

Los primeros jesuitas frente a los renunciantes en la India (1549-1570): descripciones y ambivalencias*

LEONARDO COHEN

Universidad Abierta de Israel / Universidad Ben Gurión del Négev (Israel) / Centro de Estudos de História Religiosa / Bolseiro da FCT
leocohen2000@yahoo.com

Resúmen: Teniendo por fundamento fuentes jesuitas del siglo XVI, el presente ensayo aborda la manera en que los misioneros de la Compañía de Jesús encararon el fenómeno del ascetismo y la renuncia al mundo en la India. Ahí, los misioneros se confrontaron con antiguas tradiciones que habían desarrollado formas radicales de renuncia al mundo. Esta forma de vida entre practicantes de una religión que para los jesuitas era en aquellos tiempos poco comprensible, despertó en ellos actitudes ambivalentes y contradictorias. El artículo sostiene que la perspectiva ascética de los jesuitas, que oscilaba entre las tendencias del ideal místico, y la obediencia y el servicio apostólico, se vio sacudida por la “desmedida” conducta de los renunciantes en la India, que ejercía en ellos atracción y rechazo a la vez.

Palabras claves: Jesuitas, India, Ascetismo, Yoguis.

Resumo: Tomando como base fontes jesuítas do século XVI, este ensaio analisa como os missionários da Companhia de Jesus enfrentaram o fenómeno do ascetismo e a renúncia ao mundo, na Índia. Aí, os missionários foram confrontados com as tradições antigas que haviam desenvolvido formas radicais de renúncia ao mundo. Este modo de vida entre os praticantes de uma religião que para os jesuítas era pouco compreensível na época, despertou neles atitudes ambivalentes e contraditórias. O artigo argumenta que a perspectiva ascética dos jesuítas, que oscilava entre as tendências dos ideais místicos e obediência ao serviço apostólico, foi abalada pela conduta “excessiva” de renunciantes na Índia, que exercia sobre eles, ao mesmo tempo, atração e rejeição.

Palavras-chave: Jesuítas, Índia, Ascetismo, Yoguis.

Abstract: Based on 16th century Jesuit sources, this article explores how the missionaries of the Society of Jesus faced the phenomenon of asceticism and renunciation of the world in India. There, the missionaries dealt with ancient traditions that had developed radical forms of renunciation of the world or asceticism. This way of life among practitioners of a religion, which for the Jesuits in those days was little understood, awakened in them ambivalent and contradictory attitudes. The article argues that the ascetic view of the Jesuits – that varied from trends of the mystical ideal to apostolic obedience and service – was disrupted by the “excessive” conduct of those practicing renunciation in India, for whom they felt both attraction and rejection.

Keywords: Jesuits, India, Asceticism, Yogis.

En septiembre de 1977 el jesuita Swami Sevenand publicó en la revista *Indian Theological Studies* un artículo intitulado “Christian Sannyasa”. Este texto, preparado un año antes de su publicación para la conferencia de religiosos de India en Hazaribagh, constituye una invitación al religioso cristiano de la India a adoptar el modelo indio fundamental de aproximación a lo divino, partiendo de la experiencia del renunciante hindú. El Concilio Vaticano Segundo, explica Sevenand, ha hecho un llamado a integrar los valores religiosos con la herencia cultural de cada país, asimilar las prácticas ascéticas y contemplativas que Dios ha implantado en antiguas culturas y poner atención especial al desarrollo de nuevas formas de experiencia religiosa. Sevenand es contundente: determina que la encarnación de la vida religiosa en el ideal Sannyasa no es más una opción, sino una obligación para la Iglesia de la India¹. A fin de ser efectivo y aceptable en India, el cristianismo no debe presentarse como una entidad social que compite con otras; tampoco como un culto extranjero ni como teología o doctrina destinada al estudio. A fin de mostrarse relevante, el cristianismo debe ser, a juicio de Sevenand, una experiencia contemplativa, una experiencia del espíritu².

El acercamiento entre el religioso cristiano y el asceta hindú, que se deriva de esta aproximación contemplativa de ambas religiones, no es del todo novedoso ni exclusivo del último siglo. Podríamos decir que los primeros encuentros entre misioneros jesuitas y renunciantes hindús en la temprana Edad Moderna están permeados por una complejidad que requiere de una atención particular. Este breve ensayo busca señalar algunos de los lineamientos que demarcaron este encuentro, un encuentro en el que los misioneros dan muestra de una gran ambivalencia, una combinación de rechazo y atracción de cara a sus contrapartes, los ascetas orientales.

En efecto, las fuentes históricas preservadas en los archivos de la Compañía de Jesús, así como las ediciones de libros y material epistolar que hoy se encuentran al alcance de cualquier investigador³, constituyen un material imprescindible para comprender las complejidades del encuentro entre misioneros católicos y practicantes de diversas religiones en diferentes continentes. Es sabido que la correspondencia en el seno de la

* Este artículo constituye un fragmento de una investigación más amplia sobre los jesuitas y el fenómeno ascético en Oriente. Muchas personas e instituciones me brindaron apoyo para la realización de este proyecto. Quiero, por lo tanto, agradecer a la fundación Skirball que me permitió iniciar este proyecto en el centro “Cardenal Bea para el estudio del judaísmo” de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Durante mi estancia en Italia, el Padre Thomas Casey, el Padre José María Morales y Flavia Galliani me brindaron la hospitalidad y el estímulo necesarios para la realización de este trabajo. Agradezco también la cooperación de Dann Cazes, José António Rocha y los comentarios y anotaciones que hicieron al manuscrito de este ensayo los profesores João Teles e Cunha de la Universidad Católica Portuguesa y Yohanan Bar Yafe de la Universidad Hebrea de Jerusalén. La última fase de este artículo fue redactada en Jerusalén con el apoyo de la beca Golda Meir y el respaldo de la profesora Ruth Fine, al frente del Departamento de Estudios Románicos y Latinoamericanos de la Universidad Hebrea. Mis agradecimientos para todos ellos.

1 SEVENAND, Swami – Christian Sannyasa. *Indian Theological Studies*. 14, 3 (1977) 275-276.

2 *Ibidem*, p. 278.

3 Véase en especial la monumental colección de textos y epístolas jesuitas sobre India contenidas en la obra editada por WICKI, Josef – *Documenta Indica*. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988 (18 volúmenes). En el transcurso de este trabajo nos referiremos a esta colección a través de la abreviatura DI.

orden estaba mejor organizada que en la mayoría de los estados de ese tiempo, así que la literatura de los jesuitas no sólo es vasta, sino que además está bien sistematizada. Desde el principio los misioneros se ocuparon de relatar los pormenores de los espacios geográficos donde residieron y sus detalladas obras nos dan cuenta de interesantes datos históricos y etnográficos de los pueblos que aspiraban a convertir, así como de los logros y las vicisitudes de las misiones en su intento por alcanzar los objetivos deseados.

Pero además de la cuestión propia de las fuentes, vale la pena agregar que la Compañía de Jesús constituye un caso de estudio que, en cuestiones de experiencia ascética y contemplativa, representa un modelo de piedad significativamente distinto al de las órdenes medievales. Es cierto que los fenómenos del eremitismo, la mortificación, humillación y ascesis parecen haberse renovado e intensificado en el siglo xvi al interior de algunas órdenes religiosas mendicantes, y también en el seno de una espiritualidad impulsada por el movimiento de la reforma católica. Los escritos de los padres del desierto tuvieron una innegable difusión durante el siglo xvi y una amplia literatura que exaltaba el ideal eremítico conmovió durante este periodo a un gran público ávido de conocer la vida de los santos⁴. Quienes a partir de la reforma católica desarrollarían esta vocación ascética con una marcada inclinación a la mortificación y la vida solitaria sujeta a severas penitencias serían órdenes como los carmelitas descalzos⁵ y, en específico, algunos miembros de la orden franciscana, así como los benedictinos de Montserrat que estaban abiertos a eremitas seculares⁶. Y, en efecto, al igual que dichas órdenes, los primeros jesuitas se vieron expuestos a mucha de esta literatura de carácter espiritual y místico. Se leía entre ellos la vida de los santos y *De imitatione Christi* del místico Thomas de Kempis⁷. En algunos lugares Jerónimo Nadal –uno de los más célebres discípulos de Ignacio de Loyola– inició entre los novicios de la Compañía la práctica de leer la suma historial de San Antonio –padre del monacato egipcio– con algunas omisiones o las Cartas de Santa Catalina de Sena⁸. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en otras órdenes, tanto Ignacio de Loyola como sus sucesores intentaron limitar y moderar el uso de estas lecturas, reducir el repertorio a un grupo de textos selectos y

4 Además de los padres del desierto, esta literatura estaba constituida por textos como la obra de Jacopo de Voragine, *La Legenda Dourada*, un libro hagiográfico que relataba las aventuras de los anacoretas, y las diversas ediciones del *Flos Sanctorum*. Otra figura presente en aquel tiempo fue el franciscano Frai Pedro de Alcántara, contemporáneo a Teresa de Jesús y que encarnaba para ella el perfecto modelo de santidad. Véase BORGES, Célia – Os Eremitas e o Ideal de Santidade no Imaginário Português: o *Deserto dos Carmelitas Descalços* no séc. XVII. *Lusitania Sacra*, 23 (2011) 193-194.

