1. José de Anchieta o la filología por impulso ético

Miguel Angel Vega Cernuda
carsacer@gmail.com
Catedrático jubilado de la Universidad de Alicante
Grupo MHISTRAD

Resumen

Con la presente contribución pretendemos destacar la labor de una personalidad fundamental de la cultura brasileña, la del jesuita canario P. José de Anchieta, cuya dimensión científica es generalmente ignorada. Tras documentar la presencia de su figura en la vida social del país sudamericano, se analiza su triple labor civilizatoria, filológica y literaria y se le valora como el primer intento de fundar una identidad multicultural brasileña.

Palabras clave

Anchieta, filología tupí, misión sudamericana, literatura brasileña, Canarias.

Abstract

This contribution intends to bring to the fore the work of a fundamental figure in Brazilian culture, the Jesuit from the Canary Islands, José de Anchieta S.J. whose scientific dimension is generally overlooked. Documentation will be presented about this character in the social life of the South American country, to analyse then his civilizing, philological and literary labour which is valued as the first attempt to found a multicultural Brazilian identity.

Keywords

Anchieta, Tupi philology, South American mission, Brazilian literature, Canary Islands.

Resumo

Através desta contribuição pretendemos destacar o trabalho de uma personalidade fundamental da cultura brasileira, a do jesuíta das Ilhas Canárias P. José de Anchieta, cuja dimensão científica é geralmente ignorada. Além de documentar a presença de sua pessoa na vida social do país sul-americano, se analisa seu tríplice

trabalho civilizador (civilizante), filológico e literário, valorizando-o como a primeira tentativa de fundar uma identidade multicultural brasileira.

Palavras-chave

Anchieta, filologia tupi missão sul-americana, literatura brasileira, Canárias. José d'Anchieta : La philologie par un élan moral ou la première grammaire tupi-guarani

Résumé

Cette contribution a pour but de souligner le travail d'une figure fondamentale de la culture brésilienne, celle du Jésuite originaire des Îles Canaries, José d'Anchieta, dont le rôle scientifique est généralement ignoré. Après d'avoir documenté sa présence dans la vie sociale du pays sud-américain, on analyse son travail en trois dimensions : la fonction civilisatrice (función civilizatoria), philologique et littéraire. De plus, on met en valeur son œuvre en tant que pionnière dans la fondation d'une identité multiculturelle brésilienne.

Mots-clés

Anchieta, philologie tupi, mission en l'Amérique du Sud, littérature brésilienne, les Îles Canaries.

El presente número de la colección «Traducción», dedicado al «escrito misionero» como objeto traductográfico y de investigación humanística, resultado de las investigaciones del grupo interuniversitario MHISTRAD a lo largo del año 2014, y publicado con anterioridad por la revista de investigación en traductología *Mutatis Mutandis*, en un número monográfico dedicado al «escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar», nos ha ofrecido un marco adecuado para glosar y honrar críticamente e interpretar desde la perspectiva de la historia de la traducción a uno de sus más eximios y polifacéticos representantes, el jesuita canario José de Anchieta, cuya múltiple actividad literaria y apostólica le han constituido en una de las figuras más señeras de la misión y de la historia cultural del país misionado: Brasil. Su reciente canonización (3/24 de abril de 2014)[1] ha hecho que salte al primer plano de la opinión pública, generando, cuatrocientos años después de su muerte, es decir, en la más reciente actualidad, una abundante literatura en los medios de comunicación y haciéndole ocupar amplio espacio en los noticieros y sacándole de las páginas de la erudición o de la curiosidad histórica a los episodios de la vida social.

1 La andadura «hagiográfica» de Anchieta fue un largo camino que se inauguró oficialmente ante la Sagrada Congregación de Ritos en 1705, lográndose que sus virtudes fueran declaradas «heroicas» treinta años después. Desde entonces, hasta su beatificación transcurrieron más de dos siglos y medio.

1.1. La imagen pública de José de Anchieta

En efecto, la figura de Anchieta, frente a la de la mayoría de misioneros, normalmente condenada al ostracismo social y crítico, tiene la destacada particularidad de ser una personalidad de fuerte presencia en la historia cultural de los países iberoamericanos. Además, en el contexto de la historia de la misión, Anchieta es uno de sus protagonistas más «biografiados». Ya a los pocos años de su muerte, Pedro Roiz (1607), hermano de hábito, le dedicaría una primera biografía, que pronto se vería seguida por otra escrita en latín de la que fue autor Sebastiano Berettario (1618), y que fue publicada en Colonia —pronto traducida al español—, y un tanto más tarde, por la de Simao de Vasconcelos (1672), publicada en Coimbra. A estas biografías escritas en el mejor y tradicional estilo hagiográfico, hay que añadir una docena de ellas más recientes como las de Raul Carvalho (1949) o Quiricio Caxa (1946).

Ya antes de su canonización, Anchieta ocupaba múltiples espacios en los medios, en la comunicación social y en los espacios públicos. Son numerosos los ejemplos de esa inconsciente pero importante presencia social del P. Anchieta. A continuación damos algunos datos como testimonio de esa pervivencia, que no «revival», que por mor de su andadura biográfica y hagiográfica ha motivado su personalidad[2]. *El Día*, «diario de la mañana» de Santa Cruz de Tenerife, en su edición del sábado 12 de octubre de 1968, dedicaba una amplia glosa, firmada por Salvador López Herrera, a «José de Anchieta, un español universal» (pág. 4 y ss.) calificándole de «la figura más antigua de la literatura brasileña» y destacando «su lucha contra el primitivismo», no solo el de los indígenas sino también el de los conquistadores: El autor de esa glosa, profesor que sería de la Universidad Complutense, describía el bregar del misionero con una naturaleza indómita que se correspondía con las imágenes que años más tarde transmitió el filme de una interesante obra sobre los jesuitas del Paraguay: *La misión* de Roland Joffé, con guion de Robert Bolt (1988):

> Con un bastón en una mano y el breviario en la otra, llevando los ornamentos sagrados y un séquito de indios bautizados, le vemos internarse en medio de la selva inmensa, caminando constantemente entre hojas descompuestas y marismas, donde se hundía hasta la cintura. En medio de una oscuridad casi completa, una atmósfera húmeda, asfixiante, Anchieta y sus discípulos se abrían penosamente un sendero a fuerza de golpes de hacha.

Más adelante realizaba una somera etopeya o semblanza espiritual del canario: «En él se distingue el valor intelectual, de cuño nítidamente humanístico, que se revela como pedagogo, literato, poeta, orador y dramaturgo».

