolidación de su presencia en el reino, mediante la creación de la Universidad de Évora (1559), el establecimiento de los colegios de Oporto y de Braga (1560), así como la fundación del colegio de Braganza (1561), el de S. Manços de Évora (1563) y los de Funchal y Angra, en los archipiélagos atlánticos (1570).<sup>33</sup> No obstante, como ya se ha señalado, la provincia estuvo en el origen de la primera gran crisis que vivió la orden después de su aprobación por el papa Paulo III, en 1540. Importantes diferencias de criterio en torno, sobre todo, a la administración de los efectivos y al carácter universalista del nuevo instituto religioso condujeron a Ignacio de Loyola a destituir a Simão Rodrigues, uno de los miembros fundadores de la orden, como provincial de Portugal en 1552, nombrando en su lugar al rector del colegio de Coímbra, Diego Mirón.<sup>34</sup> La decisión del prepósito no sólo hubo de vencer alguna resistencia en

32. *Ibidem*, pp. 214-215.

33. RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus...*, I(2), pp. 401-432.

34. Un amplio relato sobre las vicisitudes que rodearon la destitución de Simão Rodrigues, de tintes exculpatorios en torno a la figura del provincial, es el que encontramos en RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus...*, I(2), pp. 91-237. Un análisis de la crisis, de su dimensión misionera y de las interpretaciones historiográficas que generó en el seno de la propia orden a lo largo del tiempo, en Pierre-Antoine FABRE; Jean-Claude LABORIE; Carlos ZERÓN; Ines G. ŽUPANOV, «L'«affaire Rodrigues»», en Pierre-Antoine FABRE; Bernard VINCENT (eds.), *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, Roma: École Française de Rome, 2007, pp. 173-225.

el seno de la corte portuguesa, donde la figura de Rodrigues gozaba de la especial protección del monarca, sino que se vio en la tesitura de tener que enfrentar una fuerte contestación dentro de la propia provincia portuguesa de la Compañía, dando lugar a no pocas desafecciones –como la de D. Teotónio, hijo del duque de Braganza– que, sin duda, incidieron negativamente sobre la reputación que la orden había ido ganando entre las élites lusas a lo largo de una década.

Apaciguar los ánimos, en un primer momento, no fue tarea fácil y dio lugar, entre otras cosas, a la elaboración por parte de Ignacio de Loyola de documentos e instrucciones que habrían de adquirir enorme significado para la identidad y la disciplina de la orden jesuita, como la famosa carta de la obediencia, dirigida a los religiosos portugueses, en marzo de 1553.<sup>35</sup> Como ya mencionamos, el mismo Francisco de Borja, junto a otros religiosos de dentro y fuera de Portugal, no dejaría de desempeñar un papel de peso a la hora de restablecer el orden en el seno de las comunidades jesuitas portuguesas y de recuperar el favor de aquellos nobles y cortesanos que, cercanos al antiguo provincial, se habían mostrado contrariados con su destitución.<sup>36</sup>

El cambio que se produjo en el gobierno de los jesuitas portugueses a raíz de la salida de Rodrigues y de las turbulencias que ésta desató, dio paso al desarrollo de políticas –misioneras y de personal– aparentemente más acordes a los criterios romanos de la orden. Pero, sobre todo, supuso el ascenso de un grupo de religiosos que, frente a los desórdenes que muchos habían protagonizado en el pasado reciente, preconizarían e impondrían formas de mayor rigor disciplinario en el seno de las comunidades jesuitas. Al frente de este –así llamado– partido «rigorista», se encontraba uno de los más activos defensores de la deposición de Simão Rodrigues, el ya mencionado Luís Gonçalves da Câmara, que, tras servir en Roma como secretario de Ignacio de Loyola durante varios años, regresó a Portugal en 1559, desempeñando distintas funciones –además de las ya mencionadas de maestro y confesor del monarca– que le permitirían ejercer un dominio *de facto* sobre el gobierno de la provincia. A su lado, Leão Henriques y, en menor medida, Diego Mirón, Jorge Serrão o Inácio Martins, constituirían el núcleo principal de un «rigorismo» que supo tener a lo largo de veinte años un control real sobre los resortes de poder dentro de la orden en Portugal. Su ascenso, no obstante, mal consiguió restañar las heridas de la crisis, generando y agudizando divisiones entre los jesuitas lusos que sólo comenzarían a solventarse a partir de 1574, tras la designación como superior de la provincia de Miguel Rodrigues, cabeza visible de quienes siempre habían defendido posiciones de mayor indulgencia hacia los partidarios del antiguo provincial depuesto.<sup>37</sup>

Con todo, una de las cuestiones que marcarían de un modo más determinante muchas de las estrategias desplegadas por los superiores de la Compañía en Portugal durante estos años, fue el problema de la presencia y admisión en la orden de sujetos de origen converso. No en vano, las campañas que pusieron en marcha las autoridades políticas y eclesiásticas del reino, de creciente intolerancia hacia los descendientes de los judíos que habían sido forzados a la conversión en 1499, no dejarían de asumir una dimensión ideológica que, como en el mundo hispánico, se haría presente en intensos debates acerca de la limpieza de sangre, trasladándose además a multitud de ámbitos,

35. Ignacio de Loyola ya había redactado otras cartas anteriores en torno a la materia de la obediencia, pero esta instrucción, cuya elaboración tuvo mucho de la pluma de Juan de Polanco, abordaría la cuestión de un modo profundo y sistemático, asumiendo así una singular importancia entre los textos espirituales y canónicos atribuidos al fundador de la orden. Una edición de la carta en MHSI *Ignat. epist.*, IV, pp. 669-681.

