

# “Versatilidad e inconstancia”.

## La animadversión de los jesuitas hacia el cristianismo etíope y el islam a partir de 1633

LEONARDO COHEN



Ben Gurion University of the Negev, Israel;  
Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal  
 <https://orcid.org/0000-0001-6097-3857>  
leocohen2000@gmail.com

**Resumen:** En 1633, comenzó el exilio de los jesuitas que habían conseguido convertir al reino cristiano de Etiopía al catolicismo. El nuevo emperador, Fasilädäs, revirtió la política religiosa de su padre Susənyos, expulsando del país africano al patriarca católico y demás miembros de la Compañía de Jesús. Desde las costas del mar Rojo, los jesuitas, acompañados de algunos de sus correligionarios etíopes, iniciaron su travesía de retorno a Goa, pasando por complejas situaciones en la península arábiga. El presente artículo analiza la forma en la que los misioneros de la Compañía de Jesús, enfocaron al islam y al cristianismo etíope, a partir de 1633, como religiones hermanas, rivales del catolicismo. Se destaca cómo, desde la perspectiva de los jesuitas, se gesta un pacto entre musulmanes y cristianos etíopes sobre la base de un temperamento común, acomodaticio y dúctil, versátil y falto de espina dorsal, que rechaza la disciplina y el coraje de los portugueses y los católicos. Al mismo tiempo, los jesuitas acusan a ambas tradiciones, la musulmana y la etíope cristiana, de exceso de rigurosidad en lo referente a ayunos y prácticas ascéticas. En síntesis, la alianza política entre Fasilädäs y los reinos musulmanes aledaños a Etiopía, fue concebida por los jesuitas como resultado de similitudes en el ámbito temperamental. Este artículo sugiere, así, que los jesuitas percibieron a ambas religiones rivales, en términos de un temperamento común que las vinculo como socias, más allá de la doctrina y las prácticas religiosas.

**Palabras Clave:** Jesuitas, Islam, Etiopía, Cristianismo etíope.

### “Versatilidade e inconstância”: a animosidade dos jesuítas em relação ao cristianismo etíope e ao islão desde 1633

**Resumo:** Em 1633, começou o exílio dos jesuítas que haviam conseguido converter o reino cristão da Etiópia ao catolicismo. O novo imperador, Fasilädäs, reverteu a política religiosa de seu pai Susənyos, expulsando o patriarca católico e outros membros da Companhia de Jesus do país africano. Partindo das margens do Mar Vermelho, os Jesuítas, acompanhados por alguns dos seus correligionários etíopes, iniciaram a viagem de regresso a Goa, passando por situações complexas na Península Arábica. O presente artigo analisa a forma como os missionários da Companhia de Jesus se aproximaram do islão e do cristianismo etíope, a partir de 1633, como religiões irmãs, rivais

do catolicismo. Salienta-se como, na perspetiva dos jesuítas, se desenvolve um pacto entre muçulmanos e cristãos etíopes na base de um temperamento comum, dócil e dúctil, versátil e desprovido de espinha dorsal, que rejeita a disciplina e a coragem de portugueses e católicos. Ao mesmo tempo, os jesuítas acusam as tradições muçulmanas e cristãs etíopes de serem excessivamente rigorosas no que diz respeito ao jejum e às práticas ascéticas. Em suma, a aliança política entre Fasilädäs e os reinos muçulmanos em torno da Etiópia foi concebida pelos jesuítas como resultado de semelhanças na esfera temperamental. Este artigo sugere, portanto, que os jesuítas percebiam ambas as religiões rivais, em termos de um temperamento comum que os ligava como parceiros, para além da doutrina e das práticas religiosas.

**Palavras-chave:** Jesuítas, Islão, Etiópia, Cristianismo etíope.

### “Versatility and Inconsistency”: the animosity of Jesuit missionaries towards Ethiopian Christianity and Islam from 1633

**Abstract:** In 1633 commenced the exile of the Jesuits who had managed to convert the Christian kingdom of Ethiopia to Catholicism. The new emperor, Fasilädäs, reversed the religious policy of his father, Susänyos, expelling the Catholic patriarch and other members of the society of Jesus from the African country. From the shores of the Red Sea, the Jesuits, accompanied by some of their Ethiopian coreligionists, began their journey back to Goa, passing through harrowing situations in the Arabian Peninsula. This article analyzes the way in which the missionaries of the Society of Jesus, from 1633 onward, focused on Islam and Ethiopian Christianity viewing the two faiths as sister religions and rivals of Catholicism. It highlights how, from the perspective of the Jesuits, Muslims and Ethiopian Christians formed a bond based on a common temperament, a certain versatility and pliability, which clashes with the discipline and courage of the Portuguese and Catholics. At the same time, the Jesuits accused both traditions, that of the Muslims and the Ethiopian Christians, of excessive rigor regarding fasting and ascetic practices. In short, the political alliance between Fasilädäs and the Muslim kingdoms bordering Ethiopia was conceived by the Jesuits as a result of temperamental similarity. This article suggests, therefore, that the Jesuits perceived both rival religions in terms of common characteristics and traits that linked them as partners and extended beyond doctrine and ritual practice.