Su presencia en el urbanismo, toponimia y odonimia ibéricos es también notable: la Casa de Brasil de Madrid hace tiempo está presidida por una estatua del misionero canario, erigida mucho tiempo antes de que fuera beatificado por

2 También con ocasión de su beatificación, en 1989, su figura experimentó un remozamiento crítico.

Juan Pablo II en 1980. Y lo mismo sucede en La Laguna, localidad en la que nació[3] y en la que desde 1960 una estatua, debida al cincel de un artista brasileño, preside la entrada en la localidad donde un equipo de fútbol lleva su nombre. En Ubatuba, ciudad costera del estado de Sao Paulo, una isla está dedicada al canario (Ilha Anchieta), lo mismo que la ciudad en la que murió, también fundada por él: Reritiba (Ciudad de Anchieta, Espíritu Santo). En el centro de la ciudad de Sao Paulo, ciudad de la que puso las primeras piedras, un museo está dedicado a su memoria. En 1977, Brasil presentaba en versión cinematográfica la epopeya de la creación de la nación, epopeya que se ponía bajo el patrocinio de José de Anchieta: *Jose do Brasil.*

Pero ha sido sobre todo este episodio de su biografía *post mortem,* la canonización, el que le dio una dimensión universal, sobre todo en Brasil, país en el que había actuado como profesional de la misión, y en las Islas Canarias, patria chica del nuevo santo, donde se han multiplicado los titulares de prensa. Han sido numerosos los diarios, españoles y del mundo (*ABC, La Vanguardia*, *El País* en España, *O Globo* en Brasil, etc.) que han dedicado prolijas glosas a este misionero al que con frecuencia y con justicia se le ha calificado de «fundador de Brasil». Todas ellas destacaban su personalidad polifacética: lingüista, médico, arquitecto, poeta lírico, autor dramático, humanista, traductor… Diversas cadenas televisivas glosaban el significado y modalidad de su peculiar canonización. El *Vatican Newspaper*, el *Osservatore romano*, en su edición inglesa, registra en los últimos años varias noticias anchietanas. Incluso *El nuevo Herald* de Miami destacaba, con el sensacionalismo que impone la difusión de la tirada, una anécdota de su biografía, de relativa transcendencia, que ponía de manifiesto el talante moral del canonizado: «José de Anchieta, el misionero jesuita que fue rehén de los indios de Brasil»[4]. Por su parte, bajo el titular «Los Sabandeños dedican un concierto a San José de Anchieta en La Laguna (Tenerife)», en el diario gratuito *20 minutos* del 07/06/14 se podía leer una noticia de *Europa Press* que glosaba su calidad de autor dramático:

> Dentro de estas actividades, ayer viernes el profesor Carlos Castro Brunetto disertó sobre Anchieta en la cultura brasileña. Posteriormente, en la iglesia del Convento de Las Claras el grupo Troys teatro, dirigido por José Ramos, representó el Auto de la Visitación de Nuestra Señora, obra del Santo. La primera representación del mismo se realizó en julio de 1597 en la iglesia del Rosario de Vila Velha. A mediados de mayo de 1597, Anchieta regresaba a Reritiba —hoy ciudad Anchieta— ya muy enfermo. Allí lo encontró, quizá ya en cama, una representación de la Cofradía de la Santa Casa de la Misericordia de Vila Velha, que le pidió un auto para la fiesta de la Visitación. Por su parte, el coro de Cámara de Tenerife, dirigido por Carmen Cruz Simó, interpretó diversos temas del Cancionero ibérico en José de Anchieta… al tiempo que participó también en el Auto representado[5].

3 Había nacido en esta localidad de San Cristóbal de la Laguna, en la plaza del Adelantado, hijo de un emigrante vasco y una descendiente de los primeros conquistadores castellanos de las Islas Afortunadas.

4 Http://www.elnuevoherald.com/2014/04/03/*1717744*/jose-de-anchieta-el-misionero.

5 Los Sabandeños dedican un concierto a San José de Anchieta en La Laguna (Tenerife). (n. d.). En *20 minutos*. Tomado de http://www.20minutos.es/noticia/2160914/0/.

No es de extrañar que hace poco se afirmase en un semanario de información religiosa acerca de Anchieta:

> Pese a todo, José de Anchieta ha sido un referente para la cultura brasileña, en particular para el cine, la pintura, la literatura o la música. Por citar sólo algunos ejemplos más recientes en el tiempo, el compositor Heitor Villa-Lobos utilizó un poema mariano de Anchieta en su espectacular Sinfonía *Amerindia*, y el director Paulo César Saraceni, uno de los principales representantes del *Cinema Novo Brasileiro*, recreó su biografía en *Anchieta, José do Brasil*, en 1977[6].

Finalmente, cabe reseñar que veinte años más tarde de esa filmación de su biografía, que le hacía epónimo del país, la Biblioteca Nacional do Brasil organizaba una «Exposição Comemorativa do IV Centenaio de Falecimento do Padre José de Anchieta, S. J».

Sirvan estas menciones como botón de muestra de la multiforme presencia cultural de la que a lo largo y ancho del mundo, católico y no católico, goza José de Anchieta, misionero jesuita, al que el actual papa Francisco dispensó del obligado milagro probatorio de su santidad (a través de la llamada «canonización equivalente») para que, como se dice en la jerga religiosa, subiera a la «gloria de los altares» o «de Bernini». Su labor se puede inscribir en ese cuadro general de la época ibérica de América que otro jesuita, de época un poco posterior, el padre Ruiz Montoya, calificó de «conquista espiritual» (Montoya, 1639). Con este término, el jesuita criollo se refería a la evangelización que, realizada por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape tenía por objeto la «domesticación, reducción y conversión de los gentiles», actuación ésta en la que todavía resonaban ecos de aquella utopía cristiana, de cuño «espiritual»[7], que pretendía la instauración del evangelio entre los indígenas «reducidos» a imagen y semejanza de la «primitiva iglesia».

6Este pasaje formaba parte de una extensa glosa dedicada a la personalidad de Anchieta que venía firmada por el presbítero Antonio Rubio. (*Alfa y Omega*, Nº 842 / 18-VII-2013).