36. FABRE *et alii*, «L'«affaire Rodrigues»», p. 207.

37. Giuseppe MARCOCCI, «Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI», *Revista de História das Ideias*, 25 (2004), pp. 247-325; *idem*, *I custodi dell'ortodossia*, pp. 287-311.

tanto institucionales como religiosos, sociales o profesionales, de los que el *cristão-novo* sería formalmente excluido.<sup>38</sup> Las órdenes religiosas no quedaron al margen de este fenómeno y la mayoría de ellas, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, acabarían asumiendo e incorporando las políticas de exclusión con respecto a los conversos y sus descendientes.

En el contexto específico de la orden jesuita en Portugal, Giuseppe Marcocci, a quien seguimos en este punto, ha puesto de relieve que la presencia al frente de la provincia de personajes como Câmara, Mirón, Torres o Henriques, trajo consigo la afirmación progresiva de posturas segregacionistas con respecto a los *cristãos-novos*. Visibles ya en la década de 1540 y paralelas a las que se hicieron sentir en otros territorios de la Península,<sup>39</sup> tales posturas se tradujeron en una actuación sistemática de marginación o postergación de aquellos religiosos de ascendencia conversa, al tiempo que se procuraba limitar e impedir la entrada en la congregación ignaciana de quienes tuviesen orígenes sospechosos. Todo ello provocó –también (y sobre todo) en este ámbito– profundas divisiones entre los miembros portugueses de la congregación ignaciana. Desde Roma, la actitud había venido siendo de mayor cautela y flexibilidad ante la presencia de sujetos de origen judeoconverso dentro de la orden. Los ejemplos de Polanco y del propio Laínez (que podrían extenderse a muchos otros jesuitas de las primeras generaciones que integraron la orden ignaciana) no son sino los más visibles y conocidos de una política de relativa indiferencia que, con matices, habría caracterizado el generalato de los primeros prepositos jesuitas, incluido Francisco de Borja.<sup>40</sup> En este sentido, las estrategias de naturaleza segregadora que los superiores lusos desplegaron desde la década de 1550 no siempre recibirían la aprobación de Roma, aunque, a menudo, tampoco serían objeto de censuras taxativas.<sup>41</sup>

Lo cierto es que las políticas de segregación contra los religiosos de origen converso se hicieron sentir de un modo cada vez más acentuado en el seno de las comunidades jesuitas lusas (tal como en las hispanas). En paralelo, además, los superiores provinciales optaron en estos años por implicar cada vez más a la orden ignaciana en las actividades del Santo Oficio portugués. En este sentido, la sintonía ideológica y los vínculos particularmente estrechos que el propio Leão

38. En relación con las dinámicas de exclusión, discriminación y persecución que sufrieron los conversos en el Portugal de los siglos XVI-XVIII, sigue siendo de consulta obligada el volumen clásico de João Lúcio DE AZEVEDO, *História dos cristãos novos portugueses*, Lisboa: Livraria Clássica, 1975 (1921). Para el mundo hispánico, como es bien conocido, la bibliografía es abundantísima. Junto al estudio clásico de Albert A. SICROFF, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid: Taurus, 1995, de entre los estudios más recientes cabe destacar la monografía de Juan HERNÁNDEZ FRANCO, *Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*, Madrid: Cátedra, 2011.

39. MARCOCCI, «Inquisição, jesuítas e cristãos-novos...», *passim*.

40. A este respecto, un estudio reciente, falto quizás de matices, es el de Robert Aleksander MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuit of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden; Boston: Brill, 2010. Sobre las discusiones que la cuestión generó en el seno de la curia romana de la Compañía, resultan de interés los ensayos de Pierre-Antoine FABRE, «La conversion infinie des *conversos*. Des “nouveaux chrétiens” dans la Compagnie de Jésus au 16<sup>e</sup> siècle», *Annales HHS*, 54 (1999), pp. 875-893, y de Thomas COHEN, «Nation, Lineage, and Jesuit Unity in Antonio Possevino’s Memorial to Everard Mercuriano», en *A Companhia de Jesus na Península Ibérica...*, II, pp. 543-561. Un estudio clásico sobre la cuestión es el de Francisco de Borja DE MEDINA, «Ignacio de Loyola y la “limpieza de sangre”», en Juan PLAZAOLA (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*, Bilbao: Mensajero, 1992, pp. 579-615.

