

“Imprudencia Maxima”: fray Manuel de Asunción y su crítica de la actuación de los Jesuitas en Etiopía*

LEONARDO COHEN

Open University of Israel
Ben Gurion University of the Negev (Israel)
Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP)
leocohen2000@gmail.com

Resumen: Una larga tradición historiográfica juzga el fracaso de la misión jesuita en Etiopía como producto de la rigidez, intolerancia y estrechez de miras propia de los misioneros de la Compañía de Jesús y su liderazgo. Este artículo procura hacer notar que esta visión estaba ya presente en círculos católicos antes de que circulase más ampliamente a través de la obra de autores de origen escocés como Michael Geddes y James Bruce durante fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII. Aparentemente, esta crítica tiene como trasfondo la rivalidad entre las diversas órdenes. El texto que presentamos en el presente artículo es una breve epístola dirigida a las autoridades de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* en 1637, en la que se les adjudica a los misioneros jesuitas haber actuado con un alto grado de imprudencia e intolerancia frente a las antiguas costumbres de la Iglesia local. El artículo analiza el contenido de dicho documento, ubicándolo dentro del contexto religioso e histórico en el que fue formulado.

Palabras clave: Jesuitas, Agustinos, Misión, Etiopía.

“Imprudencia Maxima”: frei Manuel de Asunción e a sua crítica à atuação dos Jesuítas na Etiópia

Resumo: Uma longa tradição historiográfica considera o fracasso da missão jesuíta na Etiópia como resultado da rigidez, intolerância e estreiteza de vistas dos missionários da Companhia de Jesus e da sua liderança. Este artigo tem procura notar que esta visão já estava presente nos círculos católicos antes mesmo da sua mais ampla circulação através do trabalho de autores escoceses como Michael Geddes e James Bruce no final do século XVII e no início do XVIII. Aparentemente, esta crítica tem como pano de fundo a rivalidade entre as várias ordens. O texto apresentado neste artigo é uma breve carta dirigida às autoridades da *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* em 1637, na qual se acusam os missionários jesuítas de terem agido com um alto grau de imprudência e de intolerância face às tradições da Igreja local. O artigo analisa o conteúdo desse documento, situando-o no contexto religioso e histórico em que foi formulado.

Palavras-chave: Jesuítas, Agostinhos, Missão, Etiópia.

“Imprudencia Maxima”: Friar Manuel de Asunción and his criticism of Jesuit behaviors in Ethiopia

Abstract: A long historiographical tradition considers the Jesuit mission's failure in Ethiopia as a result of the rigidity, intolerance, and narrow-mindedness of the missionaries of the Society of Jesus and its leadership. This article wishes to state that this opinion was already present in Catholic circles before it circulated to wider audiences through the work of Scottish-born authors Michael Geddes and James Bruce during the late seventeenth and early eighteenth century. Apparently, this criticism includes in its background the rivalry between the various religious orders. The text presented in this article is a short epistle directed to the authorities of the *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* in 1637, which accused the Jesuit missionaries of having acted with a great degree of recklessness and intolerance toward the local Church's ancient customs. The article analyzes the document's contents, placing them within the religious and historical context in which they were formulated.

Keywords: Jesuits, Augustinians, Missions, Ethiopia.

* Este artículo no hubiese sido posible sin el apoyo de la Fundación para la Ciencia y la Tecnología de Portugal (ref. SFRH/BPD/72580/2010), así como del Centro para el Estudio de la Conversión Religiosa y Encuentros Inter-Religiosos de la Universidad Ben Gurión del Néguev en Israel. Mis agradecimientos, también, a Esther Shabot, Miguel Rodrigues Lourenço, Pedro Correia y José António Rocha. Su cooperación y ayuda ha sido imprescindible con el fin de sacar a la luz el presente proyecto.

Una larga tradición historiográfica respalda la idea central de que la misión jesuita en Etiopía fracasó como producto de la intolerancia, imprudencia, arrogancia y autoritarismo de los misioneros, cuyo máximo emblema y representante fue el patriarca católico Afonso Mendes. Acorde con ello, durante los años en que Mendes se mantuvo al frente de la Iglesia Católica de Etiopía (1625-1632), una prominente política de mano dura fue ejercida desde la cúspide del poder eclesiástico, para imponer el ritual católico y deslegitimar, al punto de prohibir, las tradiciones ancestrales propias del cristianismo etiope. Es así como terminó por desvanecerse el sueño ignaciano de ver a la Iglesia de Etiopía reconciliarse con la Iglesia Católica¹.

Podría suponerse que esta tesis tiene sus fundamentos en la literatura de autores e historiadores de origen protestante, para los cuales la misión jesuita encarnaba toda la corrupción e intolerancia inherentes a la fe católica. El clérigo e historiador escocés, Michael Geddes (1650?-1713) publicó en la última década del siglo XVII su obra *The Church History of Habassia or Ethiopia Alta*, en donde denuncia categóricamente los métodos empleados por la Compañía de Jesús en Etiopía:

“Los misioneros [católicos] romanos –pero especialmente los jesuitas, que ni tienen el don de los milagros, ni el de la paciencia para esperar a los lentos cambios propios del antiguo método de conversión de las Naciones por la predicación de la fe– en todo lugar (a donde pueden llegar) despachan con Dragones, o actúan de alguna otra manera violenta o sanguinaria ... No hay tiranía en el mundo igual a la que los prelados romanos desempeñan continuamente (donde tienen el brazo secular a su disposición), y sin el indulgente uso común de humanidad, a todo tipo de pueblos, que no acepten su religión”².

Otro de los precursores de esta percepción es el viajero y explorador escocés James Bruce (1730-1794). Bruce fue probablemente el más importante extranjero

1 Ver Santiago Madrigal – La carta al Negus de Etiopía. *Miscelánea Comillas*. 53 (1995) 341-379. Nuno da Silva Gonçalves – Inácio de Loiola, D. João III e a Missão da Etiópia. *Bratéria*. 134 (1992) 497-510. Durante los siglos XVI y XVII la Compañía de Jesús dedicó considerables esfuerzos y recursos con el fin de convertir a los emperadores y altos dignatarios de Etiopía al catolicismo. En los últimos años se ha desarrollado una amplia labor historiográfica que ha arrojado nueva luz sobre distintos aspectos de la misión jesuita en Etiopía. Significativos para la comprensión de este periodo en la historia de Etiopía son los trabajos de Hervé Pennec – *Des jésuites au royaume du Prêtre Jean*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003; Hervé Pennec – La mission Jésuite en Éthiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien. *Rassegna di Studi Etiopici*. 36, 37, 38 (1992-1994) 77-115; 135-165; 139-181; Leonardo Cohen – *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009; Andreu Martínez d'Alòs-Moner – *Envoys of a Human God. The Jesuit Mission to Christian Ethiopia*. Leiden-Boston: Brill, 2015. Para una amplia bibliografía sobre el tema, consúltese Leonardo Cohen y Andreu Martínez d'Alòs-Moner – *The Jesuit Mission to Ethiopia (16th-17th Centuries): An Analytical Bibliography*. *Aethiopica*. 9 (2006) 190-212.

2 “The Roman Missionaries, but especially the Jesuits, having neither the gift of Miracles, nor of Patience to wait for the slow issues of the old method of converting Nations by preaching the Faith to them, and every where (where they can come at them) for dispatching them with Dragoons, or by some other violent or sanguinary way... There is no Tyranny in the world equal to that which the Roman Prelates (where they have their secular Arm at their command) do continually exercise, and that without the common relenting of humanity, upon all sorts of people, that will not turn to their religion.” Michael Geddes – *The Church History of Ethiopia*. Albany: The Ages Digital Library, 1997, p. 4-5.

en visitar Etiopía durante el siglo XVIII³. Sus obras constituyen una mirada única de este particular periodo de la historia de Etiopía, en el que la autoridad política y centralizadora del emperador estaba profundamente mermada. A partir de la expulsión de los jesuitas en 1632, Etiopía había cerrado sus puertas a posibles influencias europeas y, aún durante el siglo XVIII, serias sospechas prevalecían con respecto de las intenciones de los visitantes de aquel continente.

También en la obra de Bruce se puede apreciar un claro antagonismo hacia la Compañía de Jesús, y de manera particular hacia el patriarca católico, a quien principalmente acusa por haber ejercido sus funciones con tiranía y despotismo:

“en un solo día, colapsó todo el tejido de la fe católica y la jerarquía de Abisinia; primero, establecido con sensatez, como siempre lo he pensado, por Pedro Páez, con moderación, caridad, perseverancia, paciencia y paz; extendido y mantenido después por la sangre y la violencia más allá de lo que podría esperarse de los paganos, y por el ejercicio del poder civil en su propia defensa, en contra de la usurpación del sacerdocio y la tiranía eclesiástica; evidentemente no tenían otra intención, que aniquilar la Constitución de su príncipe nativo, para reducir Abisinia al gobierno portugués, como ya se había hecho con tantos estados independientes de la India”⁴.

Como se verá a continuación, se puede percibir con claridad el impacto de esta descripción de los hechos en posteriores análisis y prominentes estudios de carácter académico. Sin embargo, sin que exista necesariamente un nexo causal con tales descripciones, pueden apreciarse perspectivas semejantes en la prensa portuguesa de parte de destacadas personalidades intelectuales durante los años treinta del siglo pasado y en pleno auge de la invasión italiana de Etiopía. En un artículo publicado en el *Diário de Notícias* del 29 de septiembre de 1935, el Dr. Ricardo de Almeida Jorge resalta la “obstinación intransigente” de los jesuitas por sujetar la Iglesia Abisinia al poder papal. “Esta conversión quisieron llevarla a cabo hasta la sustitución de las practicas litúrgicas usadas por los sacerdotes etiopes. El pueblo se escandalizó y se rebeló; el *Negus* tuvo que anular la orden y abdicar; los jesuitas, en fin, perseguidos, son expulsados, tomados cautivos unos, sacrificados otros”⁵. Así también, la escritora

3 Richard Pankhurst – Bruce, James. En *Encyclopaedia Aethiopica*. Ed. Siegbert Uhlig. Vol. 1. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003, p. 631-633.

4 “In one day, fell the whole fabric of the Roman Catholic faith, and hierarchy, in Abyssinia; first, regularly established, as I must always think, by Peter Paez, in moderation, charity, perseverance, long-suffering and peace; extended and maintained afterwards by blood and violence beyond what could be expected from heathens, and by exertion of the civil power in its own defense, against the encroachment of priesthood and ecclesiastical tyranny; which plainly have no other view, than, by annihilating the constitution under its native prince, to reduce Abyssinia to a Portuguese government, as had already done with so many independent states of India.” James Bruce – *Travels to discover the source of the Nile: in the years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772, and 1773*, vol. 3. Edinburgh: Printed by J. Ballantyne, for A. Constable and Co., 1804-1805, p. 403.