7 Los «espirituales» eran una rama del primitivo franciscanismo que, de mentalidad neoapocalíptica, proponían una vuelta rígida a la observancia del evangelio con el objeto de crear una sociedad de justos ante la inmediatez del fin de los tiempos o *parusía*. Las reducciones de Paraguay estuvieron más informadas de este espíritu sin el componente milenarista, mientras que las «aldeas» brasileñas, al estar más en contacto con las poblaciones europeas o criollas (con una finalidad utilitarista, la del servicio al europeo) no eran tan propicias para la difusión de esa concepción «espiritual». Con referencia a Montoya, más de un crítico, investigador, historiador o antropólogo prevenido ideológicamente quizás motive en el sintagma bimembre utilizado por Montoya (conquista espiritual) el lema conquista, desatendiendo el término espiritual. Para obviarlo, el mismo Ruiz Montoya (1649: A 1) se anticipaba proponiendo como argumento implícito los esfuerzos a los que se había sometido para lograr esa conquista que no le reportaba beneficios: «He vivido todo el tiempo dicho en la Provincia del Paraguay, y como en el desierto, en busca de fieras, de Indios barbaros, atravesando campos, y trasegando montes en busca suya, para agregarlos a aprisco de la Iglesia santa, y al servicio de su Magestad, de que con mis compañeros hize treze reducciones, o poblaciones, con el afán, hambre, desnudez, y peligros frequentes de la vida, que la imaginación no alcança, en cuyo exercicio me parecia estar en el desierto: porque aunque aquellos Indios […] reducidos ya por nuestra industria a poblaciones grandes; y de rusticos vueltos ya en políticos Christianos, con la continua predicación del Evangelio…»

1.2. Epónimo de una misión por impulso ético

Semejante «conquista espiritual» suponía unos esfuerzos, unos sacrificios y una disciplina por parte de los misioneros cuya aceptación difícilmente puede explicarse por el balance de beneficios que la misma rendía. Es perentorio postular en el conjunto de motivaciones del afán misionero un componente ético y altruista más allá de lo normal. Que Anchieta emprendiera la tarea de «reducción a arte» de la lengua tupí o que, en aras de la pacificación de las sociedades enfrentadas, la indígena y la portuguesa, aceptara permanecer como rehén de unas tribus caníbales son hechos cuya explicación va más allá del mero diletantismo o del mero afán aventurero[8]. En efecto, su labor misionera se desarrolló en un contexto social y cultural (conquista, guerras de expansión, esclavización, falta de medios materiales, etc.) que importa recuperar para la reflexión y la crítica. ¿Cuáles son, pues, los contextos de la labor misionera de este auténtico prócer del Brasil?

1.3. Los jesuitas y la misión. La misión jesuita en el Brasil

La biografía del misionero Anchieta parte de su adscripción en Coimbra, adonde se le envía desde su ciudad natal, a la Compañía de Jesús en unos momentos de la Congregación, fundada en 1539, que todavía podemos calificar de iniciales y en los que, sin embargo, la vocación misionera ya estaba presente en los genes y en el carisma espiritual del grupo de fundadores. Cuando, a finales de la primera mitad del XVI, el rey Juan III de Portugal pide al papa, a la sazón Paulo III, personal religioso para enviarlo a las Indias portuguesas del Lejano Oriente: Francisco Javier, a la sazón en Roma, sería designado en 1541 para realizar esta tarea y con el tiempo llegaría a convertirse en el apóstol del Oriente y en el epónimo de la misión jesuítica. Fue así como comenzó la historia misionera de la congregación. Coimbra, la más afamada universidad portuguesa, y Goa, sede de la administración portuguesa en Oriente, se convertirían en los puntos de partida para los viajes misionales de la Compañía en los territorios de soberanía lusa. Cuando el italiano Matteo

8 Es casi común actitud entre antropólogos y críticos de tendencia supuestamente abierta y progresista considerar el canibalismo como un rasgo nimio dentro de la llamada «identidad indígena» (¿?). Desde que Montaigne lo hiciera por primera vez, son muchos los críticos culturales que sancionan esa identidad como intocable, a pesar de las más de una lacra moral que configuraban parte de su fenomenología grupal. Sin embargo, ya el primer relato que produce la experiencia occidental del mundo cristiano destacaba el fenómeno del canibalismo como una de las más negativas y terribles de su identidad: la experiencia está recogida en el temprano relato de viaje del alemán Hans Staden: *Wahrhaftige Historia und beschreibung eyner landschafft der Wilnen Nacketen Grimmigen menschfresser leuthen in der Newenwelt America.* (Verdadera relación y descripción de un país de salvajes, violentos y desnudos caníbales en el Nuevo Mundo de América). Desde que este emigrante alemán fue apresado por los indígenas, su vida fue un tormento, aterrado por la amenaza de ser devorado que, conscientes del terror que esta amenaza provocaba, le hacía sobre todo las indígenas, que llegarían a prepararle depilándole las cejas. Por su parte, Anchieta a través de su biógrafo, dio testimonio de su cautiverio relegado a la despensa de la cocina indígena, pero con una actitud de confianza en la Providencia: «[…] como os Tamoios determinaba de o matar e comer em suas festas, e lhe dizian: aparelha-te, José e farta-te de ver o sol, porque tal dia te havemos de matar; ao que ele respondia: nã*o* me haveis de matar, porqe não é ainda chegada minha hora…» (Roiz, 1955: 55).

Ricci, otro jesuita que parte de Coimbra y pasa por Goa, «conquiste» China[9], ya habrá una serie de miembros de la Compañía que hayan inscrito su nombre en el historial de la misión oriental e incluso hayan dado testimonio martirial de su fe (los mártires del Japón, 1597). De Goa partiría el también jesuita español Pedro Páez para su viaje a Etiopía[10].

Casi contemporánea de la de Francisco Javier en Oriente es la misión que los jesuitas, por obra del padre Manuel de Nóbrega[11] y, más tarde, José de Anchieta, emprenden en Brasil, a partir de 1541. Con ello, ambos (más el padre Azpilcueta Navarro[12]) se constituyen en pioneros de la evangelización americana, no tanto en el contexto general de la misma, sino en el de la historia de la misión jesuita en el subcontinente. A Perú, donde los jesuitas en Cuzco lograrían la gran proyección que les daba su convento-universidad, situado en la Plaza Mayor[13] de la ciudad, habían llegado en 1568, es decir, cuando Anchieta llevaba ya casi dos décadas en Brasil. Y los inicios de la actividad humanitaria con los esclavos negros en Cartagena de Indias por parte de Pedro Claver, otra de las personalidades emblemáticas de la Compañía en América y uno de los mayores promotores de la comunicación intercultural[14], data del primer decenio del siglo XVII. Cuando surge la actividad misionera jesuita, casi toda la América ibérica está ya ocupada por las órdenes mendicantes. Pero pronto el empuje y el sentido organizativo con los que aparece la Compañía en el ambiente contrarreformista harán de ella uno de los institutos más efectivos en la «conquista espiritual». Su teatro de operaciones sería sobre todo el subcontinente meridional americano, ya que los territorios de Nueva España y de Centroamérica estaban mayormente copados por franciscanos y dominicos.