41. Un caso de abierta oposición a un sujeto de origen converso que mereció el reproche de Ignacio de Loyola a los superiores portugueses, es el de Henrique Henriques, que más tarde habría de convertirse en uno de los teólogos de más crédito entre los jesuitas portugueses. El caso es referido en MARCOCCI, «Inquisição, jesuítas e cristãos-novos...», pp. 264-265.

Henriques o que Luís Gonçalves da Câmara tenían con el cardenal D. Enrique, habrían de favorecer la cooperación de los religiosos con los tribunales de la fe y, en algunos casos, la participación en las propias estructuras del poder inquisitorial.<sup>42</sup> A la postura favorable que algunos religiosos llegaron a manifestar con respecto a la eventual creación de tribunales en los espacios coloniales o al apoyo efectivo que se dio a la instauración de la Inquisición de Goa (1560), se sumarían episodios como los que, en 1555, llevaron a que en las instancias inquisitoriales se ponderase la posible implicación de los jesuitas en los tribunales de Lisboa y de Coímbra. La propuesta tuvo una importante acogida entre algunos de los religiosos de más peso en la provincia y contó, incluso, con el parecer conforme de Roma, pero no llegó finalmente a materializarse.<sup>43</sup> Durante algún tiempo, la orden se limitó a prestar una colaboración puntual en las actividades del Santo Oficio, en particular a través de la asistencia espiritual a los condenados, mediante la participación en la actividad de censura o, incluso, poniendo a disposición de los inquisidores instrumentos como la actividad misionera que desplegaban por el reino.<sup>44</sup> Estas formas de cooperación se intensificarían durante el último tercio del siglo XVI, hasta que, en la centuria de 1600, comenzase un progresivo distanciamiento de las actividades inquisitoriales por parte de los jesuitas. Sin embargo, en 1571, la articulación de la orden con el poder inquisitorial había de asumir una dimensión institucional explícita. En su calidad de inquisidor general, el cardenal D. Enrique dispuso entonces que se reservase de forma permanente uno de los lugares de diputado del Conselho Geral do Santo Ofício a un religioso de la Compañía, que pasaba así a participar directamente en el órgano principal de gobierno de la Inquisición portuguesa. El oficio recaería entonces en el provincial jesuita y confesor del propio cardenal, el padre Leão Henriques, que mantuvo su actividad en el Conselho hasta que en 1579 fue sustituido por Jorge Serrão.

Al margen de las cuestiones que tocaban a la presencia de conversos en la Compañía y a la colaboración de los religiosos de la orden con los tribunales inquisitoriales, fue la actividad misionera la que, sin duda, condicionó de un modo más determinante buena parte de las estrategias que los religiosos jesuitas desarrollaron en Portugal desde su llegada e instalación en el reino, en 1540, y aún durante el generalato de Borja. Encomendada y apoyada desde un primer momento por la corona, en el marco de un proyecto imperial que vio en la actividad de proselitismo religioso un factor esencial de conservación del dominio político luso,<sup>45</sup> la acción que los jesuitas portugueses llevaron a cabo en este terreno permitió a la orden ignaciana extender su capacidad de acción más allá del continente europeo y del Mediterráneo, haciéndose enseguida presente en aquellos territorios de Asia, África y América sobre los que se hacía sentir el poder —o el interés— de la monarquía portuguesa. En realidad, hasta que en 1566 Felipe II abriese a los jesuitas la posibilidad real de establecerse en las Indias hispanas, la implicación de la Compañía en la empresa de conversión de indios y gentiles

42. *Ibidem*, p. 279.

43. RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus...*, I(1), pp. 693-697. En Roma, Ignacio de Loyola reunió una comisión de seis jesuitas para que diesen su parecer sobre el asunto, habiendo sido aprobado por todos ellos, a excepción de Diego Laínez; cf. MARCOCCI, «Inquisição, jesuítas e cristãos-novos...», p. 269.

44. Sobre este tipo de actividad que, entre otros, desarrollaron habitualmente los jesuitas durante la época moderna, véanse los estudios recogidos en Adriano PROSPERI (ed.), *Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età Moderna*, Pisa: Edizioni della Normale, 2007. En relación con la actividad misionera de los jesuitas dentro de Portugal, nos permitimos remitir a Federico PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa: FCG-FCT, 2003.