5 “Esta conversão quiseram levá-la até à substituição das práticas litúrgicas usadas pelos sacerdotes etiopes. O povo escandalisa-se e revolta-se; o *Negus* tem que anular a orden e abdicar; os Jesuitas emfim, perseguidos, são expulsos, cativos uns, chacinados outros.” Citado en Paulo Durão – A intolerância dos Jesuítas na Etiópia. *Bróteria*. 21 (1935) 228.

portuguesa María Archer⁶ explica en un artículo publicado en *Fradique* el 10 de octubre de 1935: “los jesuitas, por cierto con excelentes intenciones, pretendían reformar el régimen político del país, las creencias de los pueblos, los usos de los lares. Mas el clero copto se rebeló, influyó en el emperador y éste decidió considerarse bastante civilizado. En desbandada... metieron en las naves de retorno a los soldados, a los artífices, a los misioneros, tornados importunos”⁷.

La tendencia que muestra la obra de Bruce, de exonerar a Pedro Páez –quien antes de la llegada del patriarca católico consiguió la conversión al catolicismo del emperador Susənyos– y por otro lado condenar a Mendes, es una constante en la literatura académica a lo largo del siglo XX. En uno de los primeros volúmenes de la revista *Church History*, Dale H. Moore publicó una reseña de la historia del cristianismo etíope. Ahí señala: “Si Mendes se hubiese contentado con promover el éxito alcanzado con mayor cuidado, todo podría haber ido bien para la causa romana. Sin embargo, persuadió al rey de aprobar un conjunto de leyes en extremo intolerantes contra los que no se ajustaran a la nueva religión, lo que les convirtió en enemigos del imperio”⁸. Esta tendencia persiste también en posteriores estudios académicos de nivel incuestionable. Así, el distinguido etiopianista Donald Crummey establece que, “ahí donde Páez ha sido modesto, Mendes ha sido arrogante. Cuando Páez ha sido flexible, Mendes ha sido intransigente. La ortodoxa fe y las costumbres heredadas de Etiopía, intentó [Mendes] sustituirlas por el total de las prácticas del catolicismo post-tridentino – misa en latín, re-ordenación del clero, celibato clerical, calendario gregoriano, comer carne de cerdo, y prohibición de la circuncisión”⁹. De manera similar se expresa Edward Ullendorff, profesor de lenguas y literatura semíticas en la Universidad de Manchester, y uno de los más destacados especialistas en Etiopía durante el siglo XX: “Debido a su intolerancia religiosa y estrechez de miras [los jesuitas] volvieron insignificante cualquier intento de avance real; implantaron en el pueblo una sospecha profunda respecto de los europeos, especialmente *et dona*

6 Maria Emília Archer Eyrolles Baltasar Moreira.

7 “Os Jesuítas, de-certo com excelentes intenções, pretendiam reformar o regime político do país, as crenças dos povos, os usos dos lares. Mas o clero copta revoltou-se, influiu no imperador êste decidiu considerar-se bastante civilizado. De cambulhada... meteram nas naus de retorno aos soldados, aos artífices, aos misionários, tornados importunos.” Citado en Paulo Durão – A intolerância..., 229.

8 “If Mendez had been content to develop this success more carefully, all might have been well for the Roman cause. But he persuaded the king to pass a set of the most intolerant laws against those who would not conform to the new religion, making them the enemies of the empire.” Dale H. Moore – Christianity in Ethiopia. *Church History*. 5:3 (1936) 281.

9 “Where Paes has been modest, Mendes was arrogant. Where Paes has been flexible, Mendes was adamant. For Ethiopia’s inherited Orthodox faith and customs, he attempted the wholesale substitution of Post-Tridentine Roman Catholicism –the Latin Mass, re-ordination of the clergy, clerical celibacy, Gregorian calendar, eating of Pork, and prohibition of circumcision. See Donald Crummey – *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia: from the Thirteenth to the Twentieth Century*. Urbana: University of Illinois Press, 2000, p. 69.

et ferentes, y los alejaron, generando de nuevo un aislamiento que duró siglos”¹⁰. Años más tarde, el autor jesuita Philip Caraman se muestra hasta cierto punto de acuerdo con la posición de Ullendorff, pero precisa que no se le debe de atribuir a los jesuitas como grupo la responsabilidad que recae, ante todo, sobre las decisiones y el actuar del patriarca Mendes¹¹.

A pesar de lo dicho anteriormente, resulta notable que el primer indicio de condena con respecto al proceder de los jesuitas en Etiopía, y en especial hacia la política eclesiástica del propio patriarca, proviene de fuentes católicas, escritas con una diferencia de apenas unos ocho años después de la expulsión de la Compañía de Jesús del país africano. Poca atención se ha colocado en la crítica que a los misioneros jesuitas hicieron sus contemporáneos, misioneros pertenecientes a las órdenes mendicantes en las tierras de Oriente, y que comenzó a desenvolverse como producto de la contracción que empezó a experimentar el imperio Luso-Asiático a partir de 1640. A partir de esta fecha y hasta 1660 el gobierno de Lisboa se vio obligado a tomar la decisión de abandonar Asia, a fin de salvar las posesiones fundamentales del imperio; el Brasil y sus partes complementarias africanas. Como puntualmente lo ha señalado Oliveira Marques, los portugueses comprendieron que no tenían fuerzas para resistir en todo el mundo. Eligieron la parte más prometedora, aquella donde la colonización blanca se había difundido con carácter definitivo y permanente, y donde los beneficios comerciales podían rivalizar con los ingresos en declinación en Oriente¹². Tampoco la Restauración de 1640 respondió a los intereses del ultramar luso, y menos a los de Portugal, sino a los de los grupos privilegiados que la orquestaron y dirigieron¹³.

10 “By religious intolerance and narrow-mindedness they [the Jesuits] rendered nugatory all attempts at real advance; they implanted in the people a deep-seated suspicion of Europeans, especially *et dona ferentes*, and threw them back into an isolation which lasted for centuries.” Ver, Edward Ullendorff, *The Ethiopians*, London: Oxford University Press, 1961, 7. Una muy similar descripción de Mendes y su manera de intolerante de proceder puede hallarse en Wallis Budge – *A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia*. Vol. 2. London: Methuen & Co. Ltd. 1928, p. 390. Kevin O’Mahoney es aún más enfático al agregar que la ineptitud del patriarca generó graves consecuencias y condujo al olvido los destacados logros de sus predecesores. Ver, O’Mahoney – Abune Tobia and his Apostolic Predecessors. In Commemoration of the Bicentenary of an Ethiopian Bishop’s Consecration. *Quaderni di Studi Etiopici*. 8-9 (1987-1989) 106.

11 Philip Caraman – *The Lost Empire*. South Bend, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985, p. 158. En su reciente obra, Andreu Martínez d’Alòs-Moner presenta una detallada lista de autores y citas que muestran cuán difundida se encuentra esta percepción historiográfica. Martínez, sin embargo, tiende a percibir de forma más aceptable la compleja visión que propone Merid Wolde Aregay, y que concibe que Mendes ha sido injustamente responsabilizado del proceso de latinización de los ritos y creencias que comenzó Páez unos años atrás con el apoyo del devoto aristócrata católico Saʿalā Krastos. A favor de Mendes, Merid agrega que se trataba de un hombre sumamente culto y razonable. Ver Martínez d’Alòs-Moner – *Envoys of a...* p.120; también Merid Wolde Aregay – *The Legacy of the Jesuit Missionary Activities in Ethiopia from 1555 to 1632*. En *The Missionary Factor in Ethiopia*. Ed. Getatchew Haile et al. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998, p. 50, 53.

12 A. H. de Oliveira Marques – *Historia de Portugal, I. Desde los tiempos más antiguos hasta el gobierno de Pinheiro de Azevedo*. Tr. Marcos Schinca. México: Fondo de Cultura Económica. 1983, p. 334-335.

13 Rafael Valladares – *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680). Declive imperial y adaptación*. Leuven: Leuven University Pres. 2001, p. 90-91.

En este breve artículo presentaremos un corto pero sugerente texto, una epístola enviada por el padre Manuel de Asunción, de la orden de los eremitas de San Agustín, a la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, y que de manera contundente y sin medias tintas, deposita en la conducta de los jesuitas el motivo esencial del fracaso por convertir al reino de Etiopía al catolicismo¹⁴. Está contenida en este texto la semilla que germinará en textos posteriores, y que generará serios cuestionamientos acerca de cómo y de qué manera los jesuitas debían de haber orientado su política religiosa para preservar el proyecto en el que tantos recursos vertieron. En este texto aparece, probablemente por primera vez, la idea esencial de una política “imprudente,” o podemos decir tal vez, intolerante, de los jesuitas, como objeto de denuncia por parte de autoridades eclesiásticas adversas al padre Mendes, y de alguna manera a la Compañía de Jesús.

La epístola de fray Manuel de Asunción en su contexto religioso

El texto que aquí analizamos fue redactado en Goa en el año de 1640 y proviene de la pluma de fray Manuel de Asunción, miembro de la orden de los eremitas de San Agustín¹⁵. Esta orden religiosa nació de la unión de varios grupos de eremitas. Fue fundada como tal en el capítulo de Marzo de 1244 bajo los auspicios del Papa Inocencio IV y el cardenal Annibaldi¹⁶. Desde sus inicios la orden tomó el rumbo del resto de las órdenes mendicantes, es decir, se abocó esencialmente al apostolado activo y quedó, a su vez, exenta de jurisdicción episcopal. Al igual que el resto de las órdenes mendicantes, los agustinos fueron llamados frailes y no eremitas. A pesar de ello, los aspectos contemplativos y solitarios de su tradición nunca desaparecieron,

14 La controversia entre las órdenes mendicantes y los jesuitas en torno al “caso etíope” tenía precedentes en la polémica que desataran a principios del siglo XVII las obras del dominico Fray Luis de Urreta – *Historia eclesiástica, política natural y moral de los grandes y remotos reynos de Etiopía, Monarchía del emperador llamado Preste Juan de las Indias*. Valencia: en casa de Pedro Patricio Mey, 1610; Fray Luis de Urreta – *Historia de la sagrada orden de predicadores, En los remotos reino de la Et.[iopia]*. Valencia: en casa de Juan Chrysostomo Garriz, 1611. Se trata de dos obras con extensos datos de carácter ficticio, pero que sin embargo recibieron el respaldo de importantes personalidades como la del arzobispo de Valencia, Juan de Ribera. Las obras de fray Luis de Urreta deben haber llegado a Roma y Etiopía alrededor de 1615, empujando a los jesuitas a discutir y elaborar nuevas narrativas con respecto a la realidad social, religiosa, histórica y política de Etiopía. El principal resultado de esta controversia fue la novedosa obra del jesuita Pedro Páez, *História da Ethiópia*. A diferencia del caso de Urreta, la polémica entre Fray Manuel de Asunción y la Compañía de Jesús en 1640 tiene como trasfondo el fracaso del catolicismo y la repartición de responsabilidades que tal suceso generó en el seno de las diferentes órdenes.