5 *Ibidem*, p. 189-203.

6 Véase CARVALHO, José Adriano da Freitas – Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e imagens. *Via spiritus*, 9 (2002) 86, 98-99, 103.

7 Este texto se atribuía anteriormente al místico francés Jean de Gerson, quien fuera sólo unas décadas más joven que Thomas de Kempis. Véase LETURIA, Pedro de – *Estudios ignacianos, II. Estudios espirituales*. Roma: Institutum Historicum, 1957, 273-282.

8 *Ibidem*, 283. Nadal fue, sin duda alguna, uno de los jesuitas que mayormente preconizó la necesidad de una ascética balanceada. Mostró sus reservas hacia los excesos de los *Alumbrados* y al mismo tiempo rechazó aquello que él mismo concebía como peligroso y frígido intelectualismo. Véase O'MALLEY, John – Early Jesuit Spirituality: Spain and Italy. En *Religious Culture in the Sixteenth Century. Preaching, Rhetoric, Spirituality and Reform*. John W. O'Malley. Aldershot: Variorum Reprints, 1993, p. IX,18.

escogidos, y adecuarlo a las necesidades específicas de los novicios. El propio Ignacio de Loyola interpuso entre la lectura espiritual y el ejercitante a un director individual, e insistió en que el tiempo de plegaria y de prácticas ascéticas fuera cuidadosamente moderado para que no interfiriera en la práctica cotidiana del ministerio⁹. Podría decirse entonces que la exposición oral del director, en el periodo formativo de los primeros jesuitas, suplía a la tradicional lectura de libros de carácter espiritual para ajustar a cada ejercitante en la oración metódica. Aun a pesar de ello, las lecturas espirituales siguieron teniendo un espacio entre los miembros de la Compañía de Jesús, provocando una permanente tensión con los valores apostólicos de la Iglesia militante, que exigía ante todo obediencia institucional.

De lo anterior se desprende que, a diferencia de las órdenes mendicantes, los jesuitas se destacaron por ser una orden que postulaba una actitud más reservada hacia la mortificación corporal, en apariencia más racional y moderada, pero que no por ello escapaba a la permanente tensión con las corrientes del pensamiento místico. Se trata, como lo ha sugerido John O'Malley, de la emergencia de una nueva forma de ascetismo que no se fundamenta en austeridades autoimpuestas con el fin de refrenar las propias tendencias desordenadas, sino de los rigores y asperezas impuestas por la total dedicación al ideal del ministerio en el mundo de la gente común, con sus indisciplinadas demandas y necesidades¹⁰.

Es por lo dicho anteriormente que se despierta una particular curiosidad al intentar evaluar la manera en que los primeros jesuitas se aproximan a los fenómenos de ascetismo no católico. Por un lado, gozamos de sus amplias descripciones etnográficas, producto de la atenta observación de varios misioneros que con gran curiosidad dedicaron sus páginas a relatar sus encuentros con yoguis y otros ascetas. Pero vemos que no sólo esa cualidad los distingue de otras órdenes religiosas, sino que, además de ello, contamos en el caso jesuita con una forma de piedad particular, que tal vez se encuentra a mitad de camino entre lo que Max Weber ha definido como el “ascetismo dirigido al más allá” y el ascetismo “orientado al mundo”¹¹. Se trata así de una perspectiva ascética que

9 O'MALLEY – *op. cit.*, p. 7.

10 *Ibidem*, p. 8.

11 En el contexto de la cristiandad, Max Weber introdujo el término “ascetismo intramundano” para establecer un contraste entre el activista puritano y el monje católico. En ambos casos la fe religiosa inspiraba una forma de vida y se ejercía la autodisciplina de tal manera que toda acción iba dirigida a la meta suprema de la salvación eterna. Sin embargo, mientras que el monje concebía que su finalidad requería la renuncia a la vida sexual y la familiar, a la propiedad y las relaciones de clase, a la participación en política, el calvinista consideraba que todas estas actividades, si se daban apropiadamente reguladas y coordinadas, podían contribuir al cumplimiento de la voluntad divina y formar parte de la glorificación de Dios sobre la tierra, lo cual constituía el supremo deber del hombre. De acuerdo con lo anterior, el modo de vida del monje es un modelo de perfección para unos pocos que tienen la voluntad para seguirlo, pero la fuerte disciplina del puritano es una obligación universal. De esta forma, Weber establece el contraste entre el ascetismo dirigido al más allá y el ascetismo intramundano, poniendo de un lado al catolicismo, al budismo, al hinduismo y el taoísmo, y del otro lado al cristianismo protestante. SCHARF, Betty R. – *El estudio sociológico de la religión*. Tr. Rosa Vilaró. Barcelona: Biblioteca breve, Seix Barral, 1974, p. 214. Bajo tales criterios, podemos elucidar que los jesuitas, como orden nacida de la propia reforma católica, lleva de forma immanente la tensión entre ambas variedades de ascetismo.

mira a través de su propio lente comportamientos religiosos que no le son del todo familiares ni del todo ajenos: el de los ascetas de la India en sus múltiples variantes. Preguntaremos así, ¿cuál fue la actitud de los misioneros jesuitas hacia las prácticas ascéticas de hombres santos en las sociedades que aspiraban a convertir? ¿Acaso el método de estos anacoretas, por sí mismo, poseía algún valor en la búsqueda de la verdad religiosa? ¿Era la conflictiva relación hacia otras formas de ascetismo un reflejo de las propias tensiones que vivía en su interior la Compañía de Jesús? ¿Podrían los ascetas, en su método y modo de vida, gozar del aprecio de los misioneros, inclusive siendo su culto un culto extraño o su dios un dios falso? ¿Acaso el asceta en cuestión pone en práctica la medida adecuada de mortificación sin excederse o relajarse en demasía? Como habremos de ver, una gran ambivalencia permeó las diferentes opiniones y actitudes respecto de este fenómeno en lo que toca a la perspectiva de los misioneros.

Los yoguis: su impacto visual

Un interesante artículo publicado en 1974 por Thomas V. Cohen establece las motivaciones y aspiraciones que condujeron a diferentes hombres, jóvenes y mayores, a incorporarse a la Compañía de Jesús durante el siglo xvi. De dicho estudio se desprende que, tanto en España y Portugal como en Polonia, las principales razones que atraían a diferentes hombres a la Compañía eran predominantemente las mismas, a saber, escapar de las inseguridades e imperfecciones del mundo, la mortificación y el servicio divino. Conforme a los hallazgos de Cohen, durante el periodo formativo, los primeros miembros de la orden buscaban huir de la confusión del mundo más que servir en misión allende el mar, y a alrededor de la mitad de ellos les preocupaba más su propia salvación que el bienestar de los demás¹². Sorprendentemente, pocos aspiraban a ser curadores de almas en destinos distantes del Imperio portugués, a pesar de que muchos acabaron por enrolarse en esta misión. No debe extrañarnos entonces que en diferentes sitios estos emisarios de la Contrarreforma hayan puesto sus ojos en la conducta ascética de los “otros”, de los extraños, de aquellos a los que aspiraban convertir, procurando a través de ellos un referente que otorgase una respuesta a su propia búsqueda por alcanzar la salvación¹³.

En el caso de la India los jesuitas se confrontaron con una tradición ascética milenaria¹⁴. En efecto, son muchos y muy diversos los términos que la literatura hinduista

12 COHEN, Thomas V. – Why the Jesuits Joined. 1540-1600. *Historical Papers / Communications historiques*, 9, 1 (1974) 237-258.

13 Desde el punto de vista sociológico, la ascesis representa un fenómeno transcultural que se encuentra constituido por diversos elementos básicos: 1) el ayuno; 2) la continencia sexual; 3) la pobreza, dentro de lo cual se incluye el mendigar y vivir de limosnas; 4) la reclusión o aislamiento; 5) la mortificación física y mental. KAELBER, Walter O. – Asceticism. *Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade (ed.) vol. 1. New York: Macmillan, 1987, p. 442.