45. En relación con los proyectos imperiales de Juan III de Portugal y el peso que la conversión religiosa ocupaba en los mismos como instrumento de conservación del dominio político luso, véase el estudio, centrado en el territorio de Goa, de XAVIER, *A invenção de Goa*, pp. 37-80.

se articuló en buena medida a través de la provincia portuguesa, cuya vocación misionera, de hecho, se convertiría rápidamente en una marca esencial de definición de su propia identidad, no obstante las dificultades que, en general, acompañaron la elección y el envío de religiosos desde Portugal.<sup>46</sup>

En este sentido, el generalato de Francisco de Borja, como es bien conocido, estuvo marcado por la penetración de la Compañía en la América hispánica, lo que, sin duda, acabaría por introducir cambios importantes en las políticas misioneras de la orden, no fuese más que por el hecho de tener que confrontarse con nuevos espacios de evangelización, con realidades indígenas diferentes y con situaciones coloniales relativamente distintas de las que, hasta entonces, había encontrado en los dominios portugueses. Con todo, la novedad y el desafío que, sin duda, supuso el inicio de la empresa misionera en los dominios coloniales de la Corona de Castilla, no parece que colocasen en un segundo plano el interés y la receptividad que Borja, ya durante sus periodos de estancia en el reino luso,<sup>47</sup> había mostrado tener hacia la actividad de conversión que los jesuitas de la provincia portuguesa venían llevando a cabo en distintos territorios de Asia y África, así como en el Brasil. En particular, la misión brasileña sería objeto de singulares cuidados que, como veremos, buscaban revisar sus bases y dar un nuevo impulso a las actuaciones de los jesuitas en la América portuguesa. Para ello, la decisión inicial de enviar un visitador (1566) —paralela a iniciativas similares en otros territorios de la Compañía—<sup>48</sup> se completó, más tarde, mediante la organización de una importante y numerosa expedición de religiosos, que, al final, se vio marcada por el conocido episodio del martirio de Inácio de Azevedo y de sus compañeros (1570). La figura de este religioso, con el que Borja había venido manteniendo un trato cercano al menos desde 1555,<sup>49</sup> habría de ser central a la hora de desarrollar un proyecto, cuyo objetivo de redefinir la misión jesuita en Brasil se plantearía en una cronología que —conviene subrayarlo— coincidiría con los inicios de la presencia de los ignacianos en las Indias hispanas.

El establecimiento de la Compañía en la América portuguesa se remontaba a 1549, cuando la llegada de Manuel da Nóbrega y otros seis religiosos jesuitas abrió la puerta a una actividad sistemática de evangelización del territorio, atendiendo así al pedido del rey Juan III, que pretendía —también de este modo— afianzar el dominio portugués en la zona y reforzar la propia autoridad de la corona en el contexto de la colonia.<sup>50</sup> Los primeros ensayos de una práctica misionera itinerante,

46. La identidad misionera de la provincia portuguesa de la Compañía y las dificultades que determinaron la política de selección del personal misionero, han sido analizadas por Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE, «Élection et vocation. Le Choix et la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle», en FABRE; VINCENT (eds.), *Missions religieuses modernes*, pp. 21-43. Una introducción a la presencia de los jesuitas en las Indias hispanas, en Teófanos EGIDO (ed.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid: Fundación Carolina; Marcial Pons, 2004, pp. 179-223, y Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*, Valladolid: Universidad, 2007.

47. GARCÍA HERNÁN, «Francisco de Borja y Portugal», p. 197.

48. En 1567, por ejemplo, se dictaban asimismo instrucciones para el visitador que se había decidido enviar a la India (instrucción al visitador de las Indias de Portugal, Roma, 10 de enero de 1567; MHSI *Borgia*, IV, pp. 382-387).

49. Rector ya del colegio de Santo Antão, en Lisboa, durante el primero de los viajes que el antiguo duque de Gandía realizó a Portugal, Inácio de Azevedo fue enviado a Castilla en 1555, para que, con la ayuda de Francisco de Borja (en su calidad de comisario), reclutase maestros para el colegio de Coímbra. Durante el tercero de los viajes de Borja a Portugal, el futuro general jesuita colaboró con Azevedo en la fundación del colegio de Braga (1560). El trato se estrechó a raíz de la elección de Azevedo como visitador del Brasil en 1566 y, posteriormente, como superior de la provincia brasileña; cf. Serafim LEITE, «Introdução Geral» a MHSI *Brasiliae*, V, pp. 43\*-51\*.

50. Una introducción a los proyectos de Juan III en relación con la América portuguesa y los cambios que se introdujeron con respecto a la política precedente de la corona, es la de Joaquim Romero MAGALHÃES, «A construção do espaço brasileiro», en Francisco BETHENCOURT; Kirti N. CHAUDHURI (eds.), *História da expansão portuguesa*, II, Lisboa: Temas & Debates, 1998, pp. 28-64.