**Keywords:** Jesuits, Islam, Ethiopia, Ethiopian Christianity.

En 1633 los jesuitas, que habían dedicado grandes esfuerzos a la conversión del reino de Etiopía al catolicismo, fueron expulsados y entregados a las autoridades turcas en el puerto de Massawa<sup>1</sup>. Desde ahí comenzaron su larga travesía de regreso a Goa, la capital del Imperio Oriental Portugués. Los jesuitas no volverían más a Etiopía, y el emperador Fasilädäs (r. 1632-1667), quien retornara a la ancestral

1 Sobre la historia de la misión jesuita en Etiopía y su consiguiente derrota en 1632 pueden consultarse las recientes investigaciones: MARTÍNEZ D'ALÓS-MONER, Andreu – *Envoys of a human god. The Jesuit mission to Christian Ethiopia, 1557-1632*. Leiden-Boston: Brill, 2015; COHEN, Leonardo – *The missionary strategies of the Jesuits in Ethiopia, 1555-1632*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009; PENNEC, Hervé – *Des jésuites au royaume du prêtre Jean, (Ethiopie). Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation, 1495–1633*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003. MERID, Wolde Aregay and GIRMA, Besha – *The question of the union of the churches in Luso-Ethiopian Relations, 1500–1632*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964.

ortodoxia cristiana etíope, percibiría con grandes sospechas las ambiciones portuguesas de volver al mar Rojo<sup>2</sup>. Fasilädäs temía que las fuerzas navales portuguesas intentasen tomar posesión de puertos clave y de valor estratégico para, entre otras cosas, inyectar nuevas energías al proyecto misionero de someter a la Iglesia etíope a la fe católica. Por ello, el emperador de Etiopía forjaría durante este periodo fructíferas alianzas con gobernantes musulmanes en ambas costas del mar Rojo. Se trataba de afianzar el interés común: evitar a toda costa la expansión del imperio marítimo portugués en la región. Esta alianza poco común entre cristianos etíopes y musulmanes ha sido estudiada con detenimiento en recientes investigaciones<sup>3</sup>. Por otra parte, durante el siglo XVII los ingleses y los holandeses comenzaron a expandir sus actividades en el continente europeo y en el espacio marítimo, logrando en ocasiones cooperar con los gobernantes de Japón, Sumatra, Irán y Sri Lanka. Todo ello contribuyó a reducir significativamente la capacidad de los portugueses para implementar proyectos en ese imperio marítimo que se había gestado un siglo atrás. Efectivamente, el siglo XVI había sido testigo de la fundación de importantes instituciones de la Compañía de Jesús en India y de su expansión hacia territorios hasta ese entonces casi desconocidos por los europeos, como las Islas Molucas, China, Japón y Etiopía. Durante el siglo XVII, en cambio, los jesuitas y la Corona portuguesa experimentaron diversos reveses. Más allá del caso de Etiopía que se analiza en este artículo, en Japón, Malaca y Ceylan, así como en una buena parte de la provincia de Malabar, los portugueses, y con ellos los jesuitas, fueron perdiendo significativamente su dominio y capacidad de influencia<sup>4</sup>.

El antagonismo hacia el islam está presente ya, en las primeras fuentes de la Compañía de Jesús. En su *Autobiografía*, Ignacio de Loyola consideraba a los musulmanes -los turcos, como él los llamaba - como efecto de temor y de amenaza. La *Formula Instituti* menciona explícitamente la posibilidad de ser enviados “a los turcos” e Ignacio acarició hasta el final de su vida el proyecto de fundar colegios en Jerusalén, Chipre y Constantinopla, por más que veía que no sería de pronta realización. La finalidad parece haber sido la protección de las minorías cristianas que un apostolado serio con la población musulmana<sup>5</sup>.

2 Sólo durante los años 50 del siglo XX, jesuitas canadienses volverían a Etiopía y establecerían la Universidad de Addis Ababa bajo el apoyo del emperador Haile Selassie.

3 VAN DONZEL, Emeri Johannes – *Foreign relations of Ethiopia 1642-1700: Documents relating to the journeys of Khodja Murad*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituutte Istanbul, 1979; ABIR, Mordechai – *Ethiopia and the Red Sea. The rise and decline of the Solomonian Dynasty and Muslim-European rivalry in the region*. London: F. Cass, 1980; SALVADORE, Matteo – Muslim partners, catholic foes: the selective isolation of Gondärine Ethiopia. *Northeast African Studies*. 12:1 (2012) 51-72.