Una de las características de esta misión brasileña es su dependencia del proceso de colonización, más íntima en todo caso que en la parte española de América. Es este un factor que la diferencia de la emblemática, y posterior, misión jesuítica del Paraguay y aledaños. Mientras los jesuitas del virreinato del Perú (el Paraguay pertenecía a ese virreinato) intentarán «reducir», es decir, aislar y mantener en un medio originario, siguiendo modelos franciscanos, a los indígenas, la evangelización jesuita de Brasil tiende a integrar a estos en la vida de la Colonia estableciendo «aldeiamentos» o pueblos no muy lejanos de los establecimientos de los conquistadores. Fue también el rey Juan III, quien a través de su gobernador Tomé de Susa dispuso esta peculiar organización del mundo indígena bajo su

9 Como se sabe este jesuita de Maceratta se ganaría la benevolencia del Emperador chino poniendo en práctica una predicación del evangelio activa y pasivamente «inculturada», modalidad de evangelización que, por cierto, ya había practicado en ese mismo ambiente el franciscano Juan de Montecorvino.

10 Véase en este mismo libro el trabajo de Serrano Bertos sobre la misión de Pedro Páez.

11 Superior y compañero de andanzas de Anchienta fue autor de un significativo *Dialogo da Conversao do Gentio*, en la que defendía la buena índole del indígena a pesar de sus evidentes desviaciones morales.

12 Este jesuita español, sobrino del «Navarro», precedió a Anchieta en su estudio del tupí y sus cartas constituyen una fuente de información interesante acerca de los indígenas brasileños.

13 La Universidad jesuítica del Cuzco, San Antón, fue creada en 1621.

14 Con un equipo de «lenguas» negros, entre ello, el que él denominaba Calepino, atendía a los cargamentos humanos que, procedentes de la nefanda trata de esclavos, depositaban en Cartagena de Indias las barcos negreros. (Véase en este libro el trabajo de Antonio Bueno sobre Pedro Claver).

influencia congregándolo en la proximidad de las ciudades de los colonos con el objeto, entre otras cosas, de que pudieran ser mejor cristianizados, dado el fracaso que en su labor evangelizadora habían acumulado los doctrineros itinerantes. Esto no era óbice para que a este interés doctrinal se añadieran otros objetivos: el defensivo (la utilización de los *aldeiamentos* como glacis de defensa) y el económico (el servicio de los indios).

Esta dependencia de los colonos y hacendados portugueses por parte de los «aldeiamentos» indígenas, a pesar de carecer de esa «pureza» étnica, de intenciones y de funcionamiento de la que hicieron gala las reducciones paraguayas, que, (por desgracia, se vieron arrastradas a la ruina cuando los jesuitas fueron expulsados de ellas), quizás haya contribuido a su pervivencia. Cabe pensar que este sistema portugués de acentuada integración de evangelización/colonización haya podido contribuir a un mayor mestizaje y a un cristianismo más sincrético.

A este Brasil en trance de colonización se dirige, en 1549 y por deseo del rey Juan III, un grupo de seis jesuitas capitaneados por el padre Nóbrega, quien pronto pediría refuerzos a la metrópolis: Esta envía un segundo grupo en el que precisamente llegará el, todavía, novicio jesuita Anchieta (1553). Pronto el recién llegado a la costa brasileña se dedicará a recoger la discursividad de los indígenas, empezando por la base de toda comunicación: «a lingoa geral».

1.4. El Brasil de Anchieta

Brasil en la época en la que Anchieta pone pie en el subcontinente americano no era el enorme país que hoy en día es, sino solo la franja que el tratado de Tordesillas había concedido, previo dictamen papal, a Portugal. Dividido el país en «capitanías» trazadas a escuadra, cada una de ellas tendría a su frente un capitán que les daba nombre: Francisco Giraldes, duque D´Aveiro, Francisco Bareyto. Más tarde pasarían a denominarse según las ciudades o regiones (Bahia, Espiritu Santo, Rio de Janeiro, etc.) establecidas en ellas. Las «entradas» posteriores de los «bandeirantes» portugueses en el interior del país y el desinterés relativo de la administración española harían que la corona lusa extendiera su soberanía más o menos hasta las fronteras que hoy en día disfruta el país sudamericano. La actividad misionera de Anchieta se limitaría mayormente a la franja costera del sureste del país, de clima y selva subtropicales, que ya entonces era una de las reservas de pueblos originarios más diversificadas y que estaban repartidos en tres grandes etnias: tapuias, tupíes y guaraníes. Estos, a su vez, se distribuían en más de 60 tribus (tupinambás, tabajaras, tupiminós, potiguaras, etc.), la mayoría de ellas caníbal. Por suerte, todas ellas tenían como común denominador su proximidad a una «lengua geral», («lingoa mais usada», la llamaba Anchieta), el tupí («dialecto excelente de la guaraní» diría de ella Hervás y Panduro, jesuita expulso de España dos siglos más tarde), aunque este factor no les evitaba estar en constantes guerras internas: los tupíes, de raigambre guaraní[15], lograrían desplazar hacia el interior a los tapuyas, que quedaron reducidos a una raza menor.

15 El término con el que se designaban los miembros de estas tribus «guaraní» parece significar «guerrero».

A este factor de división interna venía a añadirse como elemento de complejidad social el hecho de que la costa brasileña fuera desde el principio de la Colonia el claro objeto del deseo de franceses, holandeses, españoles y naturalmente portugueses[16], cada uno de los cuales hacía alianzas con las distintas tribus para ayudarse en su enfrentamiento con los enemigos europeos. Célebre es el episodio de la biografía de Anchieta, ya mencionado, en el que este se ofrece como mediador y pacificador ante los tamoios, llegando incluso a quedarse como rehén, so pena de ser devorado, para lograr una pacificación que redundase en beneficio de los indígenas y de los portugueses. A pesar de ser súbdito español, su estancia en Coimbra, punto de partida de la diáspora misionera, hizo que se identificara con la causa portuguesa, identificación que, obviamente, se acrecentó por motivos confesionales cuando se percató de que tanto los holandeses como los franceses de las colonias brasileñas representaban versiones heterodoxas del cristianismo[17].