que enseguida se mostró ineficaz a la hora de actuar sobre poblaciones mayoritariamente seminómadas, dieron paso al desarrollo, desde finales de la década de 1550, a un sistema de *aldeias* que, establecidas al margen de los centros coloniales y controladas por los religiosos de la Compañía, permitiese «reducir» a las poblaciones indígenas, facilitando así una acción más persistente de adoctrinamiento y de transformación política, social y cultural de las mismas.<sup>51</sup> La solución encontrada por Nóbrega, si bien contó con el apoyo de la corona y del gobernador, Mem de Sá, acabó suscitando serios recelos entre los colonos portugueses, que vieron en la estrategia del jesuita una seria amenaza a su capacidad de control sobre una mano de obra indígena a la que normalmente se capturaba y esclavizaba.<sup>52</sup> Pero determinadas posiciones de Nóbrega con respecto a la política misionera de la orden en la América portuguesa y al modo de implementar y sostener el sistema de *aldeias* (manteniéndolo alejado de los colonos), generaron también cierta controversia entre algunos religiosos, como Luís da Grã, que sería nombrado provincial tras la renuncia del propio Nóbrega en 1559.<sup>53</sup> Las razones que enfrentaron a ambos y que, en definitiva, dividieron las posturas en el seno de las comunidades jesuitas, condicionarían la propia visita que Inácio de Azevedo realizaría años después y que los superiores romanos y portugueses habían comenzado ya a percibir como necesaria desde 1562.<sup>54</sup> La notable escasez de efectivos que venía padeciendo la provincia y los pobres resultados que hasta entonces había generado la actividad misionera entre los indios así parecía aconsejarlo. No obstante, las diferencias de criterio en torno a la evangelización y las dudas que todo ello suscitó entre los superiores romanos y portugueses, no dejaron de tener un peso específico importante a la hora de decidir el envío del visitador.

Al margen de otros asuntos, en el centro del debate estaban los recursos y condiciones materiales que debían sostener la vida dentro de las fundaciones jesuitas de la provincia, determinando la propia supervivencia de los *aldeamentos* de indios bajo control de los ignacianos. La cuestión no era simple, pues, entre otros aspectos, parecía afectar a los principios de pobreza evangélica que el texto de las Constituciones recogía y que, de forma específica, contemplaba al referir el modo en el que se debían conservar las casas y residencias de la orden, cuyo sustento —a diferencia de los colegios— debía asentar sobre la limosna.<sup>55</sup> En la provincia brasileña había así quienes, como Luís da Grã, miraban con alguna reserva el sistema de *aldeias*, tal como lo había ideado Nóbrega, y entendían que se debía mantener una postura más cercana a la letra del texto constitucional, reduciendo el sostén

51. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols., Lisboa; Río de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Livraria Portugália, 1938-1950, II, pp. 42-110; Antonia TOMASSINI, *La fondazione religiosa di un impero coloniale. Manuel da Nóbrega (1517-1570)*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 123-150. Aunque referido a una época relativamente posterior, la *aldeia*, como instrumento central de la actividad misionera en Brasil, ha sido analizada en el estudio de Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, París; Lisboa: Centre Culturel Calouste Gulbenkian; CNCDP, 2000, sobre todo pp. 81-140 y 253-339.

52. La pugna por el control de la mano de obra indígena entre colonos y jesuitas se convertiría, de hecho, en un problema persistente a lo largo de los tres siglos de presencia jesuita en la América portuguesa, ocasionando algunos episodios de expulsión de la orden de determinadas regiones, como el Maranhão.

53. Una visión general de las cuestiones que enfrentaron a ambos jesuitas en TOMASSINI, *La fondazione religiosa di un impero coloniale*, pp. 164-169 y 181-199.

54. Diego Laínez, carta a Manuel da Nóbrega y Luís da Grã (Trento, diciembre de 1562; MHSI *Brasiliae*, III, pp. 512-516).

55. *Constituciones de la Compañía de Jesús*, parte VI, cap. 2º: «De lo que toca a la pobreza y cosas consiguientes a ella», §§ [553-581]. La edición del texto constitucional jesuita que hemos utilizado es la que se incluye en Ignacio DE LOYOLA, *Obras*, ed. de I. Iparraguirre, C. de Dalmases y M. Ruiz Jurado, Madrid: BAC, 1991, pp. 431-646.

de la provincia a la sola (e insuficiente) limosna del monarca portugués y evitando así inmiscuirse en negocios que no parecían propios de un instituto como el de la Compañía. Otros, como el propio Nóbrega, defendían por el contrario que la viabilidad de la misión brasileña y, en particular, de las *aldeias* requería rentabilizar las tierras que la orden había recibido de la corona y de otras donaciones, criando ganado y desarrollando cultivos que no sólo garantizasen el autoconsumo, sino que, al tiempo, pudiesen ser comercializados tanto en el mercado interno de la colonia como fuera de ella. Esta opción no sólo suponía involucrar a la orden y a los religiosos jesuitas del Brasil en tareas que les eran intrínsecamente ajenas, sino que tenía implicaciones más comprometidas, de carácter igualmente ontológico para la Compañía, como era la posesión de esclavos –indígenas o africanos– que habían de emplearse en las actividades agrícolas que la provincia emprendiese.<sup>56</sup>