14 Algunas obras importantes sobre los orígenes y la historia del ascetismo en la tradición hinduista: BHAGAT, M. G. – *Ancient Indian Asceticism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1976; CHAKRABORTI, Haripada. – *Asceticism in Ancient India*. Calcutta: Punthi

ha utilizado para designar al practicante de alguna de las variadas formas de renuncia al mundo, y no es éste el espacio para plantear los matices y las complejidades existentes¹⁵. Baste decir que, en rigor, los primeros jesuitas denominan *jogue* al renunciante hindú; se entiende así que el término hace referencia al hindú penitente y mendicante, que anda peregrinando, escasamente vestido¹⁶. Los misioneros jesuitas, así como algunos de sus predecesores y contemporáneos, hicieron del término una generalización que abarca tanto a ascetas que pertenecen a alguna orden religiosa como a otros que llevan a cabo una vida independiente de ésta¹⁷.

En los textos jesuitas contamos con algunas descripciones del aspecto físico de estos yoguis. Algunas de ellas son escuetas y mencionan sobre todo el hecho de que andan muy remendados, algunos incluso desnudos, sólo cubriéndose las partes íntimas con un paño¹⁸. También podemos encontrar en la correspondencia de los misioneros los ecos de ciertos rumores relativos a la longitud de los cabellos y las barbas de algunos yoguis¹⁹. Una de las primeras y más pormenorizadas descripciones de este periodo proviene de Sebastião Fernandes, que relata que un yogui a quien llevaron preso, llevaba

“un vestido muy roto y pobre, un saco que tenía en el pescuezo como correa en donde tenía sus piedras que le servían en su peregrinación como reliquias; traía un cuenco de cobre en que comía y un cántaro por donde bebía; en los brazos y piernas llevaba mantillas de fierro, y en los dedos de las manos y de los pies anillos del mismo metal; traía un silbato al cuello como cazador, y una corneta en la mano con la que tocaba cuando entraba en algún lugar para que se sepa de su llegada. Traía un cierto pájaro muerto solamente en pena y armazón donde parece meditaba en la muerte. Tenía la cabeza y la barba rapada, dejando

Pustak, 1973; DUMONT, Louis – World Renunciation in Indian Religions. En *Religion, Politics and History in India: collected Papers in Indian Sociology*. Louis Dumont. The Hague, Paris: Mouton, 1970, p. 33-60; GEDEN, A. S. – Asceticism (Hindu), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 2. Edinburgh: Clark, 1909, p. 87-96; OMAN, John Campbell – *The Mystics, Ascetics and Saints of India*. London: Fisher Unwin, 1903; SKURZAK, L. – *Études sur l'origine de l'ascétisme Indien*. Wrocław: Nakł Wroklawskiego Tow. Naukowego, 1948; IDEM – Indian Asceticism in its Historical Development. *The Adyar Library Bulletin*. 31-32 (1967-68), 202-210.

15 DHAVAMONY, Mariasusai – *Classical Hinduism*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1982, p. 369-375.

16 El término se aplica en ocasiones al religioso mendicante musulmán, que se llama propiamente faquir. El vocablo proviene del neo-árabe *jogī* o *zogī*, sanscrito *yogī*, (hombre que practica la *yoga*, sistema de unión con Dios por medio de contemplación y austeridades. Véase DALGADO, Sebastião Rodolfo – *Glossário Luso-Asiático*, 1, Coimbra: Academia das Ciências de Lisboa, Imprensa da Universidade, 1919, p. 491.

17 Algunos autores nos proporcionan informaciones variadas sobre los yoguis (jogues o iogues) en la India en periodos anteriores al arribo de los jesuitas. Véase, por ejemplo, CORREA, Gaspar – *Lendas da Índia*. vol. 2. Lisboa: Academia Real das Ciencias de Lisboa, 1860, p. 871-872; LOPES DE CASTANHEDA, Fernão – *História do Descobrimento & Conquista da Índia pelos Portugueses*, Livro 1. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924, p. 89. A estos ascetas mendicantes se les conoce a través de diferentes nombres como Sādhus, Sanyāsīs, Bairagīs, Gosainīs y Yogīs. Algunos de estos términos son demostrativos de su modo de vida. Sādhu, por ejemplo, significa hombre santo; Sanyāsī es aquel que abandona el mundo y es propiamente un Śaiva; el dios Śiva es el asceta por excelencia que ha renunciado a todo y se ha ido a los Himalayas. Un Bairagī es alguien que no está aferrado al mundo y es ante todo un Vaisṇava; Gosain es alguien que es dueño de sus pasiones y Yogui es el que busca la *yoga* o la unión con Dios. Muchos europeos han usado el término generalizador de Fakir, a pesar de que denota al religioso mendicante musulmán mas no al hindú. Véase O'MALLEY, Lewis Sydney Stewart – *Popular Hinduism. The Religion of the Masses*. New York, Macmillan; Cambridge, Eng: University Press, 1935, p. 204. El término yogui fue usado predominantemente por jesuitas y otros autores portugueses para referirse al mismo fenómeno.

18 “Fr. Balthasar Nunes S. I. Sociis (Conimbricensibus). E Travancore 18 Novembris 1548”. DI. vol. 1, p. 321.

19 “P. Marcos Nunes S. I. Padre Antonio de Quadros S. I., Provinciali Indiae. Punicale 24 Octobris, 1559”. DI. vol. 4, p. 268.

en medio de la cabeza tanto espacio que parecía una rodilla con una melena de cabellos largos muy bien trenzados. Tenía también las orejas perforadas en cuatro o cinco lugares y en ellos tenía metidos unos aros que eran señal de su profesión.”²⁰

Manuel Teixeira, estudiante de teología y filosofía en Goa, sería posteriormente uno de los biógrafos de Francisco Javier²¹. Desde ahí describe algunas características propias del modo de vida de los renunciantes hindúes. Éstos vivían en chozas sobre los árboles por causa de las fieras, así como para mayor recogimiento, y raras veces llegaban a los poblados²².

Tanto los misioneros como sus contemporáneos percibieron el ascetismo en la India como un fenómeno variado y plural²³. El padre Luis Fróis²⁴ también distingue entre dos géneros de yoguis diciendo que “unos son solamente pobres, que viven de pedir y contar algunas historias y falsedades de su ley; otros son como anacoretas (*sic*) o padres de ermo, viven en cuevas con mucha abstinencia y huyen de toda conversación con la gente.”²⁵

Que los yoguis vayan escasamente vestidos, vivan en abstinencia y reciban limosnas, son todos tópicos recurrentes en las descripciones que los jesuitas elaboran respecto de estos ascetas. También reaparece en diferentes textos el hecho de que algunos yoguis se paseen envueltos en ceniza. Las cenizas, consideradas en diversas culturas como hierofanías de poder y símbolos sagrados, tenían un lugar esencial en la experiencia ascética de ciertos yoguis como sugiere el viajero italiano Pietro della Valle; Baltazar Gago dice que están llenos y comen ceniza y, si se les pregunta por qué lo hacen, dicen que porque son de ceniza²⁶. Algunos jesuitas describen esta práctica, mas sin otorgar mayores explicaciones respecto al motivo que la origina.²⁷ De cualquier manera, podemos

20 “Fr. Sebastianus Fernandes S. I. Ex. Comm. P. Francisco Borgiae, Praep. Gen. S. I. Goa Novembri Exeunte] 1569”. DI. vol. 8, p. 77. (En portugués en el original. La traducción es mía).

21 SCHURHAMMER, Georg – *Francisco Javier y su tiempo, India 1547-1549*. vol. 3. Tr. Félix de Areito. Navarra: Gobierno de Navarra. Compañía de Jesús – Arzobispado de Pamplona, 1992, p. 594-597.

22 “Fr. Emmanuel Teixeira S. I. Ex. Comm. Sociis Lusitanis. Goa 25 Decembris 1558”. DI. vol. 4, p. 170.

23 Véase la descripción que elabora el viajero italiano Pietro della Valle (1586-1652), que visitó Goa durante la tercera década del siglo xvii, y nos proporciona nítidas descripciones de fenómenos ascéticos en la India y más específicamente de grupos de yoguis. DELLA VALLE, Pietro – *The Pilgrim. The Travels of Pietro della Valle*. Tr., intr. George Bull. London: Hutchinson, 1989, p. 236-239.

24 Poco tiempo después de entrar en la Compañía de Jesús, Luis Fróis (Lisboa 1532 – Nagasaki 1597) fue en la expedición de Gaspar Barzeo a la India, donde conoció a Francisco Javier. Después de pasar unos años en Goa, viajó a servir como misionero en Japón. Sobre Fróis veáse RUIZ DE MEDINA, J. – Fróis, Luis. En *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Charles E. O’Neil, Joaquín Ma. Domínguez (eds.), vol. 2. Roma – Madrid: Institutum Historicum S. I. – Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 1535-1536.