1.5. Los escritos de san José de Anchieta

Son estos, esbozados en breves rasgos, los contextos en los que José de Anchieta, desde 1553 a 1597 desarrolla su labor misionera y un trabajo intelectual que, además de enriquecer sobremanera su personalidad, contribuyó a modificar y dar forma de manera definitiva a la sociedad que surgía en aquellas tierras. También en el aspecto científico-literario, el de Anchieta es un perfil polifacético, derivando, no solo de ese humanismo vigente en las universidades europeas (en las ibéricas también y sobre todo) y que él, en concreto, había bebido en Coimbra[18], sino también de sus convicciones religiosas: poeta, lingüista, dramaturgo, traductor, biólogo y teólogo de la pastoral. Fue el primer poeta épico de América: antes de que Ercilla publicara su *Araucana* en 1569, Anchieta compondría una epopeya que, impresa en Coimbra en 1563, estaba dedicada a las gestas de Men de Sáa, un conquistador y pacificador portugués que puso fin a las luchas con los franceses y que logró la pacificación de los tamoyos: *De gestis Mendi de Saa* reza el título. A pesar de haber puesto su pluma al servicio de este conquistador portugués, Anchieta utiliza esta epopeya de las guerras de conquista, escrita en unos 2000 versos latinos, para mostrar al europeo el mundo indio y lo describe como un enemigo que, por su bravura y pericia estratégica, estaría a la altura de los portugueses que en más de una ocasión tuvieron que ceder ante el empuje y número de los salvajes. Señala las diferencias de costumbres entre el indio cristiano y el silvícola y describe los efectos beneficiosos que la religión podía reportarles. Ha sido calificada como «obra de raízes americanas, de motivaçao indígena» y es objeto

16 La producción de Brasil, palo utilizado para la obtención de tintes textiles, y la caña de azúcar, cuyos «ingenios» ya menciona Anchieta, eran motivo de codicia europea.

17 El conquistador francés Villegaignon era calvinista y pretendía difundir las ideas de esta confesión en la Francia Antártica, colonia por él fundada en la proximidad de lo que después sería Rio de Janeiro.

18 A los 16 años fue enviado desde Canarias a la universidad de Coimbra donde, además de hacer sus estudios, entraría en la Compañía. Eduardo Portela afirma de esta Universidad: «instituçao de ensino a essa altura saudavelmente contaminada por as idéias humanistas» (5, *De gestis Mendi de Saa*, Rio, 1997). De esas ideas humanistas bebió Anchieta.

traductográfico en un doble sentido: por ser redacción en latín de oralidad, recabada y recibida en portugués y tupí tanto de los soldados como de los indígenas amigos (Anchieta no participó en las campañas y consiguientemente no fue testigo de la campaña), y por ser, más que una *translatio,* una versión, un vertido de la imagen americana, ruda y natural, a un lengua europea de cultura:

> Obra de raízes americanas, de motivação indígena, antecipadora das epopéias setencentistas[…]. Cumpre destacar, no estrecho dessa primeira epopeia habitantes nativos num discurso ufanista precursor do nosso nativismo (Roberto Pereira, en Anchieta 1997: 19).

Por su parte Gonzales Luiz (citado también según Anchieta, 1997: 19/20) afirma que se trata de una «*latinización* del mundo americano-colonial», lo que evidentemente sería una suerte de traducción[19].

También ejercería la descripción corográfica en diversos informes redactados con carácter fundamentalmente interno (para información de la orden o de las autoridades coloniales), tales como *A provincia do Brasil*, redactado en 1585 y editado en 1946, y *A capitania de sao Vicente,* redactado en 1665 y editado en 1946. En ellas suministra datos valiosísimos sobre el estado de las colonias brasileñas y de la propia Congregación pudiendo valer, por lo demás, como perfecto trabajo de traslado de la cultura brasileña (la aborigen más la portuguesa), a la lengua terminal (el portugués): estado de las «aldeas» indias, número de vecinos y personas de las villas portuguesas, estadística de las casas o conventos de la Compañía[20], etc. En ellos dedicaba oportunamente espacio a la descripción tanto del espacio natural como de los indígenas, a los que manifestaban el máximo respeto, cuando no altísima estima:

> Não tém escrita nem caracteres, nem sabem contar, nem tém dinheiro; *commutatione rerum* compram uns aos outros; sua língua é delicada, copiosa e elegante, tem muitas composições e síncopas mais que os gregos, os nomes são todos indeclinaveis, e os verbos tem suas conjugações e tempos. Na pronunciação são sutis, falam baixo que parecen que não se entendem; em sua pronunciação não põem F.L.Z.S. e RR, nem põem muta com líquida, como Bra, Craze. (Anchieta, 1585/1946:40)

Nuevo Berceo brasileño, Anchieta compondrá también una serie de poemas marianos, *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, cuya redacción merece una mención aparte: estando prisionero y rehén de los indios tamoyos, mientras su compañero y superior Nóbrega conseguía de las autoridades portuguesas un tratado de paz, a falta de recado de escritura, Anchieta escribiría en la playa los dísticos que, una vez grabados en la arena, memorizaba. Este poema mariano sería llevado

19 Esta epopeya, además de haber sido atribuida a otros autores, dado que el manuscrito es anónimo, habría sido una objeción para su beatificación por el supuesto ardor beligerante del autor. En todo caso, una lectura diferenciada del mismo puede dar la vuelta a esa imagen negativa del poema entre los anchietistas críticos. Choca la divergencia de criterios, el antropológico y el histórico.

20 Es sabido que las residencias de la Compañía no llevan la designación de conventos, aunque se asimilan a estos.

parcialmente al pentagrama por el compositor brasileño Heitor Villalobos, quien, como se sabe, lo utilizó para una composición de corte nacional[21].

No menos interesante es el políglota «auto» de san Lorenzo, escrito en portugués, español y tupí: un caso destacado y raro de la escasa literatura multilingüe mundial que, desde este punto de vista, le emparentaría, por ejemplo, con las canciones goliárdicas de la Edad Media; especie de cubismo lingüístico que revela la voluntad de comunicación de un asunto desde diversas perspectivas y para ser representado ante la variopinta comunidad que asistía a las representaciones: *Auto representado na festa de Sao Lourenco*. En la lucha demiúrgica entre el bien (los ángeles) y el mal (los demonios aliados de los pajés o «feiticeiro»), Anchieta trasladaba la concepción dual del cristianismo a la sociedad aborigen y aprovechaba para poner en evidencia los mancos de una educación del indígena al que se le inculcaban las lacras morales de la sociedad criolla que venían a añadirse a las propias. Uno de los diablos protagonistas resumía la relajación moral de la población indígena:

> Que bom costume é bailar!/Adornar-se, andar pintado,/tingir pernas, empenado/fumar e curandeirar,/andar de negro pintado.//Andar matando de furia/amancebar-se, comer/um ao outro, e ainda ser/espiao, render Tapuia,/desonesto a honra perder (Anchieta, 1968, 62).