15 Relatio p. fr. Emmanuelis ab Ascensione ordinis Eremitarum S. Augustini ad S. Congr. de Prop. Fide de causis expulsionis Iesuitarum ex Aethiopia. [Goae, . . . 1640] Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a Saeculo XVI ad XIX*. Vol. 13. Roma: C. de Luigi, 1903-1917, p. 186-188.

16 A. C. Shannon – Augustinians. En *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 1. New York: McGraw Hill, 1967, p. 1072; Philip E McWilliams – Augustinian Friars/Hermits. En *Encyclopedia of Monasticism*. Ed. William M. Johnston. Vol. 1. Chicago – London: Fitzroy Deaborn Publishers, 2000, p. 104.

sino que, más bien, cimentados en el propio ideal agustiniano, incorporaron elementos activos y contemplativos de la vida monástica¹⁷.

A pesar de su vocación apostólica, los eremitas agustinos se incorporaron relativamente tarde al proceso de evangelización en Oriente. La presencia en Portugal de esta orden religiosa fue creciendo a lo largo de la Edad Media y primera mitad del siglo XVI, cuando atravesó por un proceso significativo de reforma¹⁸. Sin embargo, su actividad misionera en Oriente se inició sólo algunos años después de haber tenido lugar el Concilio de Trento, y a partir de 1572, como consecuencia de la deliberación del capítulo reunido en el monasterio de Penafirme en 1571¹⁹.

Los primeros misioneros de la orden de los Eremitas de San Agustín en Oriente se instalaron en Ormuz y en una capilla dedicada a Santo Tomás en Goa, cuya ubicación geográfica y marginalidad dificultaban el cumplimiento del trabajo apostólico. Fray Pedro de Santa María resaltaba en una carta dirigida al provincial la necesidad que había de enviar muchos religiosos para extender la cristiandad en el estrecho de Persia así como el espíritu de sacrificio que era necesario tener²⁰. Entre los años 1572 y 1606, y con el impulso de Fray Agustín de Jesús y Fray Alejo de Meneses, se expandieron los conventos agustinianos en el Índico Occidental, a Mombaça, la costa Swahili de África Oriental, en regiones de Persia, Goa, Cochín, Tanà, Chaul, la costa de Malabar y Ceilán. En la parte oriental del Índico, avanzaron a São Tome de Meliapor, Ugulim (Uugli, Bengala), Malaca y Macao²¹.

En la edición de esta epístola, el jesuita italiano, Camillo Beccari, añade en una nota explicativa no tener certeza de quién es exactamente el personaje que está

17 A. C. Shannon – Augustinians..., p. 1072; Philip E. McWilliams – Augustinian Friars/Hermits, p. 104.

18 La reforma de la Orden en Portugal comenzó en 1535 durante el reinado de João III. Fueron los españoles Francisco de Villafranca y Fray Luis de Montoya, los que condujeron el proceso de reforma. Ellos impulsieron el reordenamiento monástico en el convento de Nossa Senhora da Graça en Lisboa, colocando a su vez un énfasis particular en una espiritualidad rigorista y austera, de tintes casi místicos. Ver, David Gutiérrez – La reforma de la provincia agustiniana de Portugal en los años 1535-1540. *Archivo Agustiniano*. 65 (1981), 3-40; David Gutiérrez – La provincia agustiniana de Portugal en los años 1546-1566. *Archivo Agustiniano*. 66 (1982) 3-40; David Gutiérrez – Documentación inédita de la provincia agustiniana de Portugal en los años 1567-1586. *Archivo Agustiniano*. 67 (1983) 3-52; Teófilo Aparicio López – La Orden de San Agustín en la India (1572-1622). *Studia*. 38 (1974) 608-610; Margareth de Almeida Gonçalves – A edificação da cristandade no Oriente português: questões em torno da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho no limiar do século XVII. *Revista de História (São Paulo)*. 170 (1014) 113. Los sesenta años que transcurren entre 1569 y 1630 son considerados como el momento de esplendor de los eremitas de San Agustín en Portugal. Carlos Alonso sostiene que es durante esta época que se recogieron los frutos “de una profunda y firme orientación, patente en personas imbuidas de excelente preparación a lo largo de 35 años. Carlos Alonso – *Os Agostinhos em Portugal*. Madrid: Ediciones Religión y Cultura, 2003, p. 75. Esta transformación es evidente en el aumento de las casas de 10 en 1570 a 19. Lo mismo en lo relativo a la acción misionera, sobre todo en el Golfo de Guinea y Oriente. La última fase en la historia de los eremitas de San Agustín, fijada por Carlos Alonso entre 1630 y 1834, se caracteriza por la decadencia en el crecimiento de las casas, por el debilitamiento misionero en Oriente y por la crisis en el voto de pobreza. Véase también, Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*. Vol. 2. Porto; Lisboa: Livraria Civilização – Editora, 1968, p. 141-143.

19 José Marques – Eremitas de Santo Agostinho nas Missões do Oriente. *Revista da Faculdade de Letras. História*. 14 (1999) 250. La transcripción del documento general de Penafirme puede encontrarse en los anexos del mismo artículo, 263-264.

20 José Marques – Eremitas de Santo..., 256.

21 Margareth de Almeida Gonçalves – A edificação..., 124; Teófilo Aparicio López – La Orden..., *Studia*. 38 (1974) 607-669.

atrás de este documento²². Podemos decir, sin embargo, que con toda probabilidad se trata del prior del convento agustino de Colombo, electo el 25 de noviembre de 1630. No contamos con significativos datos de la biografía de Manuel de Asunción. Sabemos que rechazó el obispado de Angola, y que falleció el 13 de diciembre de 1656²³. Las relaciones entre agustinos y jesuitas en Goa estaban lejos de ser cordiales²⁴, y la carta de de Asunción denota un claro antagonismo hacia el proceder de los jesuitas en Etiopía, que se hace patente en dos distintos frentes. Primeramente, el fraile agustino reprocha a los jesuitas haber abandonado el espíritu apostólico y la pobreza voluntaria que tan atractiva es como foco de santidad en los territorios que se busca evangelizar.

“Debido a que los pueblos de estas partes, aunque infectados con un gran número de errores (como se puede ver a partir de ese mismo libro), toman un gran orgullo en su más antiguo y, según ellos, nombre redimido de ‘cristianos,’ veneran, sobre todo, la pobreza de los Apóstoles. Nada captura de tal manera la admiración de todas las razas de la humanidad, y en especial de la población musulmana como la pobreza voluntaria y el desprecio por la riqueza terrenal: de hecho, que consideren a ésta como una virtud, no de seres humanos que viven en la carne, sino divina”²⁵.

A partir de lo anterior, de Asunción deduce que el éxito de la evangelización dependerá del grado con el que los ministerios expresen las virtudes de la continencia y pobreza voluntarias. Sin embargo, a juicio del fraile agustino, los jesuitas en Etiopía desempeñaron defectuosamente el papel que les correspondía en calidad de apóstoles del evangelio, optando más bien por la ambición de poseer bienes terrenales y propiedades:

22 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 13, p. 186.

23 Se tiene noticia de los siguientes escritos de la pluma de fray Manuel de Asunción: *Recopilação breve das guerras da ilha de Ceilão, e da rebelião dos levantados, norte do General Constantino de Sa Noronha, e perda de todo o arraial, com outras cousas, que sucederão*. Manuscrito de 18 cap. Na Livraria da Graça) Ver Carlos A. Moreira Azevedo (ed.) – *Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834)*. Edição da Coleção de Memórias de Fr. Domingos Vieira, OESA. Lisboa: Universidade Católica – Centro de Estudos de História Religiosa, p. 434. El primer prelado en gobernar la comunidad agustiniana de Colombo fue el Padre Leonardo de Gracia. Después, se conocen los nombres de Bartolomé de Sampayo, compañero de fundación del padre Gracia. Posteriormente, el padre Agustín de Gracia, superior por el año de 1618, y después Manuel de Asunción, Agustín de Jesús y Manuel de las Nieves, el cual comenzó su mandato el 16 de noviembre de 1654, sin que se sepa cuándo lo terminó ni quién pudo sustituirle hasta la toma de la ciudad por los holandeses. Teófilo Aparicio López – *La orden...*, *Studia*. 38 (1974) 664.

24 Teófilo Aparicio López – *La Orden...*, vol. 38 (1974) 684. Liam Matthew Brockey ha señalado también la agudeza de los enfrentamientos entre jesuitas y agustinos en Goa en lo referente a la posesión de bienes inmuebles así como en lo que respecta a asuntos políticos vinculados con esta materia. Ver, Liam Matthew Brockey – *The Visitor. Andre Palmeiro and the Jesuits in Asia*. Cambridge, Massachusetts – London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, p. 166-171.

25 “Quia vero illarum partium gentes etsi quamplueimus essent (ut ex eodem libro videre est) erroribus infectae, de perantiquo tamen, inter ipsas salvato. Christianorum nomine, maxime gloriabantur, quam plueimunque. Apostolorum paupertatem venerabantur : nihil enim omnes gentium nationes, et molto magis quoscunque Maurorum populos, plus in admirationem rapit, quam voluntaria paupertas, et quod de terrenis minime curentur lucris ; hoc enim (ut vere hic est) non hominum in carne viventium virtutem, sed divinum quid, esse existimant.” Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 13, p. 186.