4 ALDEN, Dauril – Some considerations concerning the Jesuit enterprises in Asia. In GONÇALVES, Nuno da Silva, ed. – *A Companhia de Jesus e a missão no Oriente*. Lisboa: Brotéria, Fundação Oriente, 2000, p. 58, 61-62.

5 MADIGAN, Dan – Islam. In GARCÍA DE CASTRO, José ed. – *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Vol. 2. Bilbao: Mensajero – Sal Terrae, 2007, p. 1046-1050. Aquí 1047.

Un par de siglos antes, la situación de la cristiandad occidental se estaba volviendo cada vez más dramática. El imperio turco se extendía desde las fronteras de Austria al Golfo Pérsico y el Mar Negro de Marruecos. La falta de unidad de los príncipes cristianos era el principal impedimento para hacer frente al poder turco. Francisco I de Francia para defenderse de Carlos V apoyaba a los turcos, suministraba ayuda a los corsarios, especialmente a Barbarroja. El Mediterráneo era en gran medida un dominio de la flota turca. Y con el fin de romper este frente musulmán, que hacía ya peligrar las costas de Sicilia, Nápoles y Venecia, Carlos V tuvo que hacer una operación defensiva, que al principio dio resultados positivos, como la conquista de Túnez en 1535, pero que al final tuvo que contentarse con la defensa del Mediterráneo occidental. En 1551 la flota turca arrebató a Trípoli a los caballeros de Malta, y en 1552 ya estaba en Tirreno, venciendo a los cristianos en la isla de Ponza. A esta peligrosa situación responden las cartas que Ignacio escribe a Nadal en agosto de 1552 mostrándole la necesidad que la cristiandad tiene de formar una armada para autodefenderse de la agresión turca. «Es el caso que, viendo un año y otro venir estas armadas del turco en tierras de cristianos, y hacer tanto daño, llevan tantas ánimas que van a perdición para renegar de la fe de Cristo, que por salvarlas murió: además del aprender y hacer prácticos estos mares y quemar unos lugares y otros; y viendo también el mal que los corsarios suelen hacer tan ordinariamente en las regiones marítimas, en las ánimas, cuerpos y haciendas de los cristianos... el emperador debería hacer una muy grande armada, y señorear el mar»<sup>6</sup>.

Desde sus primeros años en el continente asiático, los portugueses miraron con temor e incertidumbre a las poblaciones musulmanas. En Goa, tierras de musulmanes fueron confiscadas, y transferidas a los portugueses y también para aquellos habitantes que colaboraron de manera activa con el nuevo régimen que inició Vasco da Gama a partir de 1510<sup>7</sup>. Hacia fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, los misioneros jesuitas presentes en la corte del Gran Mogol, no podían aceptar el desprecio hacia su propia fe y tuvieron que confrontarse con las peculiaridades de la apologética musulmana. Daba la impresión que un cristiano o un europeo que viajaba por las tierras del islam, mostraba sus dificultades al ser percibido como inferior, desde la perspectiva local<sup>8</sup>.

El presente artículo se ocupa, en particular, de la manera en que los jesuitas concibieron e interpretaron la alianza que se forjó entre el antiguo reino cristiano

6 GARCÍA MATEO, Rogelio – La Societas Jesu y el contexto político del s. XVI. Perspectivas para hoy. In PLAZAOLA, Juan ed. – *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao: Mensajero – Universidad de Deusto, 1991, p. 505-550. Aquí 523.

7 XAVIER, Angela Barreto; ŽUPANOV, Ines G. – *Catholic orientalism. Portuguese empire, indian knowledge*. New Delhi: Oxford University Press, 2015, p. 68.

8 DIDIER, Hugues – *Os portugueses no Tibete. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635)*. Tradução de Lourdes Júdice. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 51.

de Etiopía y sus vecinos musulmanes. Los misioneros, exiliados y derrotados, se inclinaron por depositar parte de su fracaso en el carácter inconstante de los cristianos locales, equiparándolos en muchos casos con sus vecinos musulmanes. Se sugiere así que, como resultado del sustancial revés que sufrieron los misioneros de la Compañía de Jesús, creció la desconfianza hacia la religiosidad y el temperamento de los etíopes, y se les empezó a percibir, en muchos casos, como similares a sus vecinos musulmanes. De esta manera, a través de varios ejemplos que aparecen en la literatura jesuita de este periodo, encontramos algunos esbozos de cómo fue apreciada la religiosidad musulmana, aun antes de que miembros de la Compañía de Jesús elaboraran textos, guías para catequistas y análisis más profundos sobre el islam<sup>9</sup>.