En realidad, la empresa misionera de los jesuitas en Asia y América asumiría con el tiempo una dimensión económica que acabaría por ser esencial en la propia configuración y sustento de la actividad de evangelización y que, en el Brasil colonial, se traduciría en la implicación directa de los ignacianos en la economía azucarera de base esclavista.<sup>57</sup> Ahora, los problemas parecían apenas vislumbrarse. En Roma y en Lisboa, de hecho, todas estas cuestiones no dejarían de suscitar alguna preocupación entre los superiores de la orden. Frente a la opinión de su antecesor en el generalato jesuita, más inclinado a las posturas posibilistas de Nóbrega, Francisco de Borja se mostraría inicialmente reticente y, en principio, más próximo de aquellos postulados que desaconsejaban la participación de los jesuitas del Brasil en negocios seculares como los planteados.<sup>58</sup> En efecto, apenas elegido general de la Compañía, Borja escribía a Luís da Grã una carta en la que, además de confirmarlo como superior del Brasil, apuntaba su percepción de los distintos problemas que se venían planteando en el seno de la provincia. No dejaba de recomendar cautela en el admitir dentro de la orden a los naturales de aquellas tierras, señalando, no obstante, que no se debía «hazer determinación de serrarles la puerta», pues siempre podía haber entre ellos quienes, tocados por la gracia, pudiesen ser recibidos en la Compañía.<sup>59</sup> Mostraba así una postura flexible con respecto a la presencia de neófitos indígenas en el seno de la orden, que, en último análisis, no dejaba de encerrar fundamentos semejantes a los que, como apuntábamos, habían animado los criterios de los primeros generales romanos en relación con la integración de los conversos en la congregación ignaciana. Pero, más allá de esta cuestión, Borja insistía en los asuntos que tocaban directamente a la misión brasileña y a su sustento material. Dejando al arbitrio del futuro visitador la eventual introducción de cambios en el funcionamiento de las *aldeias* (de las que subrayaba las ventajas para el adoctrinamiento y la policía

56. Sobre los debates que en estos años generó la cuestión específica del recurso a la mano de obra esclava en las propiedades agrícolas de la orden, véase, en particular, la lectura que hace Carlos Alberto de Moura Ribeiro ZERON, *Ligne de foi. La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe-XVIIe siècles)*, París: Honoré Champion, 2009, pp. 77-104.

57. La dimensión económica que asumió la actividad misionera de la Compañía ha sido abordada por Dauril ALDEN, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford: Stanford University Press, 1996. Sobre la implicación de la orden jesuita en la economía del azúcar en Brasil, cabe referir, además de ZERON, *Ligne de foi*, el artículo de Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE y Carlos Alberto de Moura Ribeiro ZERON, «Une mission glorieuse et profitable». Réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe siècle», *Revue de Synthèse*, 120 (1999), pp. 335-358. Acerca de la economía azucarera en el Brasil colonial, véase Stuart B. SCHWARTZ, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society. Bahia, 1550-1835*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

58. Si bien Laínez, en 1562, no puso obstáculo alguno a la cría de ganado y a la posesión de esclavos, siempre que ésta se sustentase en justos títulos, la posición inicial de Borja fue contraria y, anulando disposiciones anteriores, quiso someter la cuestión al juicio de los teólogos de la Compañía (*ibidem*, pp. 98-100).

59. Francisco de Borja, carta a Luís da Grã (Roma, 10 de enero de 1566; MHSI *Brasiliae*, IV, p. 291).

de los indios), ponía asimismo en manos de aquél la resolución de algunos asuntos de orden económico, como la cría de ganado. No obstante, rechazaba el que los jesuitas del Brasil pudiesen recurrir al cultivo de la caña de azúcar y advertía además que las dificultades que se habían planteado en torno a la posesión de esclavos se debían someter al juicio de los teólogos de la orden en Portugal.<sup>60</sup>

Cuando, tras vencer las dudas de los superiores portugueses, Borja encomendó finalmente la visita de la provincia brasileña a Inácio de Azevedo, las instrucciones que éste recibió no sólo tomarían en consideración todas estas materias. Dejarían asimismo entrever las reservas del general con respecto a algunas de ellas y la necesidad de que Azevedo actuase con prudencia, aunque eliminando todas aquellas cosas «que le pareciere[n] derechamente contraria[s] a nuestro Instituto».<sup>61</sup> A lo largo de los casi dos años que el visitador empleó para recorrer la práctica totalidad de las casas y establecimientos de la Compañía en Brasil, los problemas en torno a las *aldeias* y a los medios para su conservación, de hecho, no dejaron de hacerse presentes en la correspondencia entre Borja y Azevedo, al tiempo que se iban planteando otros asuntos que el contacto directo con las realidades misioneras y coloniales pusieron de manifiesto.