1.6. Gramática de la *lingoa geral* de la costa de Brasil

En todo caso la obra que mayor presencia, si no crédito, le ha granjeado en el mundo intelectual es la gramatización de la lengua tupí, lengua que describiría y contrastaría con el portugués, sentando así las bases para un entendimiento de la compleja y heterogénea sociedad brasileña que se estaba formando. Al poco tiempo de llegar a Bahía ya aprendería el tupí[22] y pondría manos a la obra de su «reducción» a arte. Su gramática circularía, al parecer, en manuscrito antes de que por primera vez viera la imprenta en 1595[23], siendo la primera de la serie de «artes» que le siguió[24]. Luiz Fernando Seixas en la presentación de la edición de

21 Véase en este mismo libro el trabajo de Juan Pedro Pérez-Pardo.

22 Al parecer, el aprendizaje del tupí fue la primera tarea emprendida por Anchieta a su llegada a Brasil: habiendo tenido un desperfecto la embarcación en la viajaba a San Vicente, esta se habría visto obligada a atracar en la costa para su reparación. Anchieta aprovecharía esa pausa involuntaria y el respectivo contacto imprevisto con los indígenas para aprender su idioma, lo que ya de entrada ponía en evidencia su aceptación de la alteridad (la lingüística, al menos) y su voluntad de comunicación directa con ellos.

23 Fue publicada en Coimbra, en la imprenta de Antonio de Mariz. Existen ejemplares de esta edición en Madrid, Río de Janeiro y Évora. Ha sido reeditada por Platzmann en varias ocasiones (Teubner, Leipzig, 1874 y 1876) y posteriormente se han hecho varias ediciones, alguna facsimilar (de la de 1876 de Platzmann). A esta última se puede acceder en la red.

24 Aparte de la gramática de Ruiz Montoya (1640, *Arte y vocabulario de la Lengua guaraní*, Madrid, referida a la variante del guaraní de la zona del Paraguay), fueron varias las gramatizaciones de lenguas brasileñas que, mayormente de mano jesuita, se lanzaron al mercado del libro: L. V. Mamiani, (1699/1877), *Arte de gramática da lingua brasilica de naçam kiriri*. Lisboa; L. Figueira, (1621/1795), *Arte da lingua brazilica*. Lisboa. El hecho de que en muchos casos haya pasado un gran lapso de

1980, afirma: «Conviene recordar que la citada obra, aun manuscrita, era utilizada, a partir de 1556, en el Colegio de los Jesuitas de Bahía, siendo impresa en 1595.»

Es esta la obra fundamental de Anchieta que, para la historia de la traducción y de la comunicación interlingüística, tiene una importancia general decisiva, ya que, al ser gramatizada, convirtió una lengua solo de uso en una lengua de estudio y de escritura. Como Molina u Olmos lo fueron en el Anáhuac, Anchieta sería, gracias a esta «reducción», el creador de un auténtico mestizaje cultural, pues de ella surgieron las posibilidades de un entendimiento cultural interétnico.

El arte de gramatica da lingoa mais usada na costa do Brasil está concebido según los criterios contrastivos, descriptivos más que prescriptivos, y con carácter muy empírico, basados en lo que podíamos denominar la lógica aristotélica, criterios que hoy nos parecen, obviamente, insuficientes, aunque resultan desde un punto de vista descriptivo-contrastivo, útiles. Cuando con frecuencia se achaca a la lingüística misionera la gramatización de las lenguas amerindias sobre la base de los tipos de lenguas occidentales, se pierde de vista que evidentemente los misioneros no podían hacer otra cosa, ya que, como bien anota Wulf Oesterreicher (2009: 707), los misioneros no eran nunca hablantes nativos o miembros de la comunidad lingüística en cuestión. Por otra parte, este experto en historia de la lingüística misionera advierte (*ibídem*: 703) que:

> La aplicación del modelo latino es, sin duda, el resultado del empleo de patrones lingüísticos, categorías y modelos textuales acuñados de acuerdo con la gramática latina, pero este proceder no constituye una estrategia epistémica libremente elegida, sino que se trata de una pura necesidad.

Y añadía a continuación que «las gramáticas de lenguas amerindias se confeccionan para la enseñanza de las lenguas y el modelo conocido por los destinatarios…únicamente podía ser el latín.» Obviamente, esto no hacía más que dar cumplimiento a aquel adagio de la filosofía, más bien sabiduría, medieval: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Quizás por eso, a esa gramatización necesaria para los fines prácticos de la comunicación se la llamaba «reducción» (a arte), es decir, reducción al «recipiente» mental de la lengua activa (la que «reducía»), no la pasiva (la «reducida»). Resulta fácil desde nuestra perspectiva, pero incoherente desde el sentido histórico, exigir rendimientos finales a ensayos iniciales y pioneros. En todo caso, quienes juzgan insuficientes los rendimientos de esa primera lingüística, contemporánea de la de las lenguas vulgares que surgía en Europa (Nebrija, Peletier, etc.), aparte de carecer de ese sentido histórico, manifiesta un escaso sentido común: los misioneros eran hijos de su tiempo, como no podía ser menos, y del estado de desarrollo epistémico del mismo. No son muchos los lingüistas o antropólogos «científicos» que manifiestan el buen criterio de Robert Ricard (1986:23), historiador de la evangelización mejicana, cuando juzga la actuación hispana: «[…] si equivocación hubo, esta era inevitable… Solo teniendo el don de profecía podía preverse que algún día Méjico dejaría de ser colonia…» En paralelo a este aserto, se podría decir que

tiempo entre la composición de la obra y su publicación alude al reconocimiento que las generaciones posteriores han reconocido en la misma.

solo desde el desarrollo de la lingüística actual se podría advertir que la descripción de Anchieta era una primera aproximación, llamada a ser superada. Los que exigen que el tiempo pasado diera frutos de actualidad (y son muchos) no hacen más que acercarse al olmo a buscar peras.

Indiscutiblemente el «arte» de Anchieta es una primera formulación (¡para misioneros y, quizás, para criollos!, en todo caso no para indígenas) de los principios, quizás habría que decir de los «universales», que informaban la comunicación intraétnica, es decir, entre los tupíes, que Anchieta fue descubriendo y fijando con esfuerzo, reflexión y ¡sin textos escritos¡ para, con los mimbres obtenidos en el estudio de «a lingoa», construir el cesto de la comunicación interétnica, es decir, entre aborígenes, misioneros y portugueses. El canario redujo una lengua «geral» (el tupí), a otra (el portugués).