## El problema de la inconstancia

Entre los motivos que los jesuitas consideraron fundamentales para entender su derrota en Etiopía está la cuestión del carácter, es decir, aquello que puede denominarse la idiosincrasia de la población local. Los jesuitas se explicaron la derrota, en muchos casos, en función de un temperamento etíope poco inclinado a la disciplina y una ausencia de compromiso serio con los imperativos religiosos. Esta percepción se deriva, en buena parte, de la rigurosidad del catolicismo postridentino, que postulaba una implacable disciplina espiritual. Más aún, tal como sostiene Liam Matthew Brockey en su monumental obra sobre el visitador André Palmeiro y los jesuitas en Asia, «los jesuitas [en Oriente] procuraban disipar las sospechas de que su proyecto misionero fuese tachado de cismático, esforzándose porque las prácticas cristianas fuesen lo más uniformes posibles. Ello no significaba simplemente que se estandarizara la forma de regular los sacramentos y la administración, sino que además entrañaba la aplicación de la ley eclesiástica lo más rígidamente posible en el territorio que ocupaban los misioneros»<sup>10</sup>. Bajo estos parámetros, resulta evidente que una de las razones que los jesuitas de Etiopía encuentran para justificar la debacle del proyecto es la carencia de rigurosidad y disciplina de los cristianos locales. Hubo expectativas de que las cosas ocurrieran de otra manera. Regulada desde la distancia por el visitador André Palmeiro, la misión en Etiopía se desarrollaba en apariencia como un proyecto exitoso. El nombramiento del padre jesuita Afonso Mendes como nuevo patriarca católico, en 1624, indicaba que el nuevo reino

9 COLOMBO, Emanuele – Defeating the infidels, helping their souls: Ignatius of Loyola and Islam. In MARYKS, Robert Aleksander, ed. – *A companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*. Leiden: Brill 2014, p. 179-197; MICHEL, Thomas – Jesuit writings on Islam in the seventeenth century. *Islamochristiana*. 15 (1989) 57-85; SHORE, Paul – Contact, confrontation, accommodation: Jesuits and Islam 1540-1770. *Al-Qantara*. 36: 2 (2015) 429-441.

10 BROCKEY, Liam Matthew – *The Visitor. André Palmeiro and the Jesuits in Asia*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, p. 345.

católico iría adoptando gradualmente la obediencia y disciplina que exigía el catolicismo postridentino<sup>11</sup>. De ahí que, tras el fracaso y el exilio de la Orden en 1633, el jesuita Manuel de Almeida denunciara el carácter acomodaticio de la fe en Etiopía, que nunca arraigó de manera profunda y auténtica. «El problema radica en no haberse extirpado nunca la herejía de raíz. Mucha de la gente más notable –dice de Almeida– como hijos de este mundo, más deseaban que la fe se acomodase a ellos, sirviéndoles para sus intereses temporales, que acomodarse ellos a la fe»<sup>12</sup>.

Ciertamente, detrás de esta crítica se encuentran los fundamentos del catolicismo de la Contrarreforma y los rígidos edictos del Concilio de Trento. Sin embargo, en este contexto debe agregarse, también, que existía una condición de superioridad que los portugueses otorgaban a aquellos que en Asia tenían la piel blanca. Tal como lo explica Ines G. Županov, esta posición no debe confundirse con el racismo pseudocientífico del siglo XIX. Se trata, antes bien, de una particular visión luso-ibérica que fue desarrollándose en las colonias de Oriente. Esta percepción llevó a confundir en muchos casos a etíopes con indios y viceversa. Dentro de esta categorización, los etíopes y los africanos fueron percibidos en diversos casos como conversos fallidos, como sujetos carentes de disciplina en el marco del gran imperio marítimo portugués<sup>13</sup>. Así, jesuitas como de Almeida sugieren que el movimiento anticatólico en el país africano se nutría de la fragilidad con la que se había adoptado la nueva fe. A sus ojos, el catolicismo etíope se mostraba flexible y ecléctico, desobediente y errático, un catolicismo que no había arraigado de manera seria y disciplinada en la sociedad local. A partir de esta percepción, el misionero portugués condena a un amplio grupo de católicos que mezclaban dogmas procedentes de ambas tradiciones eclesíásticas: aceptaban la realidad de las dos naturalezas y en lo demás seguían la fe de Alejandría<sup>14</sup>. Así, sugiere de Almeida que sus interlocutores le decían: «la fe de Roma y la de Alejandría, cada una tiene sus bienes y sus males; nosotros, separando ahora y apartando el trigo de la paja, tomamos de una y otra lo que mejor nos parece, lo demás lo dejamos»<sup>15</sup>.

El argumento de la falta de constancia era utilizado también para explicar la precariedad de las circunstancias políticas que se iban gestando a raíz del enfrentamiento entre los diferentes sectores de la población etíope una vez expulsados los jesuitas. El padre Francisco Rodríguez, que permaneció en Etiopía, escribía sobre estos asuntos al patriarca Mendes en enero de 1636. Dando cuenta

11 BROCKEY – *The Visitor*, p. 182.

12 ALMEIDA, Manuel de – *Historia Aethiopiae*. In BECCARI, Camillo – *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a Saeculo XVI ad XIX*. Vol. 7. Roma: Excudebat C. de Luigi, 1903–1917, p. 127.