25 “Carta Geral do Irmão Luis Frois aos Religiosos da Companhia em Portugal. Goa 8 de Dezembro de 1560”. En *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. SILVA REGO, António da (ed.) vol. 8. Lisboa: Fundação Oriente, 1952, p. 220. (Original en portugués. La traducción es mía).

26 “P. Balthasar Gago S. I. Excerpta e Litteris P. Gasparis Barzaei Sociis Goanis. Armuzia [Mense Septembri 1549] Missis”. DI. vol. 1, p. 504. Para Pietro della Valle, el uso de cenizas no es sino un memorial de muerte, de luto o penitencia. Ver DELLA VALLE – *op. cit.*, p. 236.

27 “Los yoguis frotan sus cuerpos con cenizas del fuego santo como símbolo de haber sublimado el ardiente poder de la procreación y el deseo (*kāma*). La blancura de las cenizas hace referencia al brillo de las cenizas del semen de los yoguis”. THORN, Richard – Ashes, *The Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade (ed). vol. 2. New York: Macmillan, 1987, p. 456-457. Aquí, p. 457 (la traducción es mía).

afirmar que la presencia de estos ascetas no pudo escapar de la vista de los misioneros, quienes dedicaron líneas o párrafos de su correspondencia para transmitir cómo eran y cómo se veían quienes practicaban los principios del ascetismo en India.

El yogui como modelo (*Imitatio yogii*)

Importantes misioneros en India, comenzando por el propio Francisco Javier y algunos de sus principales discípulos como Gaspar Barzeo, consideraron que, con el fin de convertir a la población local al cristianismo, las virtudes de los misioneros eran mucho más efectivas de lo que podrían ser las letras o la misma formación teológica. Así lo expresa Javier cuando dice:

“Los indios de esta tierra, así moros como gentiles, todos los que hasta ahora he visto, son muy ignorantes; y para los que han de andar entre los infieles, atendiendo a su conversión, no son necesarias muchas letras, pero sí muchas virtudes: obediencia, humildad, perseverancia, paciencia, amor al prójimo y grande castidad, por las muchas ocasiones que hay de pecar, y que tengan buen juicio y cuerpos aptos para el trabajo”²⁸.

Palabras semejantes repite Barzeo cuando dice que, para ser efectivos en la conversión, en India no se precisan muchas letras. Los misioneros conciben el ejemplo de virtud y humildad como principal promotor del cristianismo, aproximándose de manera deliberada al modelo que les plantean los yoguis.

Uno de los testimonios jesuitas más tempranos que han llegado a nuestras manos acerca de la vida de los yoguis es el del padre Barzeo, quien escribiera desde Ormuz algunas notas sobre las características y prácticas de estos renunciantes hindús. Esta rocosa y árida isla era un gran emporio en el intercambio de diversas mercancías como plata, algodón, caballos, así como alfombras y seda persa. Además, era un centro de tráfico de armas y punto de congregación de peregrinos que se dirigían hacia La Meca. Su población se estimaba superior a los 50 mil habitantes, entre los que se encontraban hindús de los puertos de Sind y Cambay, persas, judíos y algunos cientos de portugueses. Entre los primeros jesuitas la ciudad se hizo famosa por la “inmoralidad” de sus costumbres²⁹, así como por su riqueza. La inmoralidad a la que se hacía referencia se derivaba ante todo —a ojos de los misioneros— de la falta de separación física y de residencia entre los practicantes de diversas confesiones. Así, la isla llamó la atención de Francisco Xavier

Conforme con William Crooke, las cenizas deben haber cumplido la función de proteger el cuerpo contra las plagas de insectos en India, o como defensa contra las huestes del demonio. CROOKE, William – *The Popular Religion and Folklore of Northern India*. vol. 1. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1968, p. 29-30.

28 “Al Padre Ignacio de Loyola, Roma. *Cochín 14 de enero 1549*” – *Cartas y escritos de San Francisco Javier*. ZUBILLAGA, Felix (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 275.

29 ALDEN, Dauril – *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1996, p. 52-53.

como lugar que requería una significativa asistencia espiritual³⁰. Sin embargo, cuando vio la oportunidad de llegar hasta el Japón, envió en su lugar a Gaspar Barzeo³¹.

Barzeo era originario de Flandes septentrional. Se embarcó a la India en 1548 y después de una temporada en Goa, fue a predicar en la ciudad de Ormuz, en la isla de Jerún, en Junio de 1549. Se le conoció como un hábil predicador, que en poco tiempo consiguió ganarse la confianza de civiles y soldados, algunos de los cuales no estaban dispuestos a salir al campo de batalla sin su compañía³². Ormuz destaca en los escritos de Barzeo como una segunda Sodoma³³, la tierra más perdida que nunca hubo en el mundo, un lugar de bestialidad y lujuria, donde hay una gran disolución de costumbres, los cristianos pecan de ignorancia, mezclados con los moros, judíos y gentiles, y donde sus hijos se han vuelto, predominantemente, moros³⁴. En contraste con esta imagen –a través de las epístolas del propio Barzeo y de otros misioneros– se dibuja la figura del pionero jesuita en la isla como un hombre humilde que, en ese mar de perversión, predica y vive una vida de santidad³⁵. El propio Barzeo escribe cómo al principio los pobladores de Ormuz se escandalizaban por su pobreza, y por andar él muy desaliñado, diciendo que les deshonoraba...³⁶: “parecía a todos que yo era un santo y que en mi estaba la salvación. Si entraba a alguna casa, todos así mujeres como otros se lanzaban de rodillas para besar mi vestido (...) Las mujeres de los portugueses corrían cuando me veían andar con una campana para la doctrina, sorprendiéndose mucho de mi pobreza. Yo andaba muy roto y desvestido, por ser muy alabada en esta tierra la pobreza de la Compañía de Jesús”³⁷. Más allá de las posibles exageraciones y del espíritu belicoso que Barzeo desplegó en Ormuz hacia judíos y musulmanes³⁸, se distingue a través de estas

30 “Es la necesidad de personas de nuestra compañía muy grande en esta tierra, principalmente en Ormuz y en Dio, más que en Goa, porque andan muchas personas fuera de nuestra santa fe, por falta de quien les predique.” Véase: “Al Padre Simón Rodrigues, Portugal. Cochín 20 de enero 1549”. ZUBILLAGA – *op. cit.* p. 286

31 “Francisco Javier, [Instrucción para el padre Barzeo que había de ir a Ormuz. Goa, principios de abril 1549”. ZUBILLAGA – *op. cit.*, p. 303-314.

32 Un reciente trabajo se ocupa de presentarnos una muy completa semblanza de la vida de Gaspar Barzeo, así como de su producción literaria. Véase ALONSO ROMO, Eduardo Javier – Gaspar Barzeo: el hombre y sus escritos. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. 77 (2008) 63-92. Véase también SCHURHAMMER – *op. cit.*, vol. 3, p. 367-375; IDEM, vol. 4, p. 484-519; ANDRADE, Alonso de, NIEREMBERG, Juan Eusebio – *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*. vol. 2. Bilbao: Administración del Mensajero del Corazón de Jesús, 1889, p. 136-186.

33 “P. Gaspar Barzaeus S. I. P. Ignatio de Loyola, Romam. Goa 16 Decembris 1551”. DI. vol. 2, p. 249.

34 “P. Gaspar Barzaeus S. I. Sociis S. I. In India et Europa Degentibus. Armuzia 1 Decembris 1549”. DI. vol. 1, p. 606; “P. Gaspar Barzaeus S. I. Sociis S. I. In India et Europa Degentibus. Armuzia 10 Decembris 1549”. DI. vol. 1, p. 657.

35 ANDRADE, NIEREMBERG – *op. cit.*, p. 144. Podemos apreciar ciertos rasgos del carácter de Barzeo a partir de la prohibición expresa de la que fue objeto por parte de Francisco Javier. Éste temía que su celo apostólico y ansias de martirio le llevaran a querer adentrarse en Persia o Turquía y le prohibió que saliera de Ormuz. Véase ALONSO ROMO – *op. cit.*, p. 76; “Instructio Pro Barzaeo, Armuziam Profecturo. Goae Ineunte Aprili 1549”, *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. SCHURHAMMER Georgius et WICKI Joseph (eds.) vol. 2. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1945, p. 98.

36 “P. Gaspar Barzaeus S. I. Sociis S. I. In India et Europa Degentibus. Armuzia 1 Decembris 1549”. DI. vol. 1, p. 637.

37 *Ibidem*, p. 612. Véase también “P. Gaspar Barzaeus S. I. Sociis S. I. In India et Europa Degentibus. Armuzia 10 Decembris 1549”. DI. vol. 1, p. 664. (En el original en portugués. La traducción es mía).