“Los padres jesuitas, por lo tanto, ya que adoptaron el título de Apóstoles, tenían reputación de ser sus verdaderos imitadores y sucesores entre los pueblos de esas regiones. Poco a poco, sin embargo, supuestamente en aras de apoyar a los ministros que predicaban el evangelio, comenzaron a dedicarse al comercio. Al principio, debido a que habían comenzado moderadamente y procedido sobre la base de la razón antes mencionada, no fueron considerados de manera diferente, ya que podría haber sido uno de esos pueblos. Con el paso del tiempo, sin embargo, tanto sus intereses comerciales antes mencionados y las muy extensas propiedades de tierra que adquirieron gradualmente, les enriqueció e hizo tan poderosos, que dichos pueblos rechazaron este punto de vista de los padres jesuitas y pensaron que vinieron, no guiados por la inspiración de predicar la fe, sino, más bien, ocultos bajo el manto de su promulgación, para apoderarse de sus riquezas y todo su imperio. Persistiendo en esta creencia, por lo tanto, estos pueblos se acercaron al emperador, y pusieron delante de él las muchas razones de su creencia; y por lo tanto la siguiente sentencia agradó al emperador, que si esos hombres continuaran residiendo dentro de su reino, entonces consideraría a ellos decididos a someter todo su reino, y temería mucho que él y su pueblo serían expulsados del reino por ellos”²⁶.

Se desprende de este texto una valoración de las culturas locales de Oriente (que con certeza incluye a Etiopía) como tradiciones que abrazan con veneración las virtudes de la humildad, la continencia y la pobreza. De alguna manera de Asunción adelantaba el argumento que James Bruce defendería de manera más incisiva aún, en el sentido de que los misioneros jesuitas –fanáticos y furibundos discípulos de Ignacio de Loyola– preparaban el sometimiento del reino al rey de España y Portugal, y que detrás de su labor apostólica, y de su rigidez eclesiástica, se ocultaban los profundos deseos de apoderarse del imperio de Etiopía²⁷.

Es un hecho que en los años posteriores a la expulsión de los jesuitas de Etiopía, el emperador Fasilädäs (r. 1632-1667) mantuvo sus sospechas con respecto al quehacer y los planes y objetivos de los portugueses en la India. Una posible consecuencia de la aversión y temor que se desataron respecto a los portugueses es el

26 “Patres igitur Jesuitae, Apostolorum titulo assumpto, ut veri ipsorum imitatores et successores ab illarum partium gentibus reputatis sint. Paulatim tamen sustentatorum evangelicae praedicationis ministrorum assumpta causa, negotiantis mercibus incumbi coeperunt. Sed quanvis primis illis temporibus, quia moderate coeperant et illa proposita causa procedebant, non essent apud nationes illas haud par quam liceret reputati, decursu tamen temporis ita ex praefatis negotiationibus et ex quamplurimis lento gradu terrarum possessionibus acquisitis argumentati sunt, ita potentis effecti, ut praefatae nationes eam de Jesuitis PP. conciperent opinionem, ut existimarent, ipsos non predicandae fidei spiritu ducti, sed promulgandae fidei pallio contacti, eorum opes totumque imperium occupatum venirent. In ac igitur sententia nationes illae persistentes, imperatorem adeunt, rationes multas eorum sentential concernentes ei exponunt, adeoque placuit imperatori iudicium, ut si homines illi in eo regno ulterius persisterent, universum dominaturos, regnumque existimaret seque cum suis e regno expellendum fore per ipsos maximopore vereretur.” Camillo Beccari – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 13, p. 187.

27 James Bruce – *Travels to discover...*, vol. 3, p. 406. A juicio de Metodjo Carobbio da Nembro, la apreciación de varios sectores de la opinión etiópica fue que los misioneros fueran los precursores de la potencia portuguesa. Ver Metodjo Carobbio da Nembro – *Martirio ed espulsione in Etiopia*. En *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*. Vol. 1/1 1622-1700. Ed. J. Metzler. Roma –Freiburg –Wien: Herder, 1973, p. 626.

hecho de que en los años subsiguientes el emperador etíope enviaría varias embajadas a países musulmanes: una a Yemen, otra a Estambul y una más a Surat y Delhi. Fasilädäs procuraba concertar alianzas con entidades políticas que nunca fueron aliados naturales de Etiopía y que durante todo este período desplegaron una clara hostilidad hacia las ambiciones del imperio marítimo portugués²⁸.

Resulta notable también la acusación dirigida hacia los jesuitas, de haber abandonado la vocación de pobreza en aras de intereses comerciales y de la adquisición de considerables propiedades de tierra. En cierta manera, los jesuitas en Etiopía se hicieron acreedores de grandes parcelas de tierra, que contribuyeron a reforzar su poder en la arena política. Ésta era una práctica tradicional en el Estado etíope, a través de la cual los emperadores fortalecían los lazos de cooperación con los monasterios locales²⁹. Como los gobernantes de Etiopía nunca tuvieron demasiado oro o plata para remunerar a sus aliados –y en parte también debido al carácter agrícola de la sociedad– recompensaban comúnmente a aquellos que rendían algún servicio al imperio a través de la entrega de tierras cultivables. Es así como los jesuitas tendieron a incrustarse dentro de un modelo existente en lo referente a las relaciones entre Iglesia y Estado, y aceptar las ofertas del emperador Susānyos (r. 1607-1632), quien les hacía entrega de significativas porciones de tierra a cambio de sus servicios y apoyo, generándose así rivalidades y enfrentamientos con otros sectores de la nobleza local³⁰.

Sin embargo, en un segundo frente, fray Manuel de Asunción señala como otro de los factores que provocaron la expulsión de los padres jesuitas del reino, la gran imprudencia con la que procedieron al mostrar una actitud renuente a la incorporación de ritos y ceremonias de la Iglesia local en el proceso evangelizador.

“Más allá de la razón dada, otro factor que provocó esta expulsión de los jesuitas de ese reino y de la misión, fue una cierta gran imprudencia por parte de los propios padres, en su modo de comportarse con los recién convertidos a la fe, en la medida en que, o bien prohibieron totalmente la preservación de las costumbres antiguas que no entraban del todo en conflicto con la fe, u obligaron a la observación precisa de las prácticas propias de la iglesia romana. Porque hay muchas prácticas que, aunque no se les permita en lo más mínimo a los criados desde la infancia dentro de la iglesia romana, quienes deben de vivir de acuerdo con sus ritos, son sin embargo, para muchas naciones –como los armenios, los griegos, los brahmanes, y muchos otros– permisibles a fin de preservar las ceremonias de esas antiguas iglesias, cuando no tienen ningún conflicto con la fe, ya sea

28 Emeri Van Donzel – *Foreign Relations of Ethiopia 1642-1700. Documents Relating to the Journey of Khadja Murad*. Leiden: the Netherlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul, 1979; Matteo Salvatore – Muslim Partners, Catholic Foes: the Selective Isolation of Gondārine Ethiopia. *Northeast African Studies*. 12:1 (2012) 51-72.

29 Steven Kaplan – *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984, p. 55-56.

30 Leonardo Cohen – *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia 1555-1632*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, p. 34-36.

que quizá se trata de algo que conservan desde la antigua tradición de los apóstoles, y fue confirmado por la propia iglesia, o si sólo se opone superficialmente a la fe y se permite en un principio a favor de la fe, para que, poco a poco, una vez que la fe haya arraigado en los pueblos, puedan ser arrancadas. De hecho, los padres antes mencionados podrían haber descubierto numerosos ejemplos, y podrían haberse comportado de la misma manera con esos pueblos”³¹.

En el texto del padre agustino aparece de manera clara la acusación que se repetirá consistentemente a lo largo de varios siglos, en círculos eclesiásticos, seculares y académicos, de que la intransigencia jesuítica, encarnada principalmente en la personalidad del patriarca católico, llevó a la ruina el proyecto que de manera noble y paciente, misioneros como Páez habían impulsado. Sin duda, el argumento de Manuel de Asunción presenta claros interrogantes a la luz de las confrontaciones que en otras regiones ocurren en torno a la conservación de las estructuras rituales locales y de aquello que en siglos posteriores terminó por denominarse la teología de la inculturación³². ¿Por qué no pudieron preservarse las prácticas de las antiguas iglesias que no ofrecían conflicto alguno con la fe, si es que se conservan en la antigua tradición de los apóstoles? Más aún, incluso si se trata de prácticas que sólo se oponen “superficialmente” a la fe, ¿por qué no permitirles en un principio para que poco a poco, una vez que la fe haya arraigado, estas prácticas puedan ser arrancadas?

El dedo acusador apuntaba a la imprudencia de los jesuitas. La solicitud de de Asunción era actuar conforme al principio que literatura reciente ha reconocido –en lo que concierne a estrategia misionera– como “tolerancia”³³, o en función de aquel

31 “Fuit et in causa, praeter assignatam, at hujusmodi e regno illo et missione Jesuitarum PP. expulsionem commovendam, quaedam ipsorum PP. in modo cum noviterad fidem conversis se gerendi imprudentia maxima circa ea quae vel ex antiquis eorum consuetudinibus fidei minime repugnatibus ab ipsis conservari in posterum minime permittebantur, vel quae Romanae Ecclesiae sunt propria ad unquam observari compellabant : cum multa sint, quae etsi in Romana Ecclesia ab incunabulis enutritis et juxta ejusdem Romanae Ecclesiarum viventibus, minime permittuntur, ab ipsatamen Ecclesia multis gentium populis, ut Armenis, Graecis, Brachmanis, alisque quamplurimis et ad antiquarum illarum Ecclesiarum ceremonias quae cum fide nullamrepugnatia habent, quasque antique Apostolorum traditione fortassis retinent, conservandas, aut confirmantur, aut in fidei favorem, si ad illam accidentaliter tantum se habent, in principio permittuntur, ut paulatim, fide in ipsis populis radicata, evelantur; quod quidem poterantpraefati Patres et multis exemplis satis exploratum habere; eodemque cum illis nationibus modo se habere, neque enim esse.” Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 13, p. 188.

32 En los lineamientos del Sínodo de los Obispos, Asamblea especial para África, que tuvo lugar a principios de los años noventa del siglo XX, se establece que: “es inconcebible anunciar el Evangelio a todos los pueblos de la tierra sin la inculturación, que se entiende como el encuentro del Evangelio con todas las culturas del mundo, o mejor aún, el encuentro de la Buena Nueva con todos los pueblos de la tierra a través del instrumento de sus culturas.” A este respecto véase Charles Nyamiti – Teología de la inculturación: una perspectiva africana. *Scripta Theologica*. 94 (1992-93) 753-812.

33 A través de una interesante tipología en el accionar misionero en África, el estudioso del cristianismo en dicho continente, Steven Kaplan, ha distinguido a la tolerancia como aquella actitud de aceptación respecto de prácticas sociales y rituales que son incompatibles con la experiencia o fe cristianas. Esta aceptación se deriva de la necesidad funcional que implica, para el actuar de los misioneros, conciliar con la realidad, sin otorgarle nunca un rasgo positivo a esas prácticas. Se trata de una necesidad de mantener la legitimidad y estabilidad del proyecto misionero, o de considerar la abolición de dichas prácticas como inviable o

término que la temprana Edad Moderna ha denominado como *accomodatio*, y que básicamente implicaba el mantenimiento de la estructura y las jerarquías sociales, con el fin de poder ubicar y desarrollar el cristianismo en un contexto no europeo³⁴.