13 ŽUPANOV, Ines G. – *Missionary tropics. The catholic frontier in India (16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries)*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2008, p. 36-37.

14 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*, p. 138.

15 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*, p. 138.

de los levantamientos y las rebeliones internas en Etiopía, el padre jesuita señalaba asimismo la inconstancia propia de la población local como causa de la inestabilidad política. Este temperamento “inconstante”, señala Rodríguez, es resultado «de las malas influencias del clima de esta tierra»<sup>16</sup>.

De la misma manera, el padre jesuita Manuel Barradas adjudica a los etíopes una inconsistencia inherente en cuestiones de fe, la cual habría facilitado el retorno de la antigua religión alejandrina. El religioso habla de «una natural inconstancia, que siempre acompañó, acompaña y acompañará a la gente de Etiopía»<sup>17</sup>. Este atributo de los etíopes aparece repetitivamente en los escritos de Barradas. La inconstancia le permite al padre jesuita entender la manera en que los locales se retractan de acuerdos que habían concertado con ellos en materia religiosa – como es el caso del calendario de las festividades que deben observarse –, de los cuales los etíopes terminan por desentenderse para retornar a sus naturales “abusos”<sup>18</sup>. Así, a partir de la inconstancia, Barradas explica la inconsistencia o la ausencia de coherencia en las decisiones y elecciones de los cristianos locales, factores que los conducirían a exiliar a los jesuitas:

«La causa de todo esto que vemos, fue y es la natural inconstancia de la gente de Etiopía y la poca firmeza [que tienen] en lo que concierne al maduro consejo y buen juicio, de lo que con gran dolor oí muchas veces al virrey Caba Christòs<sup>19</sup> diciendo: en muchas ocasiones dejamos por establecidas las cosas, sean del estado o de la guerra, lo hacemos en consejo, y cuando salimos entra uno, o entra la otra, y en la misma hora todo queda dado vuelta, y así, por más concertada que una cosa parezca, no se puede tener por tal hasta que no llegue a ejecutarse. Así por muchas veces se tiene visto y experimentado después que Etiopía fue descubierta, y los reyes de Portugal pretendieron

16 P. Franciscus Rodriguez (I) ad patriarcham Mendez. Ex Aethiopia, 20 Ian. 1636 (2). In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*. Vol. 13, p. 93. Durante este período diferentes misioneros, al entrar en contacto con diversas culturas, desarrollaron variadas hipótesis sobre la influencia del clima en la elaboración de leyes y hábitos morales. El jesuita Diego de Rosales (1601-1677) habla de la fortaleza de las mujeres de Chile “que proviene de criarse medio desnudas, al frío y al agua, con tan poco melindre y delicadeza, que todas las mañanas, aunque esté granizando, se han de bañar. Están hechas al trabajo y a moler, cargar a cuestras el agua, la chicha, la leña, las cosechas, sin descansar un punto, como hemos dicho.” ROSALES, Diego de – *Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano*. Vol. 1, VICUÑA, Benjamín ed. Mackenna, Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1877, p. 160. “A los muchachos para que se crien fuertes, los hacen andar desnudos al frío y al agua, no han de dormir ni comer dentro de casa, sino fuera.” Id. p. 167. También en Chile, el padre Alonso de Ovalle (1603-1651) escribe: “De la valiente complexión de estos indios y de la gallardía de su natural, acostumbrados desde niños a los rigores del tiempo, con tanto descuido de su regalo, antes con tan mal tratamiento de sus cuerpos, nace el ser tan pacientes y sufridos en sus trabajos y el sentir tan poco lo que entre nosotros se tuviera por gran mortificación.” OVALLE, Alonso de – *Histórica relación del reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Ed. de J. T. Medina. Roma: Francisco Canallo, 1846, p. 165.

17 BARRADAS, Manuel – *Tractatus Tres Historico-Geographici*. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*. Vol. 4, p. 46.

18 BARRADAS – *Tractatus Tres Historico-Geographici*, p. 172.

19 Qəb` `a Krastos fue uno de los nobles etíopes que abrazaron el catolicismo con mayor devoción. Era muy apreciado por los jesuitas y considerado el “tercer pilar de la fe católica en Etiopía” después del Emperador Susanyos y el vi-rey Śə`alä Krasto. Ver TOUBKIS, Dimitri – Qəb` `a Krastos. In UHLIG, Siegbert, in cooperation with BAUSI, Alessandro, ed. – *Encyclopaedia Aethiopia*. Vol. 4. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, p. 267.

esta reducción, mandando primero la petición a los reyes de acá. Dos patriarcas que no fueron recibidos ni aceptados<sup>20</sup>, y ahora el tercero, que aun cuando fue recibido y aceptado y obedecido, ahora lo han rechazado, volviendo a llamar a otro a Alejandría, que cada día se espera...»<sup>21</sup>.