En realidad, la visita vino a sancionar el modelo que Nóbrega había establecido años antes, a pesar de las consecuencias que eso tenía para un apostolado itinerante que, hasta entonces, se había entendido consubstancial al instituto jesuita. Se dejaron de lado algunas de las críticas que el modo de reducir a los indios había suscitado dentro y fuera de la orden, así como los inconvenientes que el propio Azevedo había apreciado en el funcionamiento de las *aldeias*.<sup>62</sup> Es más, los límites que, en un primer momento, Borja había querido imponer al empleo de determinados recursos económicos y humanos, acabarían cediendo ante la realidad misionera local.<sup>63</sup> Ya la congregación celebrada en Bahía, en junio de 1568, reconocería expresamente la posibilidad de que los establecimientos jesuitas poseyesen ganado y esclavos cuando no tuviesen otro medio para sustentarse.<sup>64</sup> Y con parecida intención, los capítulos que Azevedo promulgó al final de su visita, si bien no dejaban de exhortar a la necesaria pobreza y a la conveniencia de sustentar las residencias de la Compañía con limosna, abrían la puerta a que los provinciales permitiesen que, allí donde fuese necesario, se pudiese «fazer roças, criar gado e ter pescador e escravos».<sup>65</sup>

Con todo, las disposiciones que el visitador dejó a los jesuitas del Brasil no incidirían tanto sobre estos asuntos como sobre otras cuestiones. La administración de los sacramentos

60. *Ibidem*, pp. 291-292.

61. «Instruction para el P.<sup>e</sup> Ignatio de Acebedo en la visitación de la Provincia del Brasil» (Roma, 24 de febrero de 1566; MHSI *Brasiliae*, IV, pp. 323-329).

62. En una de las primeras cartas enviadas a Borja desde el Brasil, Azevedo mencionaba las *aldeias* que ya había visitado y señalaba algunos aspectos que parecían cuestionar su ventaja, como la violencia que para muchos indígenas suponía el ser retenidos en estos *aldeamentos*, su escasa eficacia para el adoctrinamiento y la policía de los indios o los enfrentamientos que originaban con los colonos portugueses (Inácio de Azevedo, carta a Francisco de Borja, Porto de Todos-os-Santos, 19 de noviembre de 1566; MHSI *Borgia*, IV, pp. 342-343).

63. En una misiva de enero de 1567, aún se mostraba contrario a que se criase ganado, si no era para consumo de los propios religiosos, entendiendo que, de otro modo, dicha actividad asumía un carácter que no correspondía al instituto de la Compañía (Francisco de Borja, carta a Inácio de Azevedo, Roma, 30 de enero de 1567; *ibidem*, p. 399). Su postura parecía matizarse meses más tarde al pedir la opinión de Azevedo al respecto: «si es cosa sin la qual se puede passar, y cómo sale a la Compañía seruirse de esos medios [...] en la conversión y ajuda de las almas» (Francisco de Borja, carta a Inácio de Azevedo, Roma, 22 de septiembre de 1567; *ibidem*, p. 524).

64. «Res quaedam Patri Nostro Generali proponendae in Congregatione Provinciali Brasiliensi tractatae, anno Domini 1568» (MHSI *Brasiliae*, IV, p. 466, § 10).

65. «Visita da Província do Brasil pelo P. Inácio de Azevedo» (julio de 1568; *ibidem*, p. 484).

—en particular, el bautismo— a los *gentios*, el trato con las mujeres indígenas, las ocupaciones con los portugueses o el desempeño (impropio) de la cura de almas, que debía corresponder al clero secular, eran algunas de ellas.<sup>66</sup> El visitador no dudaba tampoco en subrayar la necesidad de que los religiosos que se empleaban en la evangelización aprendiesen la «lingoa da terra», haciéndose con el manejo —no fuese más que de una forma rudimentaria— de una herramienta que les permitiese enseñar con mayor facilidad la doctrina y las oraciones a los indígenas.<sup>67</sup>

La cuestión seguiría presente en la política misionera de la provincia a lo largo de toda la centuria,<sup>68</sup> pero, en el contexto de aquellos años, no dejaba de poner también de relieve las dificultades que la misión brasileña venía padeciendo para dotarse de personal adecuado en número y condición. En una de las cartas que dirigió a Borja al comienzo de su periplo, Azevedo apuntaba la inexistencia de un noviciado en la provincia y la consiguiente dispersión de los jesuitas en formación, pero, sobre todo, ponía de manifiesto las dificultades para reclutar nuevos religiosos en el propio contexto colonial. Los portugueses —señalaba— mostraban tener otras ocupaciones y a sus hijos, por lo demás, raramente los ponían en los estudios de la Compañía. El recurso a los naturales, a pesar de algunas posturas que se habían mostrado más abiertas, parecía quedar terminantemente excluido, toda vez que, como afirmaba el visitador, se tenía «por averiguado» que ni ellos ni los mestizos eran «para ser admitidos a la Compañía». A juicio de Azevedo, la solución pasaba principalmente por el envío de aquellos sujetos que, en Portugal o en otras partes, acababan por no ser recibidos en la orden, debido a su corta edad o a la falta de recursos con que mantenerlos, pudiendo ser incluso de utilidad quienes, movidos al sacerdocio, mostraban tener menos talento para el estudio, pues «siendo buenos, como lo deuen de ser también los demás, con saber la lengua de la tierra y con poco latín, siruen de sacerdotes para entre los indios».<sup>69</sup>