El argumento de fray Manuel de Asunción es sin duda razonable y convincente. Sin embargo, aun después de lo dicho, persiste una pregunta elemental ¿cuáles son las ceremonias de esas antiguas iglesias a las que se refiere el fraile agustino? No resulta evidente, a partir de la actuación de la Compañía de Jesús en Etiopía, qué aspectos del ceremonial no contradecían la fe y cuáles la contradecían “superficialmente.” En este respecto, de Asunción no pormenoriza ni ofrece detalles, no presenta ejemplos de casos concretos en los que los misioneros pudiesen haber actuado de una forma más prudente o sensata. Pero resulta de interés su referencia a pueblos como el armenio, respecto del cual los propios agustinos hicieron notables esfuerzos por acercar al catolicismo algunas décadas antes de la expulsión de los jesuitas de Etiopía.

Sin pretender aquí abordar en detalle el caso de la misión agustiniana en Armenia, es posible señalar que en él desempeñó un papel fundamental la estrecha eclesiología derivada de Trento, a fin de poder transformar en un éxito el proyecto de unión. Tal como lo constata John M. Flannery, los agustinos reconocieron elementos de valor en la tradición armenia, pero condicionaron la salvación a la obediencia al Papa de Roma³⁵. El contexto histórico fue muy diferente al que experimentaron los jesuitas en Etiopía, pero de manera similar, se consideraba al aislamiento geográfico como fuente de errores doctrinales y rituales, a los sacerdotes locales se les reprochaba laxitud y falta de disciplina y respecto de los ayunos se les adjudicaba, tanto a armenios como etíopes, rigurosidad extrema³⁶. Mas no sólo en Armenia. Los agustinos estuvieron en el foco de las relaciones con otros cristianos de Oriente considerados cismáticos por los católicos, como los cristianos de la Iglesia Malabar y los de San Juan. El agustino Alejo de Meneses, arzobispo latino de Goa, estuvo detrás del sínodo de Diamper que procuró anatematizar los errores del cristianismo cismático de Malabar, latinizar su ritual y reformar las costumbres³⁷. Los denominados cristianos de San Juan eran también conocidos como los mandeos de la baja

imposible, con la esperanza de que el correr del tiempo consiga ir decantando y depurando lo que es extraño al cristianismo. Steven Kaplan – The Africanization of Missionary Christianity: History and Typology. *Journal of Religion in Africa*. 16:3 (1986) 167-168.

34 Véase, Paolo Aranha – The Social and Physical Spaces of the Malabar Rites Controversy. En *Space and Conversion in Global Perspective*. Ed. Giuseppe Marcocci et al. Leiden-Boston: Brill, 2015, 219-220.

35 John M. Flannery – *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602-1747)*. Leiden: Brill, 2013, p. 112.

36 John M. Flannery – *The Mission...*, p. 130-131

37 António de Gouveia – *Synodo diocesano da Igreja e bispado de Angamaledos antigos Christãos de Sam Thome das serras do Malavar das partes da Índia Oriental*. Coimbra: na oficina de Diogo Gomez livreiro Impressor da Universidade, 1606; Teófilo Aparício López – La Orden..., *Studia*. 39 (1975) 207-221; João Teles e Cunha – Confluence and Divergence: The Thomas Christians and the Padroado c. 1500-1607. *Journal of Eastern Christian Studies*. 63:1-2 (2011) 45-71; Robert Eric Frykenberg, *Christianity in India. From beginnings to the Present*. 135-136; Fortunato de Almeida, *História da Igreja...* vol. 2, 2-21, 514.

Mesopotamia. Fueron, entre otros, los misioneros agustinos quienes hicieron serios intentos por someter a los mandeos a la autoridad papal y proveerlos de alguna ayuda material. Solo a partir de 1623, los agustinos comenzarían a caer gradualmente en la cuenta de que los mandeos no eran ni habían sido nunca cristianos³⁸. En todos estos casos, también los misioneros agustinos tuvieron que enfrentar la tensión entre sus aspiraciones de imponer un catolicismo ortodoxo y las tendencias del rito y las costumbres locales. Era ésta la misma dura tarea, diferenciar lo superficial de lo esencial, lo tolerable de lo inaceptable, en un intento por acomodar a los cristianismos que eran redescubiertos a las exigencias de un catolicismo reformado que emanaba de las directrices sentadas algunas décadas antes en el Concilio de Trento.

El testimonio del patriarca católico, Afonso Mendes

Afonso Mendes nos da una pista de la manera en que para él se determinaban los límites entre lo “esencial” y lo “contingente”, entre lo “vital” y lo “secundario”. En el intercambio epistolar con el emperador Fasilädäs después de la expulsión, el patriarca se muestra convencido de que la verdadera controversia no ocurrió en torno a la observancia del ritual, sino que concernía, más bien, a lo que el patriarca denominaba “los mandamientos de Dios.” Muchos ritos ancestrales –argumentaba el Patriarca Católico– fueron abandonados voluntariamente por los etíopes, y después se solicitó a la autoridad católica que dispensase y restituyese lo que tuviese poder para dispensar y restituir, a saber, decir las misas en la manera en que tradicionalmente se hacía antes de ser enmendadas por los jesuitas, permitir el ayuno de los miércoles y restituir el calendario de fiestas tradicional. Mas la causa de la contienda –insiste Mendes– fue no consentir la circuncisión, la observancia del sábado y la disolución de costumbres en lo que respecta a la vida conyugal a las prácticas polígamas de nobles y aristócratas. En este terreno, Mendes señalaba que no había capacidad de dispensar nada, “en tanto que los prelados de la Iglesia están por debajo de Dios y no sobre de Él, ni pueden mudar sus mandatos ni sacramentos”³⁹.

Paulo Durão señala oportunamente que en el ambiente en el que vivían durante el siglo XVII, los jesuitas necesitaban más de justificar sus actitudes condescendientes que defenderse de la acusación de intolerantes⁴⁰. Merid Wolde Aragay sugiere una perspectiva semejante cuando establece que Mendes temía parecer

38 Carlos Alonso – *Los Mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del siglo XVII*. Roma: Orientalia Christiana Analecta, 179, 1967; John M. Flannery – *The Mission of the Portuguese Augustinians...*, p. 149-184; John M. Flannery – *The Augustinians and the Mandeans in 17th Century Mesopotamia*. *Aram*. 22 (2010) 335-348; Teófilo Aparicio López – *La Orden...*, *Studia*. 38 (1974) 668-669.

39 “Porque os Prelados da Igreja estam de bayxo de Deos, & mam sobre elle, nem podem mudar seus mandados, & sacramentos.” Balthazar Tellez – *Historia Geral de Ethiopia a Alta*. Coimbra: na Officina de Manoel Dias, 1660, p. 569.

40 Paulo Durão – *A intolerância...*, 230.

laxo y débil a ojos de sus supervisores en Roma⁴¹. El intercambio epistolar entre el patriarca Afonso Mendes y la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* pone de manifiesto las tensiones que se originaban como consecuencia de las decisiones que el Patriarca Católico asumía día a día en el plano ceremonial. Mendes, por ejemplo, fue amonestado por la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* por haber permitido la presentación de una obra teatral al terminar la misa. Tal como lo relata el Padre Manuel de Almeida, en 1626 –un año después del arribo del Patriarca a Etiopía– hubo misa de Pontifical y predicó en ella el patriarca. Al fin de la misa se representó a un lado de la iglesia, el sacrificio de Abraham “con mucho aplauso de todos, y acabose la fiesta con una danza pastoril”⁴². La reprensión de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* no tardó en llegar. En epístola enviada el 2 de octubre de 1629 desde Roma, se le adjudica al patriarca la responsabilidad de haber permitido la representación, así como una danza de pastor en la iglesia, que es “un abuso contra el rito eclesiástico, el cual ordena la reverencia que se debe guardar en tiempo sagrado”⁴³.

En efecto, uno de los proyectos que Mendes impulsó durante su patriarcado fue la traducción de las misas católicas y su imposición en lugar de las misas etíopes tradicionales, tarea que se le adjudica también al agustino fray Alejo de Meneses en su labor por reconciliar a la Iglesia Malabar con la católica.⁴⁴ Junto con la ordenación de nuevos sacerdotes, todo ello constituía parte de la reforma que el patriarca católico buscaba conseguir. Sin embargo, argumentando que no era contrario a la fe, el emperador Susənyos solicitó a Mendes, en 1630, que permitiera la restauración de las misas tradicionales en los recintos católicos, sobre todo cuando la estabilidad política del reino comenzaba a ponerse en peligro. El patriarca se había opuesto terminantemente, pero entendiendo la precariedad política en la que se encontraba el emperador, aceptó el compromiso de restituir las misas etíopes bajo la condición de que éstas fuesen primero enmendadas⁴⁵ y devolver los ayunos a los días miércoles conforme a la práctica original⁴⁶. Sin embargo, a juicio del padre Manuel de Almeida, las cosas se escaparon pronto de las manos del patriarca, y se empezaron a oficiar las

41 Merid Wolde Aregay – The Legacy..., p. 54.

42 Arquivo Distrital de Braga, Ms. 779, *Cartas Annais das Missões da Etiopia*, fol. 362v.

43 “Ch’è un abuso contro il rito ecclesiastico, ch’ordina la riverenza che si deve portar alli sacri tempi.” Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 12, p. 408. Magalhães Basto recurre a este mismo ejemplo para señalar la complejidad de circunstancias en las que se veía obligado a actuar el patriarca católico. Ver, Artur de Magalhães Basto – Os Portugueses na Abissínia. En *História da Expansão Portuguesa no Mundo*. Ed António Baião et al. Vol. 2, Lisboa: Ática, 1937, p. 295.

44 Teófilo Aparicio López – La Orden..., *Studia*. 39 (1975) 303.

45 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 7, p. 62.