38 “P. Gaspar Barzaeus S. I. Sociis S. I. In India et Europa Degentibus. Armuzia 1 Decembris 1549”. DI. vol. 1, p. 625-628. Véase también “P. Gaspar Barzaeus S. I. Sociis S. I. In India et Europa Degentibus. Armuzia 10 Decembris 1549”. DI. vol. 1, p. 675-678.

palabras la manera en que el padre jesuita se autopercebe en el contexto de la realidad social de Ormuz, y el valor que le otorga a la pobreza y al vestido sencillo con el fin de exaltar la cualidad de la humildad que, como veremos, constituye un principio esencial en la espiritualidad ignaciana. En una epístola enviada desde Ormuz en 1549, Barzeo exalta estas virtudes de humildad, pobreza, castidad y obediencia, que conducirán al conocimiento de Dios, a la suma libertad y la suma riqueza³⁹.

Era éste el espejo a través del cual Barzeo contemplaba a los yoguis en una isla a la que consideraba sumida en la perversión. Barzeo exalta las virtudes que él mismo atribuye a los yoguis cuando dice que viven “en grutas muy oscuras en mucha abstinencia; aman mucho la pobreza y castidad, sin las cuales dicen no se puede ver a Dios”⁴⁰. No obstante que para Barzeo tienen muchas supersticiones⁴¹, a los yoguis los considera humildes. La castidad y la pobreza que practican le remiten a una visión positiva de este tipo de asceta que, como el cristiano, promueve la unión con Dios y el desprecio por sí mismo. La figura de Barzeo, así, puede ubicarse en ese lugar de tránsito entre los trabajos intelectuales y la práctica de las virtudes. Como pionero jesuita en Ormuz, expresa una visión empática de la tradición ascética hindú, representada por los yoguis, agregando: “desean siempre estar conmigo, me tienen mucho amor y reverencia, y tienen para sí que mi vida es como de yogui. Hacen sonar las avemarias de noche con una campana. Esta es la gente que deseo andar con ellos por la gentilidad después de ser convertida”⁴². Barzeo incluso agrega que una óptima vía para la conversión es el ejemplo de andar desnudo y cubierto de ceniza como los yoguis⁴³.

Podemos decir que para Barzeo estas expresiones de devoción destacan por encima de cualquier intento por definir los contenidos de la fe y las creencias. En lo exterior percibe un modo de vida cuyas cualidades y virtudes son dignas de exaltación: los yoguis, ermitaños que andan peregrinos sobre la tierra envueltos en ceniza, llevan una vida de pobreza y castidad, semejante a la que vivió Cristo. Barzeo mismo parece encarnar esa nueva espiritualidad derivada de las reformas de las grandes Órdenes de Castilla y que tuvieron una influencia importante sobre los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola⁴⁴. Había ahí un pronunciado deseo de soledad como condición para

39 “P. Gaspar Barzaeus S. I. Sociis S. I. In India et Europa Degentibus. Armuzia 10 Decembris 1549”. DI. 1, p. 653. Poniendo acento en la virtud de la humildad, Barzeo firmaba sus cartas: *Servo indigno de todos*. “Se llamaba esclavo de la Compañía, gusano de una vil y asquerosa materia, pecador hediondo y demonio. Las cosas que obraba las atribuía todas a la Compañía, teniéndose a sí en todo por inútil.” ALONSO ROMO – *op. cit.*, p. 90.

40 “P. Gaspar Barzaeus S. I. Sociis S. I. In India et Europa Degentibus. Armuzia 10 Decembris 1549”. DI. vol. 1, p. 676. (En portugués en el original. La traducción es mía).

41 “P. Gaspar Barzaeus S. I. Sociis S. I. In India et Europa Degentibus. Armuzia 10 Decembris 1549”. DI. vol. 1, p. 676.

42 “P. Gaspar Barzeus S. I. Sociis S. I. in India et Europa Degentibus. Armuzia 1 Decembris, 1549”. DI. vol. 1, p. 629. (En portugués en el original. La traducción es mía); también “P. Gaspar Barzaeus S. I. Sociis S. I. In India et Europa Degentibus. Armuzia 10 Decembris 1549”. DI. vol. 1, p. 676.

43 “P. Gaspar Barzaeus S. I. Sociis S. I. In India et Europa Degentibus. Armuzia 10 Decembris 1549”. DI. vol. 1, p. 676.

44 ROTSAERT, Mark – L’originalité des Exercices spirituels d’Ignace de Loyola sur l’arrière-fond des renouveaux spirituels en Castille au début du seizième siècle. *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de historia (9-13 Setiembre 1991)*, Juan Plazaola

una renovación interior y un acento puesto claramente sobre la experiencia vivida y sobre el gusto y el sentimiento espirituales.

De forma similar a como lo hizo Barzeo, el padre Nicolás Lancillotto señala en una epístola enviada a Ignacio de Loyola desde el sur de la India, que muchos de estos renunciantes tienen una modesta vida en lo exterior, y que los eremitas de Egipto bien podrían tenerles envidia⁴⁵. El padre Luís Fróis dice haber escuchado de un yogui que “[los yoguis] tienen para sí que la castidad es la principal virtud de todas, llamándole reina de las virtudes. Y dice que quien las tuviese, tendrá también las otras”⁴⁶. Destaca así entre estos autores jesuitas la similitud exterior del yogui con la vida de mortificación y abstinencia del asceta cristiano, a pesar de que la experiencia del yogui esté divorciada de una creencia adecuada y propia de este estilo de vida⁴⁷. Hasta acá, los autores mencionados se ocupan sólo del modo de vida, marginando el aspecto de la creencia que, en esta etapa del encuentro, aún resulta un poco oscura. Pero en la reflexión parcial de autores como Barzeo y Lancillotto, percibimos, más allá del aspecto exterior que rememora la vida de mortificación y abstinencia del asceta cristiano, una crítica que se volverá común entre varios jesuitas que, al referirse a los yoguis, verán en su interior rasgos de superstición⁴⁸ y soberbia interior, propia de aquellos que en “la pobreza buscan riqueza (como muchos hacen en las religiones)”, según la expresión del propio padre Jesuita⁴⁹. Volveremos a ello más adelante.

En lo que se refiere a las posibilidades y los medios para conservar la abstinencia y castidad, el intercambio de información entre yoguis y jesuitas debió haber sido significativo. Un testimonio sin duda interesante al respecto nos llega a través del epistolario entre el padre Henrique Henriques⁵⁰, y los sucesivos generales de la Orden, Diego Laínez y Francisco Borja. Así, escribe Henriques:

(ed.). Bilbao: Universidad de Deusto, 1991, p. 329-341.

- 45 En esta comparación seguramente Lancillotto esta refiriéndose a los padres del desierto, precursores del monacato cristiano. “P. Nicolaus Lancillottus S. I. [P. Ignatio de Loyola, Romam] Coulano 5 Decembris 1550”. DI. vol. 2, p. 128. El médico, filósofo y viajero francés, Francisco Bernier estudió las ideas filosóficas y religiosas de los indios, el imperio del Gran Mogol, visitó Cachemira y regresó a Francia en 1669. El relato de su viaje en 1670-1671, le valió celebridad perdurable. En uno de los apartados de este libro, Bernier contempla este fenómeno de los renunciantes en la India y llega a alcanzar conclusiones que van más allá de esta experiencia en particular. “En cuanto a la pobreza extrema, los ayunos, las austeridades, hay algo de cierto en ello. Y acaso ninguno de nuestros religiosos o ermitaños europeos puedan superar en eso a estas gentes, ni en general a todos los religiosos asiáticos, como lo prueban la vida y el ayuno de los armenios, coptos, griegos, nestorianos, jacobitas y maronitas.” BERNIER, Francisco – *Viaje al Gran Mogol, Indostán y Cachemira*. vol. II, Tr. Justo Fornovi. Madrid-Barcelona: Calpe, 1921, p. 84.
- 46 “Carta Geral do Irmão Luis Frois aos Religiosos da Companhia em Portugal. Goa, 8 de Dezembro de 1560”. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, vol. 8, SILVA REGO, António da – *op. cit.* p. 224.
- 47 Incluso en autores como Pietro della Valle, es notable la adopción del léxico ignaciano con el fin de describir el método de razonar de los yoguis, de contemplar, de meditar y disponer el alma: “tienen su propio modo de ejercicios espirituales”, escribe della Valle, agregando que éstos consisten simplemente “en el arte de la adivinación, los secretos de las hierbas y otras cosas de esa naturaleza, magia y conjuros...”. DELLA VALLE – *op. cit.*, p. 239. (La traducción es mía.)
- 48 “P. Nicolaus Lancillottus S. I. [P. Ignatio de Loyola, Romam] Coulano 5 Decembris 1550”. DI. 2, p. 128.
- 49 “P. Gaspar Barzeus S. I. P. Ignatio de Loyola, Romam. Goa 16 Decembris 1551”. DI. vol. 2, p. 253-254.
- 50 Sobre Henrique Henriques consúltese: ANDRADE, Alonso de, NIEREMBERG, Juan Eusebio – *op. cit.*, p. 652-664; WICKI, Josef – Father Henrique Henriques, S. J. (1520-1600). An Exemplary Missionary of India. *Indian Ecclesiastical Studies*. 4, 2 (1965) 142-150;