En cierta medida, la expedición de 1570, que el propio Azevedo organizó tras su regreso a Europa, buscaría colmar esa carencia de religiosos. Por consejo de Borja, el jesuita había vuelto para que, en Roma y en Lisboa, se tuviese mejor conocimiento de las cosas de aquella remota provincia, pero lo había hecho con la práctica certeza de que «no se ha de despedir de su Brasil, sino que es bien probable que aya de tornar en breue con gente y prouisión necessaria».<sup>70</sup> En efecto, su presencia en Portugal y, a continuación, en la curia romana de la Compañía, se tradujo en que Borja lo nombrase provincial del Brasil y le encomendase la tarea de escoger y reunir un número suficiente de sujetos que lo acompañasen en su viaje de vuelta a los territorios de la América portuguesa, en un claro intento de nutrir de efectivos la provincia y de relanzar así una misión brasileña que no había acabado de dar los frutos esperados. Recién llegado a Portugal, Azevedo había cifrado en 200 o 300 los religiosos que se requerían, señalando que, de preferencia, debían ser apenas sujetos «conocidos y probados» en Europa, a los que se obligaría a realizar la probación y el noviciado en Brasil para mejor ejercitarlos en las dificultades de aquellos contextos.<sup>71</sup> Aunque las pretensiones iniciales del jesuita estarían lejos de cumplirse en su totalidad, su proyecto no dejaría de encontrar acogida en

66. *Ibidem*, pp. 482-489.

67. *Ibidem*, p. 487.

68. CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers d'une vigne stérile*, pp. 141-169.

69. Inácio de Azevedo, carta a Francisco de Borja (Porto de Todos-os-Santos, 19 de noviembre de 1566; MHSI *Borgia*, IV, p. 342).

70. Estando aún Azevedo en Brasil, el general de la Compañía le hacía saber así su intención de que, después de regresar a Europa, volviese de nuevo a la provincia brasileña, como superior de la misma (Francisco de Borja, carta a Inácio de Azevedo, Roma, 22 de septiembre de 1567; MHSI *Borgia*, IV, pp. 524-525).

71. Inácio de Azevedo, carta a Francisco de Borja (Almeirim, 22 de marzo de 1569; MHSI *Borgia*, V, pp. 28-30).

el propio Borja, que lo haría suyo y le daría decidido sostén, apremiando a los provinciales de toda España a que, en la medida de sus posibilidades, contribuyesen con efectivos –hasta cuatro novicios y un coadjutor temporal por provincia– a la expedición que Azevedo tenía encomendada.<sup>72</sup>

Durante su periplo de regreso, el jesuita apenas consiguió llevar consigo a nueve hermanos de Castilla y Valencia, pero en el tiempo que aún permaneció en Portugal, hasta la salida de su expedición, en junio de 1570, pudo finalmente reunir un total de 73 religiosos, que se fueron poco a poco juntando en la residencia de Val do Rosal, en la costa de Caparica. Allí esperaron hasta que el remitir de la peste en Lisboa les permitió embarcar en varias naves con destino al Brasil. La envergadura y la visibilidad que alcanzó la expedición, tan numerosa, no dejaría de crear enormes expectativas, tanto en Roma, como en Portugal o incluso en la colonia. No obstante, las perspectivas de relanzar la misión brasileña que habían estado en el origen de esta empresa se vieron en buena medida truncadas con el ataque pirata que la nave en la que viajaba el propio Inácio de Azevedo, junto a otros 39 religiosos, sufrió cerca de las costas de Canarias. La muerte del jesuita y de sus compañeros a manos de los hugonotes franceses que los atacaron, sin embargo, los convertiría rápidamente en mártires que la orden debía celebrar. La noticia de su pérdida a manos de herejes, de hecho, enseguida se extendió por todas las comunidades jesuitas, en las que, desde el primer instante, se otorgaría un reconocimiento implícito del carácter que cabía atribuir al sacrificio de Azevedo y los otros religiosos ignacianos.<sup>73</sup> El episodio otorgó un mártir –o 40– a la Compañía de Jesús, pero, en buena medida, dio al traste con un proyecto misional en el que Borja parecía haber puesto un particular empeño. Sin duda, el tiempo que, años antes, había pasado en lugares como São Fins lo había hecho especialmente receptivo a la empresa de evangelización que patrocinaba una corona y un reino como el portugués, con el que supo tejer a lo largo de su vida múltiples vínculos religiosos, pero también políticos y familiares.

72. Francisco de Borja, carta a los provinciales de España (Roma, 4 de julio de 1569; *ibidem*, pp. 115-116).

73. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, II, pp. 248-266.