46 En una carta enviada por Susənyos al Patriarca en 1630, el emperador dice: “Entendemos tudo o que estava escrito nella [a carta do Patriarca] acerca das cousas que V. S. nos concedeu, a fin de pararem os alewantamentos e se aquietar o povo por não serem contra a fé, a saber jejuarem a 4ª feira e não ao sabbado e dizeram as missas de primeiro emendadas por V.S.” Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 7, p. 144. [“Entendemos todo lo que estaba escrito en ella [en la carta del Patriarca] acerca de las cosas que V.R. nos concedió, a fin de parar los levantamientos y aquietar al pueblo, por no ser contra la fe, a saber, ayunar los miércoles y no el sábado, y decir las misas de antes enmendadas por el patriarca.”]

misas originales⁴⁷. Víctima de la presión, el patriarca aceptó, también, que las fiestas se volviesen a observar conforme al calendario antiguo, salvo la Pascua, por considerar que concierne a las cosas de fe, como lo estableció el concilio niceno⁴⁸.

Sin embargo, en prácticas como la comunión bajo las dos especies, Mendes no estaba dispuesto a transigir, salvo que recibiese la debida autorización del Papa de Roma. Ésta era una práctica común en la Iglesia Etíope y durante el período que el catolicismo fue declarado religión oficial, se convirtió en rasgo distintivo de una praxis “cismática”. La posición de Mendes respecto de este asunto estaba en perfecta consonancia con los decretos de Trento y con las libertades que él mismo, como patriarca sujeto a la autoridad papal, podía atribuirse. Y es que en efecto, en Europa la comunión bajo las dos especies había sido practicada en la Iglesia por más de un milenio⁴⁹. Luego, cayó en desuso y hacia el siglo XVI se convirtió “en símbolo guerrero de la rebelión contra la iglesia sacerdotal de Roma, en cifra de la emancipación que los laicos debían conseguir por todos los medios, y de la libertad de los cristianos”⁵⁰. A la protesta de los reformadores, que querían la vuelta de las dos especies, Trento respondió, sin negar a ese ideal, que Cristo está entero bajo cada especie, que la comunión con el cáliz no es absolutamente necesaria para la obediencia a Cristo, y que la Iglesia había tenido motivos válidos en el pasado para cambiar el uso de la comunión⁵¹.

En la sesión XXI del 16 de julio, fue condenada la doctrina de que la comunión bajo las dos especies era necesaria para la salvación de todos los cristianos, de que bajo la especie del pan no se recibe todo e indiviso el cuerpo de Cristo y, finalmente, se condenó la sentencia de que la Iglesia Católica se ha equivocado al negar a los laicos la comunión del cáliz. Sin embargo, el Concilio no cerraba la puerta a una concesión por parte del Papa de la comunión con el cáliz que los alemanes y el propio emperador reclamaban⁵². De hecho, el Papa Pío IV lo permitió en las regiones de

47 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 7, p. 63.

48 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 7, p. 141. Augusto Reis Machado plantea la posibilidad de que estas concesiones hayan sido consideradas por los rivales de Mendes como señales de debilidad. Reis Machado – *A Companhia de Jesus e sua acção na Etiópia Antiga. Ocidente*. 63 (1962) 249.

49 En el siglo XV, el concilio de Constanza había prohibido rigurosamente la comunión bajo las dos especies, y definido que bajo cada una de ellas se recibe a Cristo indiviso. Dos décadas más tarde, el llamado concilio de Basilea, en los llamados “compactados” la había autorizado con ciertas reservas, a la rama más moderada de los husitas. Hubert Jedin – *El Concilio de Trento en su última etapa*. Tr. Jaime Arbona Marlyn. Barcelona: Editorial Herder, 1965, p. 57.

50 Hubert Jedin – *El Concilio...*, p. 57. Martin Lutero fue el primer reformador del siglo XVI en hablar a favor de la comunión bajo las dos especies. Zunglio, Calvino y Cranmer mostraron un total acuerdo hacia la posición de Lutero, con base en las palabras de Cristo en la última cena de dar de comer y dar de beber.

51 J. Aldazábal – *La Eucaristía*. En *La celebración en la Iglesia*. Ed. Dionisio Borobio et al. Vol. 2. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990, p. 432. A. G. Martimort – *La Iglesia en Oración. Introducción a la liturgia*. Tr. Joan Jopis, Barcelona: Editorial Herder, 1992, p. 94-95

52 *Decretum super petitione concessionis calicis*. “An rationes, quibus sancta catholica ecclesia adducta fuit, ut communicaret laicos atque etiam non celebrantes sacerdotes su buna panis specie, ita sint retinendae, et una ratione calicis usus quicum sit permitendus” et: An si honestis et christianae charitati consentaneis rationibus concedendus alucui vel nationi vel regno

la cristiandad donde así se deseaba⁵³. Sin embargo, los sucesores de dicho Papa fueron hostiles a la misma y la concesión fue revocada para Baviera en 1571. Bohemia fue la última nación que vio cómo se la retiraban en 1621⁵⁴. Con respecto de Etiopía, solamente en el 12 de septiembre de 1637, cuando la batalla estaba ya totalmente perdida para la causa católica, fue redactada la misiva en la cual el cardenal prefecto de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, instruía a Mendes, a nombre del Papa Urbano VIII, a actuar con tolerancia hacia la costumbre de la comunión bajo las dos especies, en oposición a la actitud que había que tomar con respecto de la práctica de la circuncisión y la prédica de la naturaleza única de Cristo⁵⁵.

Es notable la oposición de los jesuitas al rito de la circuncisión en la Iglesia etíope, así como otras prácticas consideradas “judaizantes.” Durante los últimos años de su reinado, el emperador Susənyos solicitó a Mendes que autorizase nuevamente la circuncisión. Al igual que la observancia del sábado y ciertas restricciones alimenticias, la circuncisión estaba fuertemente arraigada en el cristianismo etíope y los jesuitas veían en ello residuos de judaísmo⁵⁶. A través de este pedido, el emperador solicitaba al patriarca tablas de salvación que le permitiesen lidiar con las sacudidas que sufría su reino. Frente a este asunto, Mendes fue contundente, señalando que no la podía conceder por ser contraria a la fe. El emperador insistió en que solo se trataba de un pequeño pedazo de carne, recalcando en que sólo lo hacía “por hermosura”⁵⁷.

Conforme al testimonio del padre Manuel Barradas, contemporáneo de Mendes, bajo presión y agitación social, el emperador había resuelto proclamar en el reino que todos debían cumplir con la circuncisión. Finalmente, se abstuvo de ello

calicis usus videatur, sub aliquibus conditionibus concedendus sit, id quatenus illae sint”, in aliud tempus, oblata sibi occasione, examinandos atque diffiniendos reservaverit: nun eorum, pro quibus petitur, salutis optimum consultum volens, decrevit, integrum negotium ad sanctissimum dominum nostrum esse referendum, prout praesenti decreto referet; qui pro sua singulari prudentia id efficiat, quod utile rei publicae christianae et salutare petentibus usum calicis fore iudicaverit. Sesión 22, canon 11, Norman P. Tanner (ed.) – *Decrees of the Ecumenical Councils*. London: Sheed & Ward; Georgetown University press, 1991, p. 741 Véase también Marc Venard – El quinto concilio de Letrán (1512-1517) y el concilio de Trento (1545-1563). En *Historia de los concilios ecuménicos*. Ed. Giuseppe Alberigo. Tr. Alfonso Ortiz García. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993, p. 295; John M. Huels – Trent and the Chalice: Forerunner of Vatican II? *Worship*. 56:5 (1982) 398-399.

53 John M. Huels – Trent and the..., 398-399.

54 A. G. Martimort – *La iglesia...*, p. 95.

55 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 13, p. 128-129.

56 Leonardo Cohen – Los portugueses en Etiopía y la problemática de los ritos ‘judáicos.’ *Historia y Grafía*. 17 (2001) 209-240; Andreu Martínez d’Alòs-Moner – Paul and the Other: the Portuguese Debate on the Circumcision of the Ethiopians. En. *Ethiopia and the Missions. Historical and Anthropological Insights*. Ed. Verena Böll et al. Münster: Lir Verlag, 2005, p. 31-51.

57 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 6, p. 36. No fue ésta la primera vez que el asunto de la circuncisión generó tensión entre las dos iglesias. Desde 1555 el texto etíope conocido como la Confessio Fidei del emperador Gǎlawdewos responde desde una perspectiva apologética a las acusaciones vertidas por los primeros jesuitas en arribar al país. Ver Edward Ullendorff, – The Confessio Fidei of King Claudius of Ethiopia. *Journal of Semitic Studies*. 32:1 (1987) 159-176; Leonardo Cohen – The Portuguese Context of the Confessio Fidei of King Claudius. En *Ethiopian Studies at the End of the Second Millennium. Proceedings of the XIVth International Conference of Ethiopian Studies, 6-11 November 2000, Addis Ababa*. Ed. Baye Ymam et al. Vol. 1. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies – Addis Ababa University, 2002, p. 152-168.

por consejo de una mujer noble, Wälättä Gyiorgis, que lo persuadió de no mandar proclama alguna, sino que solamente, si algunos decidiesen circuncidar a sus hijos, disimulase y no ejerciera sobre ellos castigo alguno⁵⁸.

La observancia de la santidad del sábado en la tradición cristiana etíope implicaba un reto adicional. Ciertamente, la actitud que los misioneros tuvieron contra la observancia del sábado es comprensible dentro del contexto de la formación religiosa que la mayoría de los misioneros tuvieron en la Península Ibérica⁵⁹. Sin embargo, estaba también justificada a partir del propio catecismo para párrocos del concilio de Trento, que colocaba la observancia del sábado en un lugar inferior al de los otros nueve preceptos del decálogo. Se argumentaba, así, que todos los mandamientos son conforme a la naturaleza, cuya fuerza mueve a los hombres a observarlos. Mientras que el precepto para el culto del sábado “si se atiende al tiempo que se señaló para cumplirlo, no es fijo y constante, sino que se puede mudar, porque no pertenece a las costumbres, sino a las ceremonias; ni tampoco es natural, porque no nos enseña, ni nos dicta la naturaleza que tributemos culto externo a Dios más bien ese día que en otro cualquiera”⁶⁰. Y a continuación se agrega: “el tiempo pues en que se había de quitar el culto del sábado, era aquel mismo en que debían anticuarse los demás cultos y ceremonias hebraicas; es, a saber, con la muerte de Cristo”⁶¹. El sábado, considerado también como parte de la antigua ley, era algo con lo que Mendes tampoco estaba dispuesto a transigir. Así pues, Mendes consideraba que, en cuestiones de rito y ceremonial, hizo todas las concesiones que podía permitirse, llevando su flexibilidad al extremo que le permitía la propia doctrina católica.