Esta falta de disciplina aparece también en los escritos del patriarca católico Afonso Mendes, quien remarca la versatilidad e inconsistencia propia de los pueblos africanos y la necesidad de ayudarlos a apuntalar sus raíces, tal como se fortalece a un árbol endeble<sup>22</sup>. Desde su perspectiva teológica, Mendes apunta también que aquellos católicos etíopes no sólo se apartaban de algunas de sus antiguas costumbres, sino que además practicaban verdaderas herejías: «muchos decían que Cristo era Hijo por gracia, otros que tenía dos personas, otros que tiene una hecha de dos, otros que tiene una sola naturaleza, otros que tiene una hecha de dos, y que no tiene dos voluntades, ni dos operaciones, otros que murió su divinidad, otros que la humanidad es igual a la divinidad y que está en todo lugar, otros que se puede consagrar con agua con pasas [en lugar de vino], otros que las almas de los hijos se toman de los padres, otros demás cosas semejantes, las cuales todas repugnan la verdad de la Sagrada Escritura, y fueron condenadas y anatematizadas en diversos concilios»<sup>23</sup>.

Es cierto que algunos misioneros como Jerónimo Lobo vieron en los etíopes gente de buena inclinación religiosa<sup>24</sup>. Sin embargo, lo que aquí destaca es la carencia de rigurosidad. Para de Almeida esta amalgama de creencias y prácticas, cuando ocurre en forma paralela a la adoración del Dios único, puede equipararse

20 Los dos patriarcas que habían sido consagrados antes que Mendes fueron João Nunes Barreto y Andrés de Oviedo. El primero nunca llegaría a entrar en el territorio de su patriarcado, muriendo en Goa en 1562. El segundo, fue el único de los tres obispos consagrados para Etiopía, de la primera expedición, que pudo desempeñar allí su misión, donde moriría en junio de 1577, después de veinte años de infructuoso trabajo. HERNÁNDEZ, Ángel Santos – *Jesuitas y obisposados. Los jesuitas obispos misioneros y los obispos jesuitas de la extinción*. Vol. 2. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2000, p. 27-49.

21 BARRADAS – *Tractatus Tres Historico-Geographici*, p. 64.

22 MENDEZ, Afonso – *Expeditionis Aethiopicae*. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*. Vol. 9, p. 220.

23 ALMEIDA, Manuel – *Historia Aethiopiae*, p. 238. Al parecer, el patriarca Afonso Mendes da cuenta en este párrafo del origen de varias corrientes religiosas que florecerán y desatarán duras controversias en el interior del cristianismo etíope a partir del siglo XVII. En relación con la literatura y las controversias religiosas que se desarrollaron en este periodo, véase GETATCHEW, Haile, ed. and translation – *The faith of the unctionists in the Ethiopian church (Haymanot Mäsihawit)*. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vols. 517, 518, Scriptorum Aethiopicum 91, 92. Louvain, E. Peeters, 1990; GETATCHEW, Haile – *Materials on the Theology of Qəb'at or Unction*. In GOLDENBERG, Gideon, ed. – *Ethiopian Studies. Proceedings of the Sixth International Conference of Ethiopian Studies, Tel Aviv, 14–17 April 1980*. Rotterdam – Boston, Massachusetts: Balkema, 1986, p. 205–233; TESFAZGHI Uqbit – *Current christological positions of Ethiopian orthodox theologians*. *Orientalia Christiana Analecta* 196. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1973. La reconciliación definitiva entre las diversas corrientes ocurriría en el Concilio de Boru Meda, convocado por el emperador Yohannēs IV en 1878. Véase ORLOSKOWA, Izabela – *Yohannis IV and the process of reunification of the Empire in the Second Half of the nineteenth century*. *Studies of the Department of African Languages and Cultures*. 30 (2001) 5-23. Respecto de los debates teológicos entre jesuitas y etíopes véase COHEN – *The missionary strategies*, p. 113-140.

24 LOBO, Jerónimo – *Itinerário e outros escritos inéditos*. Edição de Manuel Gonçalves da Costa. Porto: Livraria Civilização, 1971, p. 349-350.

con la práctica idolátrica, ya que de esta forma se confunde «el cielo con la tierra y el mismo infierno, poniendo en el mismo altar al ídolo Dagam con el Arca del Testamento; juntando a Dios con Belial, la luz con las tinieblas, la mentira con la verdad, la virtud con la maldad, hicieron una fundición o confusión de otra estatua mucho peor que la de Nabucodonosor». Para de Almeida, estas confusiones se derivaban de una precariedad del entendimiento de los etíopes, «ignorancia y barbarie que proviene del corazón de la *cafraria*<sup>25</sup> [infiel no musulmán, negro, rudo, salvaje, bárbaro], de la cual nació tal monstruosidad»<sup>26</sup>.