“Confieso a V.R. que el clima de esta isla de Ceilán inclina a mal y así nos sentimos más tentados a la sensualidad en estas partes que cuando estábamos en la Costa. Y porque hay en la India jogues que toman medicinas con que de todo mortifican la carne, de manera que apetito ninguno les viene de la sensualidad, puesto que se ofrecieron todos los objetos de ella, solicito al Provincial que pudiéremos tomar tales medicinas: todos deseamos tomarlas. Agradará a Dios que, tomándolas con licencia, nos aprovechen. Los tales jogues quedan bien dispuestos sin hacer mal la medicina al cuerpo. Jogues entre los gentios es un modo de religiosos.”⁵¹

Diego Laínez, al cual su sucesor Borja adjudica la virtud de la suavidad⁵², muestra una actitud flexible y permisiva hacia la utilización de remedios locales con el fin de reducir el apetito de la sensualidad. Ésta se hace evidente a partir de dos diferentes epístolas en las que se lee:

“De la medicina que usan los jogues, y deseáis serviros los que residis en essa insula, se scrive al P. Provincial para que lo trate con médicos. E si no es cosa que haga daño a la salud, ni hay mescla de supersticiones, ni se teme scándalo de los próximos, no tengo inconveniente que os ayudéis de ella.”⁵³

Y agrega:

“El padre Anrique Anriquez scrive de Manar que desea él y los que allí están ayudarse de ciertas medicinas, que usan lo[s] jogues en aquellas partes para quitar la concupiscentia de la carne, porque hallan que la influencia de aquellas islas inclina mucho a ella. Bien será que se mire en esto, porque si no hay supersticiones ningunas mescoladas, y los remedios son naturales y no dañan a la salud corporal, ni tampoco se teme scándalo de los próximos en que se use tal remedio, no vemos por acá inconveniente en que la castidad de los nuestros se ayude dél entre tantos peligros y molestias, como allá ocurren.”⁵⁴

Francisco de Borja se muestra más severo frente a la solicitud del padre Henriques, poniendo un acento mayor que su predecesor en los métodos ascéticos propios de la Orden a partir de los Ejercicios Espirituales. Para Borja, la obediencia al juicio previo de la razón iluminada por la fe conduce necesariamente a los buenos hábitos, al orden y el control de las pasiones y de las sensaciones que entran a través de los sentidos.⁵⁵ A juicio de Borja, los recursos tradicionales de la Orden –la oración, el recogimiento– cuando

IDEM. Father Henrique Henriques, S. J. (1520-1600). II. The Superior of the Missions. *Indian Ecclesiastical Studies*. 5, 1-2 (1966) 36-72; IDEM. Fr. Henrique Henriques. S. J. III. The Last Years of His Life (1576-1600). Local Superior, Consultor, Infirmities. *Indian Ecclesiastical Studies*. 5 (1966) 175-189.

51 “P. H. Henriques S. I. P. Iacobo Laínez. Praep. Gen. S. I. Resp. Sociis Conimbricensibus. Manâr 19 Decembris 1561”. DI. vol. 5, p. 382. (En portugués en el original. La traducción es mía).

52 BORJA, Francisco de – *Tratados Espirituales*, Introducción y Edición de Cándido Dalmases S. I. Barcelona: Juan Flors Editor, 1964, p. 20.

53 “P. I. Laínez Praep. Gen. S. I., P. Henrico Henriques S. I., Mannar. Tridento, 11 Decembris 1562”. DI. vol. 5, p. 661.

54 “P. I. Laínez, Praep. Gen. S. I., P. Antonio de Quadros S. I., Provinciali Indiae. Tridentino 1-2 Ianuarii 1563”. DI. vol. 5, p. 698-699.

55 BORJA, Francisco de – *San Francisco de Borja. Diario espiritual (1564-1570)*. Manuel Ruiz Jurado (ed.). Bilbao: Ediciones Mensajero – Sal Terrae, 2005, p. 61-62.

son bien empleados, son suficientes para mantener la castidad. Así, la respuesta de Borja difiere de la de Laínez: “Lo de la medicina que el P. Enrique Enriquez a cuenta para la castidad, puédesse dejar para los bonjes⁵⁶, y contentarse los nostros con la[s] recetas acostumbradas a los siervos de Dios en su Yglesia.”⁵⁷

Laínez y Borja responden de manera distinta a la misma petición. Sin embargo, lo que se hace evidente a partir del seguimiento de este intercambio epistolar es la seriedad con la que algunos misioneros se interesaron por los métodos de los yoguis a fin de conservar la castidad, y la obediencia que demuestran a sus superiores, solicitándoles autoridad para emplear dichos recursos. El testimonio de Barzeo, así como el intercambio epistolar entre Henriques y los generales de la orden –Laínez y Borja– ponen de manifiesto la proximidad que los primeros jesuitas experimentaron hacia los yoguis. La atracción que los ascetas hindúes ejercieron sobre los misioneros se tradujo en aprecio mutuo e intercambio de información, un intercambio que tenía por objeto, desde la perspectiva del misionero, reforzar la observancia de los votos de pobreza y castidad, esenciales a la vida religiosa jesuítica, aun en condiciones de adversidad.

Los excesos de los renunciantes

En el corazón de la crítica que los jesuitas dirigen a los renunciantes hindús, podemos hallar la permanente tensión que la propia Compañía de Jesús experimentó en lo referente a los valores místicos y contemplativos, por un lado, y los valores apostólicos de la Iglesia militante, por el otro. Tal como lo ha señalado Leszek Kolakowski, este conjunto de valores es fácil de conciliar en las síntesis teóricas como elementos complementarios de la perfección cristiana, pero se manifestaban, en la vida práctica de la Iglesia, perpetuamente extraños y contradictorios unos con los otros.⁵⁸ Así pues, la inercia mística de la Contrarreforma exige de los superiores de la Compañía de Jesús una vigilancia ininterrumpida, a fin de evitar la posible situación en la que alguien, apelando a la inspiración del Espíritu Santo, tenga derecho, en un asunto cualquiera, a colocar la luz que se le ha revelado a título privado por encima de la simple obediencia institucional. Desde esta perspectiva, los excesos en la vida ascética podían significar el preludio de una ofensiva contra la vida eclesiástica organizada.

En efecto, los excesos en la vida ascética hindú generan el asombro y el repudio de los jesuitas, siendo que algunos no eran exclusivos de los hinduístas. Los ayunos y la abstinencia, combinada con noches de vigilia y meditación, conducían a estados

56 Bonzos. El vocablo es de origen japonés, *bózu*, que a su vez corresponde con el chino *fan-seng*, “persona religiosa”. Los misioneros usaron el término para referirse a los religiosos budistas de Japón y China, haciendo luego su significado extensivo a los sacerdotes del sintoísmo que propiamente se llaman *canuxis*. Véase DALGADO – *op. cit.*, p. 138-139.

57 “P. Franciscus Borgia, Praep. Gen. S. I., P. Antonio de Quadros S. I. Provinciali Indiae. Roma 29 Novembris 1565”. DI. vol. 6, p. 526.

58 KOLAKOWSKI, Leszek – *Cristianos sin iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional del siglo xvii*, Tr. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1982, p. 297.

de alucinación y éxtasis⁵⁹, que fueron también comunes en la historia de los santos del cristianismo⁶⁰. Más allá de ello, muchos habían practicado la automutilación o la autoflagelación. Así, todo lo que los jesuitas consideraban como excesos de los yoguis, eran catalogados como síntomas de arrogancia, soberbia, codicia y deseo de honra. Por ejemplo, escribe Amador Correa⁶¹ que los yoguis poseen una suma soberbia de despreciar toda la otra manera de gente; a este grado los trae el demonio, después de pasar por muchos años de ermo y abstinencia⁶².