Al parecer, Afonso Mendes se daba perfecta cuenta de la necesidad de adaptar el mensaje católico a las condiciones del cristianismo local. El problema central residía en cuán lejos ir a fin de adaptarse y en qué aspectos había que hacerlo⁶²; la pregunta era en dónde, en qué punto, la disciplina originada del espíritu tridentino les ataba de brazos. El padre Manuel de Almeida da cuenta del dilema que confrontan los misioneros que, en circunstancias políticas y sociales complejas, se ven obligados a definir lo que es contra la fe y lo que resulta aceptable como costumbre. Sin embargo, es notable la sospecha que se muestra con respecto a la elasticidad de esos límites y sus implicaciones. El mismo padre jesuita justifica la resistencia que el patriarca presentó

58 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 4, p. 37.

59 Véase Giuseppe Marcocci y José Pedro Paiva – *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013, p. 49-76.

60 J. Donovan (tr.) – *Catechism of the Council of Trent*. Dublin: James Duffy, 15. Wellington-Quay, 1867, p. 340-341.

61 J. Donovan (tr.) – *Catechism of...*, p. 341.

62 En China, el dominico Domingo Fernández Navarrete citaba a San Agustín, diciendo: “Viene aquí lo que en otra parte escribí de San Agustín, Epist. 18, cap. 5: Que lo que no se opone a la Fe, o buenos costumbres, no se debe variar, sino dexarlo en su ser; conviene con Santo Thomás, que dixo en otro lugar, que ay costumbres, que Nec prosunt, nec obsunt, a lo que toca a nuestra Religión, en lo cual no se debe meter el misionario...” J. S. Cummins – *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*. London: Variorum, 1986, p. 87.

en primera instancia, sosteniendo que los herejes intentarían poco a poco ir contaminando la fe católica. Al restituir las costumbres, señalaba, ellos meterían lo sustancial de los errores y herejías⁶³. Al restituir las costumbres que decían que no eran contra la fe, no intentaban derribar la rama sino el tronco completo⁶⁴.

Las directrices de Trento constituyen la brújula que en estas cuestiones orientaba a los jesuitas en Etiopía. En cierto sentido, puede decirse que Mendes estaba atrapado entre la disciplina y rigurosidad de Trento por un lado, y las exigencias de adaptación a una variante de cristianismo que rechazaba la centralización y el monopolio del ritual. El influjo de Trento había sido significativo en la forma en que Mendes asumía la necesidad de consolidar el sacerdocio local: que todo sacerdote sea asignado a una iglesia, que sea instruido con una breve instrucción, que aprendiese las ceremonias de la misa católica y que ningún extraño sea ordenado sin que se muestren las letras testimoniales del propio patriarca⁶⁵. El patriarca católico había optado por consolidar un catolicismo disciplinado, con observancias rituales homogéneas. Sin embargo, tras su fracaso se ve obligado a justificarse frente al emperador de Etiopía. Así, Mendes alega no haber venido a Etiopía por voluntad propia sino por órdenes del pontífice romano, del rey de Portugal, a quien el emperador Susányos pidió a través de muchas cartas, que le enviasen patriarca: “y toda Etiopía me aceptó por padre y pastor, y juró en mis manos siempre obedecer a la Iglesia Romana”⁶⁶. Es notable el tono apologético que adquiere la línea de Mendes. El patriarca piensa ya en su retorno y externa su preocupación de ser juzgado con dureza en India y Europa, donde podrán decir que muchos males debió haber hecho en Etiopía para que lo desterrasen. “Y aunque no vuelva a India, y haga mi sepultura en Færemona a los pies de la sepultura del patriarca Don André de Oviedo, lo mismo ha de decir toda la India, toda la Europa, y todo el mundo, sabiendo que fui echado fuera”⁶⁷. A la luz de ello, solicita al emperador que, con todos los grandes del imperio, resuma por escrito las causas por las que lo destierra, si es por haber predicado doctrina falsa, por haber culpas o pecados escandalosos en su vida, si por no cumplir perfectamente las obligaciones del oficio pastoral, por haber sido soberbio en las palabras y riguroso en los castigos, o por haber sido flojo o descuidado o cualquier otra cosa⁶⁸.

63 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 7, p. 141.

64 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 7, p. 140.

65 Arquivo Distrital de Braga, Ms. 779, *Cartas Annais das Missões da Etiopia*, fol. 361v.

66 Balthazar Tellez – *Historia Geral...*, p. 516.

67 “E aindaque nam torne á India, mas faça mina sepultura em Fremonà, aos pés da sepultura de o Patriarca Dom Andre de Oviedo, o mesmo ha de dizer toda a India, toda Europa, e todo o mundo, sabendo que fuy deytado fora.” Belthazar Tellez – *Historia Geral...*, p. 517.

68 Balthazar Tellez – *Historia Geral...*, p. 517.

En efecto, desde su propia perspectiva, el patriarca católico hizo todo lo que estaba en el marco de sus posibilidades para alcanzar soluciones a conflictivas situaciones que se presentaron durante su mandato. En la epístola dirigida al emperador Fasilädäs, Mendes detalla las concesiones y compromisos que fue capaz de negociar con Susányos con el fin de apaciguar las inconformidades respecto de ritos y prácticas que prevalecían en Etiopía antes de su llegada al país. Concedí –escribe Mendes– “todo lo que no fuese contra derecho divino, exceptuando el de dar comunión a los laicos in *utraque specie*; porque aun en cuanto darla, o no, no es contra derecho divino, con todo, esta concesión está reservada al Sumo Pontífice Romano sucesor de San Pedro y vicario de Cristo en la tierra...”⁶⁹.

¿El arrepentimiento de Mendes?

Autores como Kevin O’Mahoney y Festo Mkenda han coincidido en que Afonso Mendes cayó en la cuenta de sus errores o excesos, y que consiguió identificar –cuando ya era demasiado tarde para echar la rueda hacia atrás– que había atado el contenido de la fe a la jurisprudencia romana⁷⁰. Ambos remiten a una epístola del padre Mendes datada en febrero de 1637:

“Si, con su asistencia, Dios me devolviese a Etiopía, estoy decidido a no alterar de alguna manera cualquier ritual del pueblo que no vaya en contra de la fe católica y las buenas costumbres. Porque yo he aprendido, primero mediante la lectura de libros, y después a través de la experiencia diaria, que, como con las raíces de los árboles ancianos, es difícil dar al traste con las costumbres antiguas, fortalecidas por la práctica de muchas generaciones”⁷¹.

De las palabras de Mendes se desprende aparentemente que de haber aprendido entonces lo que hubo aprendido después, su manera de actuar en Etiopía hubiese sido distinta. Sin embargo, se mantiene firme la pregunta ¿qué aspectos de la vida social y religiosa no iban dirigidos contra la fe católica y las buenas costumbres? En otra epístola que fuera escrita en noviembre de 1638 –y presentada en una reunión especial para tratar el caso de Etiopía en Goa, el 3 de mayo de 1640– Men-

69 “todos os que nam fossem contra o direyto divino; exceptuando só o dar Comunham a os leygos in utrâque specie; porque aindaque o dala, ou nam, nam he contra o dereyto divino; com tudo esta concessam està reservada a o Sumo Pontifice Romano sucesor de Sam Pedro , & Vigayro de Christo na terra...” Balthazar Tellez – *Historia Geral...* p. 517.

70 Kevin O’Mahoney – Abune Tobia and his Apostolic Predecessors: In Commemoration to the Bicentenary of an Ethiopian Bishop’s Consecration. *Quaderni di Studi Etiopici*. 8-9 (1987-1989) 105; Festo Mkenda – *A Mission for Everyone. A Story of the Jesuits in Eastern Africa (1555-2012)*. Nairobi: Paulines Publications Africa, 2013, p. 119-120.

71 “Si Deus me in Aethiopiam illo auxilio reduxerit, firmus sum in non mutando quovis illus gentis ritu, qui fidei catholicae et bonis moribus non adversetur; prius enim librorum lectione, postea diuturna experiential didici, antiquas consuetudines multorum saeculorum uso roboratas, tanquam annosae arboris radices, difficile avelli.” Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 13, p. 125-126.

des retoma los motivos del fracaso. Frente a la posibilidad de que la labor misionera en Etiopía fuera depositada bajo la responsabilidad de alguna otra orden religiosa, el patriarca católico recuerda que el problema esencial de Etiopía radica en el temperamento licencioso de su población, en su tendencia a cometer pecados como la circuncisión, la poligamia, y la promiscuidad. Mendes opone la integridad de la fe católica y su inflexible consistencia de espíritu, a la laxitud, y la empedernida inclinación a los errores de aquella sociedad⁷². A partir de lo anterior puede entenderse que el arrepentimiento o ajuste de cuentas de Mendes es sólo respecto a asuntos muy parciales, como lo puede ser el permitir la liturgia tradicional, la comunión en las dos especies o el matrimonio del sacerdocio, prácticas todas ellas, que hubo de conceder en el último periodo de su mandato tras la solicitud del emperador Susānyos y con el fin de aliviar la presión que sobre sus hombros recaía.

Fuentes adicionales justifican el argumento de que el patriarca católico actuaba dentro de un marco de acción eclesiástico más restringido del que tuvieron que enfrentar sus predecesores. En efecto, la respuesta en nombre del Cardenal Albornos, que emitió la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* en septiembre de 1637, confirma que Mendes no gozaba de autoridad para más concesiones que las que otorgó. La misiva solicita a Mendes no tolerar la circuncisión bajo ningún pretexto o circunstancia. A su vez, lo exhorta a reformar a los obedientes y no permitir la comunión a los desobedientes. ¿Qué implicaciones en términos de costumbres y rituales incluye el término “reformar a los obedientes”?⁷³ Ello no está del todo explicitado en el texto. Adicionalmente, se le conmina al patriarca a no aceptar la única naturaleza de Cristo, aun cuando ello implique la unión de dos naturalezas en una, como lo sostiene la doctrina de la unión de la Iglesia Etíope (*Tāwahādo*)⁷⁴. En cambio, la comunión bajo las dos especies aparece como tolerable, al igual que la celebración de la Pascua conforme al calendario tradicional etíope⁷⁵.

Las órdenes mendicantes y el proyecto de la misión a Etiopía

Ciertamente, las acusaciones hacia la actitud y forma de actuar de Afonso Mendes y los jesuitas debe de encuadrarse también dentro del marco de la rivalidad que se despertaba entre diferentes órdenes por el control, o la posibilidad de control, del proyecto católico etíope. El interés en Etiopía de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* vino en aumento a raíz de la expulsión de los jesuitas. Entonces

72 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 13, p. 148.