Esta visión del catolicismo etíope como un catolicismo indisciplinado y ecléctico, y del temperamento etíope como acomodaticio, dúctil y complaciente, nos da la clave para entender no sólo cómo percibieron su derrota los misioneros, sino también cómo se comprendían a sí mismos y a la religión que representaban. Pero más allá de esto, lo que ponemos de relieve en este artículo es que la consiguiente alianza que se gestaría en la región, entre musulmanes y cristianos etíopes, sería vista por los misioneros como “evidente” y hasta cierto punto “esperable” en función de esa identidad temperamental común a ambos grupos. De hecho, ya desde algunas décadas antes, el término “superstición” había sido utilizado por los jesuitas para referirse a creencias y prácticas que les eran comunes a cristianos etíopes y musulmanes. En una carta de 1609 redactada en latín por alguno de los misioneros, se vierte la siguiente observación:

«[Los etíopes] se han ido reafirmando gradualmente en la fe, abandonando sus supersticiones y la circuncisión de los infantes; han dejado de procurar los oráculos y profecías de los moros, así como otros sortilegios. Atienden nuestros servicios en grandes números, y aún los cismáticos quieren asistir, no dejando de enaltecer nuestra fe»<sup>27</sup>.

De manera muy similar, otra epístola de 1612 sentencia que:

«La fe en estas tierras progresa a grandes pasos en la vida, las costumbres y la piedad: muchos han abandonado la fe que está sustentada en las supersticiones, la magia y los sortilegios de los moros. Esta gente adopta con facilidad aquellas supersticiones que les son inducidas por sus monjes, a quienes adscriben poder gracias a su santidad. De aquí se deriva el hecho de que nadie sale nunca a una batalla sin consultar antes a sus magos, que predicen todo lo que ocurrirá en el futuro de una guerra. Incluso los fieles son muy ignorantes respecto de estos hombres»<sup>28</sup>.

25 Este término posee diversas connotaciones según el contexto particular del que se trate. Se utiliza como sinónimo de negro o prieto, y también para referirse a los idólatras nativos, bárbaros, gente sin ley. Véase DALGADO, Sebastião Rodolfo – *Glossário luso-asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919, p. 170-172.

26 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*, p. 138.

27 Ex litteris annuis Provo Goanae an. 1609. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*. Vol. 11, p. 176.

28 Excerptum ex litteris annuis provinciae Goanae anni 1612. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*. Vol. 11, p. 285.

Consiguientemente, a raíz del destierro en 1633, y bajo estos mismos parámetros que postulan una continuidad etíope-musulmana, el patriarca católico comienza a identificar en el islam el origen de esta falta de rigurosidad de los etíopes. De las puntuales alusiones al islam que hace Mendes, se desprende que dicha fe se expresa como laxa y permisiva, carente de columna vertebral. Cuando hacia fines de los años cuarenta del siglo XVII circulaban los rumores de que Fasilädäs, el emperador de Etiopía pretendía convertirse al islam, Mendes adjudica tales inclinaciones a tendencias temperamentales comunes entre “abisinios” y “moros”. La desafección de los etíopes hacia los portugueses proviene, según Mendes, de que estos últimos son más constantes en la fe y más valientes. «La afección que le tienen a los moros es por ser tan semejantes a ellos en la circuncisión, otorgar libertad a las mujeres, ayunos y tantos otros ritos que en todo parecen los mismos»<sup>29</sup>.

Se colige así, de las observaciones del patriarca católico, una actitud hostil generalizada hacia el islam en lo referente a creencias y prácticas, pero más aún, una percepción del islam como religión laxa y permisiva, apta para el temperamento de los etíopes, quienes por ende rechazaron la fe católica. Además, estas prácticas religiosas – circuncisión y rigurosos ayunos – eran consideradas por Mendes y demás misioneros como aberrantes costumbres comunes a ambos grupos religiosos, musulmanes y cristianos etíopes (la circuncisión, desde luego, estaba también profundamente asociada con el judaísmo). Sobre las connotaciones que la circuncisión etíope despertaba entre los misioneros se ha profundizado ya en anteriores investigaciones<sup>30</sup>. La crítica jesuita a los “ayunos excesivos” presenta mayor complejidad, derivada de las relaciones ambivalentes que desde sus comienzos desarrolló la Compañía de Jesús con respecto de la rigurosidad ascética. Dentro de este contexto, cabe mencionar las advertencias que los jesuitas expresan en diversas situaciones contra los excesos y la dureza de las prácticas corporales extremas, así como su crítica de la supuesta relajación de la disciplina y las normas de la vida ascética. Los misioneros jesuitas buscaban la medida correcta de la práctica ascética en sus interlocutores, cuestionando, por un lado, la relajación de las normas y, por el otro, el tratamiento severo del cuerpo. Desde un principio, el propio Ignacio de Loyola señaló que la vida religiosa etíope incluía abusos que no podían tolerarse, y que su penitencia corporal y austeridad eran corruptas debido a su extremidad.