Menos explícito científicamente que Nebrija, pero con gran voluntad de funcionalidad práctica, Anchieta titula su primer capítulo con el epígrafe «De las letras», en el que trata la fonética y la fonología y entonación. El paralelismo de la descripción del tupí con la que Nebrija hace del castellano es evidente aunque solo parcial. El capítulo II está dedicado a la «ortographia ou pronunciaçião», y el III al acento. A continuación sigue una descripción gramatical de nombres y pronombres, en la que alterna la exposición morfológica con el funcionamiento de los mismos en la frase, es decir, la sintaxis. La descripción de los verbos y preposiciones pone fin a un «arte» gramatical redactado con fines prácticos, de uso, no de especulación lingüística. Como se comprueba, en su «reducción a arte», Anchieta sigue el modelo de la gramática aristotélica, de base lógica, lo que quizás violenta la descripción del sistema tupí, violencia que por otra parte era ineludible, ya que se trataba de hacer una gramática contrastiva de dos lenguas disímiles en sus estructuras mentales, o lo que es lo mismo, dos lenguas de distinto tipo lingüístico. En todo caso, Anchieta se percata de las divergencias estructurales de los respectivos sistemas (los paradigmas verbales, por ejemplo, en los que la carencia de tiempos en tupí impide una correspondencia perfecta de los mismos en ambos idiomas), que se salva implicando en la lectura/comunicación el contexto (lo que Anchieta llamaría *ex adiunctis*): «o presente do indicativo, posto que inclue em si os quatro tempos, con tudo mais propriamente significa o preterito perfeito. Mas *ex adjunctis* se entende, ou do modo e communmente para o presente.» (Anchieta: 1595, 22).

Advierte las variantes diatópicas en el uso de los términos y las formas proponiendo una metodología de aprendizaje directa, de inmersión. La apelación a la experiencia es frecuente: «quod usus docebit», «o uso de diversas partes do Brasil sera o milhor Mestre».

En resumidas cuentas, la gramatización de Anchieta, a pesar de las deficiencias que, si se considera desde un punto de vista actual, tiene, fue un esfuerzo meritorio por su carácter pionero y por haber sido realizado sin más medios que la estructura y equipamiento lingüístico-mentales que le había proporcionado a su autor el latín, lengua flexiva, que por consiguiente difería de manera radical de la aglutinación propia del tupí-guaraní. Como tal hay que reconocerlo.

1.7. Conclusión

La polifacética obra de Anchieta se inscribe en una tarea de comunicación entre dos grupos múltiplemente heterogéneos en una situación concreta de enfrentamiento: por una parte el indígena brasileño, dividido en un sinnúmero de tribus mutuamente hostiles pero unido por una lengua común; por otra parte, el grupo «huésped», impertinente por supuesto, que trata de «convivir» con el indígena, a costa de explotarle y someterle a un ordenamiento social más civilizado pero extraño. «Empotrado» en este grupo huésped va el misionero quien, en parte, se apoya en el conquistador para su labor evangelizadora y que juzga que la civilización que representa favorece su labor evangelizadora. En esa su labor intermediará entre ambos grupos y en último término protegerá al indio al que, sin embargo, trata de desvincular de unas formas de existencia (la llamada aculturación) que, desde su concepción del mundo, le resultaban aberrantes: canibalismo, embriaguez, hostilidad a lo otro, constitutiva de su idiosincrasia, etc. Todos los aspectos de la cosmovisión indígena (farmacopea, culinaria[25], folclore) que no cayeran bajo la negatividad de una ética de humanidad desviada, eran aceptados e integrados en la nueva cultura de un cristianismo indígena. En ese marco y con el objetivo de fungir como pontífice entre ambas orillas se incardinan los múltiples trabajos de carácter literario, histórico, etnográfico y, sobre todo, filológico de Anchieta. Su labor tiene un componente de mediación intercultural que la convierte en un objeto traductográfico y, por consiguiente, investigable desde la perspectiva de la historia de la traducción.

En este contexto, hay que destacar que no tiene fundamento, y así se ha hecho constar en más de una ocasión (cfr. Lavinia Cavalcanti Martini Texeira dos Santos, 1997: 128)[26], cuando se afirma, *in genere,* el sentido imperialista de toda la evangelización en general y, en concreto, de la lingüística que esta comportaba. En su obra, ya clásica, el conde de la Viñaza (Viñaza: 1992) se hacía una sencilla reflexión que resulta suficiente para obligar a repensar el juicio que normalmente se emite sobre la Colonia y la Misión: ¿Habría sido necesario el enorme esfuerzo intelectual, moral y jurídico desarrollado por las coronas ibéricas, los misioneros y, no en último lugar, por la administración local de los virreinatos, a cuyo frente estuvieron con frecuencia personas de gran talla moral (La Gasca, Toledo, Loaysa, Vasco de Quiroga, etc.), si solo se hubiera tratado de una conquista o de una aculturación puesta al servicio de un monarca lejano o de un colono más próximo pero con el que a menudo se veía confrontados y por él perseguidos? Por otra parte, la defensa

25 Al respecto, un ejemplo al canto: «Quao deleitável é esta comida e como é saludavel sabemo-lo nos, que a provamos» (Anchieta, 1946:35).

26 «Aunque es evidente la vinculación entre el conocer y el dominar, entre el saber y el poder en el sistema colonial, se debe considerar el esfuerzo de Anchieta por gramaticalizar la lengua tupí bajo un análisis más matizado: para un humanista, sistematizar una lengua convirtiéndola en arte era valorarla, considerarla a la altura del latín o del griego o hasta superior.» Es chocante el juicio contradictorio en el que con frecuencia incurre la antropología «científica» a la hora de comentar la política lingüística de la Misión: si la metrópoli ordenaba la implementación del castellano en la evangelización, se juzga como un desprecio a la cultura indígena. A la inversa, si se trataba de potenciar el interés lingüístico de la misión, este se interpreta como un instrumento de propagación del dominio imperialista de la metrópoli. Ambas políticas se dieron y ambas reciben la crítica correspondiente.

que un indigenismo de salón hace de los derechos de los pueblos originarios se basa en falsos presupuestos: cualquier acción emprendida para integrarlos en una sociedad global y, supuestamente, más desarrollada (y la misión la emprendía), se considera como una intrusión en sus derechos de configuración de su propia existencia. Son principios que se hacen valer como axioma sin mayor fundamento y que se basan en el convencimiento, subjetivo, de que el estado (que se juzga mayormente de inocencia) de los indígenas sería un estado edénico de derecho natural y no, como en la mayoría de los casos era, por derecho de conquista. ¿Acaso los aztecas o los moscas no impusieron su organización y su cosmovisión a los pueblos que sometieron en el convencimiento de la justeza de actuación?