Alessandro Valignano se muestra estupefacto frente a la severidad de las penitencias a las que se entregan los yoguis. Valignano había relevado a Henrique Henriques del superiorato de la costa de Pesqueria y fue uno de los principales organizadores de las misiones jesuitas en Asia Oriental⁶³. Acerca de los yoguis Valignano escribe que

“no es menos espantosa cosa ver las crueles penitencias que muchos hazen de su propia voluntad, que bien nos pueden dar a nosotros materia de mucha confusión y vergüença; porque dem más de las abstinencias grandes, que de arriba tratamos, y de los rigores que en muchas cosas tienen, llegan a tal término muchos dellos, que en los días de sus fiestas, a las quales concurre infinidad de gente popular, se cuelgan delante de todo en alto con unos ganchos de hierro, que meten dentro de los lomos, y así colgados (con que sólo verlos hasta da tormento), muestran ellos tan poco sentimiento, que están dando vueltas al rededor, cantando y diziendo diversas cosas en loor de sus ydolos, como si no tuviessen dolor nenguno: y otros, pasando más adelante, están así colgados y cortan con sus propias manos partes de su cuerpo, los quales, metidos en las puntas de unas flechas que para esso tienen, tiran con un arco quanto pueden para lo alto, y los que llegan a alcançar algún pedaço de aquella carne la estiman y reverencian como reliquias muy grandes.”

Y a continuación Valignano agrega:

59 Francisco Bernier escribe sobre su encuentro con algunos yoguis: “Pasan horas enteras en éxtasis, con sus sentidos externos sin funcionar; y lo que sería admirable, de ser verdad, viendo al mismo Dios como cierta luz blanquísima, muy viva e inexplicable, con una alegría y satisfacción no menos inexplicables, seguida de un desprecio y desprendimiento absoluto del mundo, de ser cierto lo que me dijo uno de ellos, que pretendía poder llegar a ese éxtasis y haberlo hecho varias veces, y si es cierto lo que aseguran los que le rodean, pues éstos lo afirman de una manera que parecen creerlo todo a pie juntillas. Sólo Dios sabe lo que eso es, y si en esa soledad y en medio de los ayunos, la imaginación, debilitada, no se abandonaría a tales ilusiones, o si no se tratará en esa suerte de éxtasis naturales a que Cardán dice que llegaba cuando quería; tanto más cuanto que observó artificio en lo que hacen, puesto que se prescriben reglas para anularse o atrofiarse poco a poco los sentidos. Dicen, por ejemplo, que después de haber ayunado varios días a pan y agua, hay que permanecer sólo en un lugar retirado, con los ojos fijos en la altura por algún tiempo, sin moverlos de ningún modo, y luego dirigirlos dulcemente hacia abajo y fijarlos de tal modo que miren al mismo tiempo a la punta de la nariz, tanto de un lado como del otro (lo que es bastante difícil), manteniéndose así atentos a mirar el extremo de la nariz hasta que aquella luz llegue. Como quiera que sea, yo sé que ese arrobamiento y los medios para llegar a él son el gran misterio de la cábala de los *jauguis*, como lo es el de los *sufys*.” BERNIER – *op. cit.*, p. 83-84.

60 Véanse, por ejemplo, los excesos y las mortificaciones practicadas por el monacato sirio, o la mística extática de Gregorio de Nisa. COLOMBAS, García M. – *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 139-149, 745-749.

61 Originalmente había sido soldado. En 1551, teniendo más de 20 años, cambió de vocación convirtiéndose en sacerdote y entrando en la Compañía de Jesús. SCHURHAMMER – *op. cit.*, vol. 4, p. 639.

62 “Fr. Amator Correia S. I. Cuidam Fratris S. I. In Lusitaniam. Cocino 15 Ianuari 1565”. DI. vol. 6, p. 430.

63 CIESLIK, Hubert y WIKI, Josef – Valignano, Alessandro. En O’Neil, Domínguez, *op. cit.*, vol. 4, p. 3877-3879.

“Otros hay que, como en ciertas fiestas suyas llevan sus yidolos en unos castillos muy altos sobre unas quatro o seis ruedas muy grandes, quando pasan corriendo con grande ligereça por las calles, ellos, para alcançar perdón de sus pecados y ser tenidos por sanctos, de su grado y voluntad se hechan tendidos delante de aquellos carros, para que, pasando por encima dellos, sean molidos y hechos pedaços. Destas penitencias y otras semelhantes que hazen se vee cuánto puede en esta gente el deseo de la honrra y codicia.”⁶⁴

Gonçalo Fernandes Trancoso asume también una posición severa hacia los ascetas y renunciantes hindús. Este padre jesuita nació alrededor de 1541 en Lisboa y después lo encontramos en la armada de D. Constantino de Bragança en otoño de 1560⁶⁵, en la expedición contra Jaffnapatao⁶⁶ en Ceilán. Encontrándose con los padres de la Compañía de Jesús en la isla de Manâr, se ofreció como voluntario para ayudarlos en lo que pudiese y, en 1561, entró a la Compañía como novicio. Fernandes Trancoso escribe sobre lo que denomina “grande compañía de siervos que tiene el demonio en estas partes de la India”, y dice de ellos que

“tanto hacen por servirlo [al demonio], porque hay algunos a quienes tiene tan ciegos, que andan del todo desnudos y, por comer poco, traen la barriga apretada con un cinto de cuero de una mano de largo, de tal manera que fácilmente se le toma entre dos manos (...) Andan todos cubiertos de ceniza y son tan soberbios que a todos los demás gentios y moros desprecian; y hay algunos tan abstinentes que dicen no comer mas que una vez al día. Otros llegan a tanto que ellos mismos se ponen a morir, dejándose por debajo de unos carros que llevarán con cuerdas dos mil hombres, y ahí se hacen pedazos y la carne de estos tales se trae por gran reliquia. Estas y otras cosas que serían largas de contar hacen estos miserables por agradar al demonio, a quien con tanto trabajo sirven, teniendo como pago el infierno. Con cuanto fervor, Carisimo, teníamos que trabajar para agradar a Dios y no tener en nada cuantos trabajos puede dar el mundo, demonio y carne, pues el Señor a quien servimos es tan bueno que, así como no deja culpa sin castigo, no dejará también algún bien sin premio, y por recurso se da a si por premio a quien le sirve. Y si estos gentios tanto trabajan por los que los tienen por santos, que dicen ser una de las causas por las que se ponen en tanto extremo, queriendo que los tengan por lo que no son, que mucho que nosotros los hemos conocido por su soberbia...”⁶⁷

En los ejemplos que aquí citamos, encontramos un juicio severo hacia los extremos a los que arribaban los renunciantes hindús. Y en efecto, podemos decir que priva en estos casos una condena típica de la Compañía de Jesús hacia los excesos a los que se somete el cuerpo. El propio Ignacio de Loyola y algunos místicos españoles de su

64 VALIGNANO, Alessandro – *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*. John Wicki (ed.). vol 2. Roma: Biblioteca Instituti Historici, p. 36-37.

65 WICKI, Josef – Fernandes (Trancoso), Gonçalo. En O’Neil, Domínguez, *op. cit.*, vol. 2, p. 1397.

66 Algunos lo escribían también Jaffnapattan o Jaffnapattam.

67 “Fr. Gundisalvus Fernandes Trancoso S.I. Fr. Andreae Gomes S. I. Ulyssiponem. Cocino 10 Ianuarii 1565”. *DI*. vol. 6, p. 417-418. (En portugués en el original. La traducción es mía).

tiempo –como Fray Luis de Granada– habían desplegado una actitud hacia el cuerpo más positiva que la de la ascética medieval cristiana⁶⁸. Probablemente Ignacio de Loyola haya sido uno de los maestros de vida espiritual en el cristianismo más cuidadosos y constantes en la consideración del cuerpo de quien aspira a la rigurosa perfección⁶⁹. Ciertamente, el castigo de la carne⁷⁰ no está ausente en los Ejercicios Espirituales como forma de penitencia. Pero Ignacio sugiere hacerlo con moderación, que el dolor sea sensible a las carnes y no entre dentro de los huesos, de manera que dé dolor y no enfermedad; para ello recomienda como más conveniente lastimarse con cuerdas delgadas, que dan dolor de fuera, que no de otra manera que cause enfermedad que sea notable⁷¹. Así bien, la línea desarrollada por los Ejercicios Espirituales y la piedad ignaciana del siglo XVI procuró deslindarse de la ascética medieval, pero rechazando también la postura de Erasmo que preconizaba una espiritualidad de carácter meditativo e interior⁷². La piedad ignaciana sigue viendo en las obras de carácter externo, así como en los actos de penitencia, parte indispensable de la religiosidad cristiana, pero desde una posición moderada y bien regulada. Ello contribuye a explicar la empatía de Barzeo o Henriques hacia ciertas virtudes del asceta hindú, junto con la severa crítica de misioneros jesuitas a las “cruelas penitencias” que tenían prohibido hacer por devoción y que fueran en menoscabo sistemático de la salud⁷³.