73 “Quinimo pastoribus et parochis praecipendum esse sensuerunt, ut quantum poterunt, subditos corrigant contumacesque a communione arceant.” Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 13, p. 129.

74 La Iglesia Etíope no se define a sí misma como monofisita sino *Tāwahādo* (Unionista), término que expresa la unión en Cristo de la naturaleza humana con la divina. Ver José L. Bandrés y Ugo Zanetti – *Christology*. 728-732.

75 Camillo Beccari – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 13, p. 129.

fue que se le comisionó a los capuchinos la tarea de resucitar el catolicismo en el país africano. Tal como lo sugiere Merid Wolde Aregay, este cambio se produjo en buena parte debido a los rumores que comenzaron a hacer circular las diversas órdenes rivales⁷⁶.

Entre los años treinta y cuarenta del siglo XVII, la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* envió misioneros capuchinos franceses e italianos a Etiopía. El 13 de septiembre de 1633, la congregación asumió la decisión de nombrar a fray Antonio de Virgoletta prefecto apostólico de recién constituido Vicariato Apostólico de Etiopía⁷⁷. Al conceder dicha prerrogativa a los capuchinos, la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* revertía su propia decisión de 1627, de garantizar los derechos exclusivos que otorgaba a las órdenes con el fin de conducir las labores de apostolado en cada territorio. El nombramiento de Virgoletta causó disgusto a Mendes, quien seguía funcionando, *de jure*, como Patriarca de Etiopía. La congregación se vio obligada a emitir un decreto de excomunión a todo el que quisiera poner en entredicho el nuevo nombramiento apostólico. Los jesuitas, por su parte, se mostraron dispuestos a asistir en todo lo posible a los misioneros destinados a Etiopía, pero agregando una condición: que la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* asumiera directa responsabilidad sobre la misión de Etiopía. Ello significaba, en otros términos, que todo misionero que se enviase a Etiopía, y en especial los obispos, tenían que ser reclutados, nombrados y mantenidos por la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, a la cual representaban, por encima del propio superior de la orden religiosa⁷⁸.

El embrollo diplomático que generaron las nuevas disposiciones se extendió hasta los años en que de Asunción redactara su carta. Solo el 22 de septiembre de 1637, se le concedieron a dos frailes capuchinos Agatangelo da Vendôme y Cassiano da Nantes, sus facultades como misioneros⁷⁹. Ambos fueron ejecutados en Gondär por orden del emperador Fasilädäs⁸⁰. En enero de 1639, Antonio de Pescopagano y Antonio de Virgoletta emprendieron la jornada a Etiopía desde el Cairo. Sólo en febrero de 1640 Virgoletta consigue llegar a Suakin, y desde ahí escribe el 26 de junio del mismo año, para informar al rector del colegio jesuita en Goa que todas

76 Merid Wolde Aregay – *The Legacy...*, p. 56. El padre jesuita Manuel de Almeida, quien saliera expulsado de Etiopía junto con el patriarca Mendes, señala que esta nueva decisión ha sido tomada por la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* como producto de la “poca sinceridad y verdad” que hay en la información que circula con respecto de las razones de la expulsión. Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 7, p. 403. Afonso Mendes, por su parte, dedica un capítulo de su monumental obra *Expeditio Aethiopica* a presentar las calumnias dirigidas contra la los misioneros de Etiopía en Roma y Goa. Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 9, p. 253-258.

77 Metodio Carobbio da Nembro – *Martirio ed espulsione...*, p. 628.

78 Kevin O’Mahoney – *Abune Tobia...*, 116.

79 Kevin O’Mahoney – *Abune Tobia...*, 115. Metodio Carobbio da Nembro – *Martirio ed espulsione...*, p. 632-633.

80 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 7, p. 404; 9, p. 207-208, 259; O’Mahoney – *Abune Tobia...* 115. Metodio Carobbio da Nembro – *Martirio ed espulsione...*, p. 632-633.

las entradas a Etiopía están bloqueadas para los sacerdotes latinos⁸¹. La biografía de Virgoletta y Pescopagano se inserta en el persistente intento de los enviados de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* por penetrar en Etiopía, intento que se mostró infructuoso también durante las siguientes décadas del siglo XVII⁸². Sin embargo, es en el contexto de las divisiones e intrigas generadas entre las diversas órdenes una vez que los jesuitas fueron expulsados de Etiopía, que debe entenderse el documento que presentamos en el presente artículo.

Desde 1638, Mendes alega que los jesuitas han sido condenados sin haber sido escuchados. No es que los etíopes no quieran a los jesuitas, sentencia Mendes, sino que rechazan la fe católica proveniente de cualquiera de las otras órdenes religiosas. Lo que de ésta saben, continúa el patriarca, “lo saben por nosotros”⁸³. Más aún, Mendes elabora en esta misma carta de defensa, la apología de la nación portuguesa y no sólo de los jesuitas. Nuevos misioneros de otras órdenes, tendrán que arribar en barcos portugueses. Las categorías de “portugués” y “alejandrino” –insiste Mendes– se definen en el caso de Etiopía en función de la fe y no en función de la lengua o la raza⁸⁴. A través de estos argumentos, el patriarca en el exilio insistía en reivindicar los derechos y prerrogativas de los jesuitas y los portugueses, en medio de las circunstancias adversas en las que se encontraba, y frente a las garantías que la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* comenzaba a otorgar a otras órdenes religiosas.

Conclusión

Cuando analiza el fracaso de los jesuitas en Etiopía, el historiador portugués Artur de Magalhães Basto se refiere a la intolerancia de los tiempos, aunada a los errores propios del temperamento del Patriarca. Una concepción propia de la época, concebía que se podía imponer por la fuerza aquello que debería entrar por medio de la persuasión⁸⁵. Algo hay en ello. El actuar de los jesuitas, y en especial del patriarca católico, debe estar vinculado al curso de los sucesos y los procesos de carácter eclesiástico que se forjaron durante este período en el mundo católico.

Wallis Budge sugirió la observación que, de haberse conducido los sucesores de Páez acorde con los lineamientos que él hubo establecido, la historia de Etiopía hubiese sido diferente entre los años 1623 y 1632⁸⁶. El contraste entre Páez y Men-

81 Kevin O'Mahoney – Abune Tobia... 117. Metodio Carobbio da Nembro, 634-635.

82 André Ferrand de Almeida – Da Demanda do Preste João à Missão Jesuíta da Etiópia: A Cristandade da Abissínia e os Portugueses nos Séculos XVI e XVII. *Lusitania Sacra*. 11 (1999) 293.

83 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 13, p. 148.

84 Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 13, p. 149.

85 Artur de Magalhães Basto – *Os Portugueses...*, p. 295.

86 “Has the successors of Paez confined themselves to work on his lines there seems to be no doubt that the whole nation would have embraced the Roman faith”. Wallis Budge – *A History...*, vol. 2. p. 389-390. También Kevin O'Mahoney y Philip Caraman

des no está desvinculado de la realidad. La obra historiográfica de Páez está permeada de gran sensibilidad etnográfica, mientras que los textos de Mendes denotan mayor interés en los tópicos relativos a la disciplina eclesiástica y las cuestiones teológicas y dogmáticas. Los rituales “judaicos” del cristianismo etíope son tratados con absoluta intolerancia por parte de los jesuitas, al menos en lo referente al discurso que se refleja en los textos. Se les considera como elementos extraños y, más aun, contrarios a la fe cristiana, y de los cuales es preciso despojarse sea cual sea la razón de su cumplimiento. La diferencia de actitud entre unos jesuitas y otros a este respecto radicaba sobre todo en relación a la evaluación de los costos que en términos políticos, de popularidad, simpatía y estatus, podrían significar para el éxito del proyecto misionero. Dentro de los mismos jesuitas hubo grados distintos de acoplamiento al desafío que presentaban tales prácticas, acoplamiento que oscilaba desde la tolerancia y concesión temporales, hasta la radical intolerancia.

Tras la llegada de Pedro Páez en 1603, el rey Zä Dəngəl (r. 1603-1604) se había propuesto demostrar abiertamente su inclinación hacia el catolicismo, pretendiendo también, conseguir el apoyo militar de los portugueses. Decidió, así, decretar públicamente la abolición de la observancia del sábado. Páez mismo se vio sorprendido frente a tal medida y, a pesar de simpatizar en principio con ella, la consideró poco prudente, calculando, con razón, que el emperador no poseía la fuerza y los medios para imponer y hacer vigente el edicto⁸⁷.

Sin embargo la pregunta no es sólo qué hubiera acontecido de no haber muerto Páez en 1622, sino también, cómo hubiera actuado Páez bajo las nuevas circunstancias que se gestaron precisamente en esa misma década, con el advenimiento de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* y sus pretensiones de control sobre las decisiones que enfrentaban los misioneros allende al mar. Es dentro de este contexto global que deben comprenderse muchos de los dictámenes y las sentencias que caracterizaron el proceder del patriarca católico.

Como hemos demostrado, una larga tradición historiográfica juzga el fracaso de la misión en Etiopía como producto de la rigidez, intolerancia y estrechez de miras propia de los jesuitas y su liderazgo. Este artículo ha procurado hacer notar que esta visión estaba ya presente en círculos católicos antes de que circulase más ampliamente a través de la obra de autores de origen escocés como Michael Geddes y James Bruce. Esta crítica, que no está del todo desconectada del desarrollo de los acontecimientos, tiene como trasfondo la rivalidad entre las diversas órdenes. Cuando los

hacen eco de esta cita: “had Paez lived a few years longer the history of Abyssinia from 1623 to 1632 would have very different”. O’Mahoney – Abune Tobia..., 105; Caraman – *The Lost...*, p. 158.

87 Pedro Páez sugirió “Señor, no me parece que la jente esté dispuesta para aceptar bien tantos pregones. Si V.M. fuese más de espacio, y introduciendo las cosas, creo que las recibirían mexor”. Camillo Beccari (ed.) – *Rerum Aethiopicarum...*, vol. 11, p. 234. También, Girma Beshah y Merid Wolde Aregay – *The Question of the Union of the Churches in Luso-Ethiopian Relations (1500-1632)*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964, p. 72.

jesuitas fueron exiliados de Etiopía, se generó la crisis que obligó a Afonso Mendes a rendir cuentas a sus superiores, mientras que los capuchinos se preparaban para emprender su jornada e intentar por su cuenta promover el catolicismo en el país africano. Los años treinta del siglo XVII son, pues, los años de la fractura, del ajuste de cuentas y la distribución de responsabilidades al interior del proyecto misionero católico respecto de Etiopía. Es dentro de este contexto que el debate en torno a la imprudencia y rigidez de los jesuitas merece ser analizado.