El principio de evangelización formulado por Tomás de Aquino, «proponer, no imponer», «persuadir no coaccionar» (*inducendum est infidelis ad fidem non coactione sed persuasione),* es válido *semper et ubique* en el ámbito de la comunicación (política, religiosa o cultural) intergrupal y de las relaciones humanas. En general cabe plantearse si es preferible la pervivencia de pequeñas microculturas (las indígenas) a provocar, sin violencia y a través de la persuasión, un mestizaje que integre sus mentalidades en una más universal. Con frecuencia se abusa de términos tales como aculturación y otros derivados y paralelos, los cuales la mayoría de las veces no describen exactamente el proceso de la relación interétnica e intercultural realizado a través de la Colonia y, sobre todo, de la Misión… o incluso de la Conquista tradicional (la romana del mundo mediterráneo en la Edad Antigua o la árabe del norte africano en la Edad Media, por ejemplo). F. Eduardo Moreau (2003:26), convencido defensor de la tesis de la aculturación como factor de la extinción de los indios, advierte algo que, *mutatis mutandis*, quizás sea de aplicación al caso, más allá de la intención de este crítico:

> Como lembrava um antropólogo, a crítica moral é prisioneira inconciente da mesma moral religiosa que ela responsabiliza por ter escravizado o dizimado os índios. Culpar os agentes históricos da Conquista por nao terem tido o discernimento que a consciencia democrática acredita ter universaliza retrospectivamente a particuaridade dos criterios de julgamento.

En todo caso la Misión nunca ha pedido ni practicado la desaparición, ni física ni cultural, de los pueblos originarios, aunque sí ha formulado el deseo de su integración en una religión que, debidamente inculturada, permitiera una pervivencia y una convivencia mutuas. Ocasionalmente ha propuesto una incorporación de los indios a una civilización mundial que disfrutara de sus aportes… a costa de que renunciaran a parte de su acervo. Lo mismo que han hecho todos los pueblos que en el mundo han sido cuando han querido incorporarse a la comunidad universal. Por supuesto que deficiencias en la realización han sido múltiplemente registradas, como en todo proceso social humano, donde el error y el fallo moral son inevitables.

1.8. Referencias bibliográficas[27]

Activa (selección)

Anchieta, José de, *Arte da lingoa mais usada na costa de Brasil*. Coimbra, 1595. Esta obra ha tenido numerosas ediciones, destacando la realizada por la Biblioteca Nacional de Brasil, Rio de Janeiro, 1933. La edición de la Universidad Federal de Bahia, de 1980, es reproducción de la que en 1876 editó Teubner en Leipzig.
—*O auto representado na festa de São Lourenço.* De esta obra existen varias ediciones modernas: La de M. de L. de Paula Martins, São Paulo, 1948, y la de Waldmir Ayala, 1957.
—*Cartas, informações, fragmentos historicos e sermoes do padre Joseph de Anchieta.* Rio de Janeiro, 1933.
—*Carta fazendo a descripcao das innumeras coisas naturaes, que se encontran na provincia de s. Vicente* (traducción del latín). Sao Paulo, 1900.
—*Capitania de sao Vicente*. Rio de Janeiro, 1946.
—*A província do Brasil*. Rio de Janeiro. 1585/1946.
—*De gestis Mendi de Saa.* Original (latín) y traducción (portugués). Rio de Janeiro, 1958. Edición facsimilar de 1997 a cargo de Paulo Roberto Pereira.
—*Dialogo da fe.* Sao Paulo, 1988.
—*Doctrina crista.* Sao Paulo, 1992. Versión al portugués del texto latino.
—*Lírica española.* Sao Paulo, 1984. Versión al portugués de textos poéticos en español compuestos por el padre Anchieta.
—*Poema da Bem-aventurada Virgem, Mae de Deus (de beata Virgine Dei Matre Maria Virgine)*. Rio de Janeiro, 1666/1959. Texto latino y versión en portugués.
—*Poesias*. San Paulo, 1989. Textos en latín, portugués, tupí y español.

Pasiva

Berettario, Sebastiao, S. J. *Vida Del Padre Joseph de Anchieta de la Compañia de Jesus y Provincial del Brasil*. Trad. De Esteban Paternina. Salamanca, 1618.
Cardoso, Armando. *O bem-aventurado Anchieta*. São Paulo, 1980. caxa, Quiricio. *José de Anchieta*. Rio de Janeiro, 1946.
Fonseca, Joaquim Moreira da. *Anchieta e a medicina*. Rio de Janeiro, 1934.
López Herrera, Salvador. *El Padre José de Anchieta. Fundador de São Paulo de Piratininga*. Madrid, 1954.
—«José de Anchieta, un Español universal.» En *El Día*. 12 de octubre de 1968. Santa Cruz de Tenerife.
Moreau, Felipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo, 2003.
Pereira, Paulo Roberto. «De Gestis Mendii de Saa, a trajetoria de um livro.» En Anchieta *De Gestis Mendi de Saa.* Rio de Janeiro, 1997.
Pontes, Joel. *Teatro de Anchieta.* Rio de Janeiro, 1978.

27 En la bibliografía que aducimos, incluimos tanto la referenciada como la utilizada pero no referenciada, aunque preferimos ser escuetos, más que sobreabundantes, en busca de una mayor funcionalidad.

Roiz, Pero, S. J. *Vida do Padre José de Anchieta da Compnhia de Jesus*. Lisboa, 1607 [1955].
Vasconcelos, Simão de. *Vida de venerable do Padre Jose de Anchieta da companhia de Iesu, taumaturgo do novo mundo…* Lisboa , 1672/Rio de Janeiro, 1943.

General

Benassar, Bartolomé. *La América española y la América portuguesa*. Siglos xvi-xviii. Madrid, 1985.
Cavalcanti Martini Texeira Dos Santos, Lavinia. *Guerreros antropófagos. La visión europea del indígena brasileño y la obra del jesuita José de Anchieta* (1534-1597). La Laguna, Tenerife, 1997.
Moreau, Felipe Eduardo. *Os indios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo, 2003.
Nóbrega, Manuel. *Diálogo da conversão do gentío*, 1556.
Oesterreicher, Wulf. «Gramática colonial, lingüística misionera e historiografía de la lingüística: La gramatización de las lengua amerindias». En *Haciendo discurso. Homenaje a Adriana Bolívar*. Caracas, 2009, pp 699-723.
Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. Méjico, 1994.
Ruiz Montoya, Antonio. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de La Compañía de Jesus em las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid, 1639.
Staden, Hans. *Viajes y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires, 1945.
Vega Cernuda, M. Ángel. «El escrito misionero como objeto de investigación humanística.» En *In-Traduções*, Florianópolis, 2014, v. 6, p. i-xiv.
Viñaza, conde de la *Bibliografía española de lenguas indígenas de América,* Madrid, Ediciones Atlas, 1977 [1892].