El otro asunto con el que los misioneros vinculan las exageradas penitencias es el de la soberbia, cuyo polo opuesto es la humildad. La confrontación entre estos dos términos ocupó a la Compañía de Jesús desde sus comienzos⁷⁴. Los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola hablan de tres escalones: riqueza, honor y soberbia, que conducen hacia los demás vicios. Frente a ellos se imponen la pobreza, el oprobio y el menosprecio por el honor mundano, y les sigue la humildad, escalones que inducen hacia las otras virtudes⁷⁵. Inclusive las Constituciones de la Compañía daban instrucciones precisas de cómo conservar la compostura e incorporar los rasgos de

68 GARCÍA GUILLÉN, Diego – Ejercicios corporales y ejercicios espirituales. En *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso internacional de Historia, Madrid 19-21 nov. de 1991*, Quintín Aldea (ed.). Bilbao – Santander: Mensajero – Sal Terrae, 1993, p. 228.

69 LAÍN ENTRALGO, Pedro – *La empresa de ser hombre*. Madrid, Taurus, 1958, p. 83.

70 Los ejercicios definen el castigo de la carne como “darle dolor sensible, el qual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose, o llagándose, y otras maneras de asperezas”. *Ejercicios espirituales*, 85.

71 *Ejercicios espirituales*, 86. Después de abandonar Loyola, Ignacio hacía penitencia flagelándose una vez al día. En Manresa fue capaz de aplicar una rígida disciplina y sobrevivir varios meses con una dieta que se basaba en pan y agua. De acuerdo con Láinez, su sucesor, pensaba que a base de austeridades y dura penitencia podría el hombre alcanzar la santidad frente a Dios. En los Ejercicios Espirituales podemos encontrar los elementos de esta primigenia conducta ignaciana pero transformados como fruto de pena interna y acompañados de un llamado a la moderación. Véase O'REILLY, Terrence – *The Spiritual Exercises and the Crisis of Medieval Piety. The Way Supplement. 70* (1991) 105, 109.

72 *Ibidem*, p. 102.

73 “En lo que para el comer, dormir y uso de las demás cosas necesarias o convenientes a la vida toca, aunque será común y no diferente de lo que al médico de la tierra donde vive parecerá, en manera alguna que lo que aquí quitare cada uno sea por devoción y no por obligación.” *Constituciones*, 580. Ver GARCÍA GUILLÉN – *op. cit.*, p. 230.

74 *Ejercicios espirituales*, 146.

75 *Ejercicios espirituales*, 142-146.

humildad al comportamiento cotidiano. Alertaban al religioso a guardar con mucha diligencia las puertas de sus sentidos de todo desorden, mantenerse en paz y verdadera humildad del ánimo, tomando en consideración cuándo se ha de hablar, la modestia en el rostro, la madurez en el andar, sin externar ninguna señal de impaciencia o soberbia⁷⁶.

Ciertamente, a fin de alcanzar la mayor perfección en la vida espiritual, la Compañía de Jesús llamaba a la mayor abnegación “y continua mortificación en todas las cosas posibles”⁷⁷. Sin embargo, desde sus instrucciones oficiales, la mortificación entre los jesuitas estaba subordinada a las tareas apostólicas y a la realización de su misión. Mientras el asceta hindú llevaba a cabo las prácticas ascéticas con el fin de purificar su cuerpo⁷⁸, las Constituciones de la Compañía de Jesús sostenían que mortificarse no es necesario por razones morales –para estar limpio de pecado y justificarse ante Dios– sino por motivos apostólicos: cuando el criterio de la razón está alterado, el general no puede guiar bien a la Orden. Por ello, los jesuitas se orientaban con la brújula de la ascética ignaciana que ponía un freno a los excesos y las mortificaciones. Los novicios debían referir sus mortificaciones a sus superiores y la transparencia para las personas que representan la autoridad ayudaría como correctivo para la imprudencia⁷⁹. Así, escribe Sebastián Fernandes que en la residencia de los Jesuitas en Goa se ponía una lista con mortificaciones tal como se hace en la Compañía, para que sólo con licencia y permiso del superior, cada quien ejecutase la que quisiese⁸⁰. Había que fomentar la obediencia, ser diligente y no perder tiempo⁸¹. Se consideraba que quien no sabe sentir la justa medida por sí mismo no ha de encasillarse en su arrogancia, sino dejarse guiar humildemente por los superiores. Esta sujeción a la autoridad era un rasgo que los jesuitas identificaban con la humildad de la vida religiosa, en tanto que el exceso del yogui resultaba connatural con la soberbia y la arrogancia.

Tal como lo sugiere el ideal ignaciano, las comunicaciones místicas no son un fin en sí mismas, sino que adquieren su sentido como componentes de una disciplina total, que somete la vida entera a un solo deber, a saber, servir a Dios sirviendo a la Orden y a la Iglesia⁸². Los jesuitas preconizaban así una ascética plenamente regulada, en oposición a la elección voluntaria, autónoma y excesiva de cada asceta, y ésta era, sin duda, una de las fuentes de conflicto con los renunciantes que conocieron en la India y también en otras regiones de los continentes africano y asiático, donde se confrontaron con fenómenos de características similares.

76 *Constituciones*, 250, 1-3.

77 *Constituciones*, 103.

78 O'MALLEY – *Popular Hinduism*, p. 205.

79 *Constituciones*, 263.

80 “Fr. Sebastianus Fernandes S. I. Ex. Comm. P. Francisco Borgiae, Praep. Gen. S. I. Goa Novembri Exeunte] 1569”. *DI*. vol. 8, p. 41.

81 *Ibidem*, p. 42.

82 KOLAKOWSKI – *op. cit.*, p. 298.

Conclusión

En el encuentro entre los primeros misioneros de la Compañía de Jesús y los renunciantes de la India, podemos discernir la forma en que entran en tensión los ideales místicos y contemplativos con los de la Iglesia apostólica y militante. Esta atracción/aversión que los jesuitas experimentaban frente a los ascetas locales era esencialmente valorativa, y el efecto de espejo etnocéntrico fue sólo fragmentariamente trascendido por los misioneros. Tanto en sus percepciones positivas como negativas del asceta local, los jesuitas estaban mirándose también a sí mismos, y el “otro”, el yogui, aparecía de forma predominante como una falla, un espejo invertido del misionero.

En este breve artículo hemos señalado los puntos de contacto e intercambio de información entre jesuitas y yoguis, así como algunos de los elementos que constituyeron el corazón de la crítica hacia formas extrañas de ascetismo. Algunos misioneros admiraron la pobreza, la castidad y la abstinencia de sus interlocutores, y reconocieron que éstas eran virtudes a través de las cuales podrían alcanzar mayor éxito en su empresa. Junto con ello, sus rivales no cristianos ponían esas virtudes al servicio del “diablo” y el exceso con el que actuaban les hacía acreedores al calificativo de soberbios.

La sujeción a una autoridad era un rasgo que los jesuitas identificaban con la humildad propia de la vida religiosa, mientras que el exceso de autoconfianza que le atribuían a la conducta de los yoguis era justamente lo opuesto, a saber, la fuente del orgullo y la arrogancia. Pero más allá de estas aseveraciones, podemos percibir cómo se reflejan en los textos el carácter y la formación personal de cada misionero. Es posible entrever en textos como los del padre Barzeo o el padre Henriques –ambos religiosos por vocación inicial– la ambivalencia hacia estos hombres que podían ser “supersticiosos” o “idólatras”, pero respecto de los cuales tenían la voluntad de aproximarse y de aconsejarse, viendo en su forma de vida un modelo que les permitiera alcanzar mayores logros en las circunstancias a las que estaban sometidos, fuera del espacio político de la India. En cambio, autores como Amador Correia o Gonçalo Fernandes Trancoso, soldados que se convierten en religiosos dentro de una coyuntura muy especial, muestran un lado más crítico y militante respecto a la manera de actuar de los renunciantes de la India.

A partir de los años setenta del siglo xvi, comienza a operarse en Asia una transformación en la manera en que los jesuitas perciben a las religiones autóctonas y sus diferentes representantes, y entre ellos a los renunciantes. Basta seguir de cerca las resoluciones de los sucesivos concilios diocesanos de Goa⁸³ –que determinan una actitud más severa frente a la “perversidad de la idolatría” y respecto al contacto con los infieles en territorios donde imperaba la voluntad del rey de Portugal– para notar el cambio teológico y político en lo referente a las tradiciones religiosas no católicas y, por ende, también hacia los renunciantes.

83 SILVA REGO, António da – *A Liberdade Religiosa e o I Concílio Provincial de Goa (1567)*. Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa, 1967.