En las instrucciones que envía al primer patriarca nominado a Etiopía, João Nunes Barreto, Loyola da a entender que es necesario moderar con suavidad las

29 Patriarchae Mendez relatio de miserabili statu Aethiopiae an. 1648. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*. Vol. 13, p. 302.

30 COHEN, Leonardo – Los portugueses en Etiopía y la problemática de los ritos judaicos. *Historia y grafía*. 17 (2001) 209–240; COHEN – *The missionary strategies*, p. 180–186; MARTÍNEZ D'ALÓS-MONER, Andreu – Paul and the Other: The Portuguese debate on the circumcision of the Ethiopians. In BÖLL, Verena et al., eds. – *Ethiopia and the missions: historical and anthropological insights*. Münster: Lit Verlag, 2005, p. 37–57.

asperidades que los etíopes usan en los ejercicios corporales y ayunos. Para ello sugiere «alabar más con testimonios de las escrituras los ejercicios espirituales que los corporales, *quae ad modicum utilia sunt*, aunque no dejen de aprobarse los corporales, que hasta un cierto límite son necesarios»<sup>31</sup>. En síntesis, Ignacio sugiere «alabar más y preferir la mediocridad que sus extremos»<sup>32</sup>. El objetivo esencial de un ascetismo moderado y ordenado era que redituara en obediencia. Loyola lo expresó así en su célebre carta sobre la obediencia en 1553:

«En otras religiones podemos sufrir que nos hagan ventaja en ayunos, y vigiliias, y otras asperezas que, según su Instituto, cada una santamente observa; pero en la puridad y perfección de la obediencia, con la resignación verdadera de nuestras voluntades y abnegación de nuestros juicios, mucho deseo, Hermanos carísimos, que se señalen los que en esta Compañía sirven a Dios nuestro Señor, y que en esto se conozcan los hijos verdaderos de ella; nunca mirando a la persona a quien se obedece, sino en ella a Cristo nuestro Señor, por quien se obedece»<sup>33</sup>.

Así, los excesivos ayunos eran inútiles y nocivos si no conducían a la obediencia de Roma. Pero a la crítica de estas prácticas se aunaba también el “excesivo libertinaje sexual,” que los jesuitas se cansaron de condenar durante su estancia en Etiopía<sup>34</sup>. Para Manuel de Almeida, por ejemplo, el retorno de los etíopes a la herejía era un pecado asociado con el deterioro de la moral sexual. Puede decirse, en otros términos, que las relaciones sexuales pecaminosas venían aparejadas con la falta de enseñanza y doctrina católica. La herejía no era por lo tanto sólo un error cognitivo, sino que trascendía el ámbito doctrinal para generar prácticas morales dudosas. De esta manera, la fe en los errores de Alejandría sustentaba la degeneración de la conducta moral, y los jerarcas y *abunās*<sup>35</sup> eran incapaces de amonestar y reprender los errores en los que muchos de los notables de la sociedad etíope vivían públicamente. “El diablo de la lujuria”, como lo llama de Almeida, fue uno de los principales pecados que condujeron a Etiopía hacia creencias heréticas. El príncipe Fasilädäs – sucesor del emperador católico Susənyos (r. 1607-1632) – tuvo públicamente tantas mujeres, según escribe de Almeida, que su madre temía de los males que podría sufrir su cuerpo, «que del alma ningún

31 LOYOLA, Ignatius of – Recuerdos que podrán ayudar para la reducción de los reynos del Preste Juan à la unión de la yglesia y religión cathólica, embiados al P. Juan Núñez. In *Monumenta Ignatiana, Series Prima*. Vol. 8, Roma: Matrìti, 1909, p. 683.

32 LOYOLA – Recuerdos que podrán ayudar, p. 684.

33 Citado en LEWY, Guenter – The struggle for constitutional government in the early years of the Society of Jesus. *Church History*. 29 (1960) 143. Socii Lusitanis. In *Monumenta Ignatiana, Epistolae et Instructiones*. Vol. 4, Roma: Matrìti, 1906, p. 671.

34 COHEN – *The missionary strategies*, p. 170-178; COHEN, Leonardo – A postmortem of the Jesuits’ banishment from Ethiopia. In FRANÇOIS, Wim and SOEN, Violet, eds. – *The Council of Trent: reform and controversy in Europe and beyond (1545-1700). Between artists and adventurers*. Vol. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, p. 259-264.

35 *Abunā*: Obispo supremo de la iglesia etíope, históricamente nominado por el patriarca copto de Alejandría.

cuidado tenía»<sup>36</sup>. De igual manera el patriarca Mendes, en la última epístola que enviara al nuevo emperador Fasilädäs tras salir al exilio, concibe las transgresiones sexuales como el origen de los castigos que reciben los etíopes – guerra, muerte etc. –, ya que de la misma forma los egipcios fueron castigados por Dios debido al trato que le dispensaron a los antiguos hebreos<sup>37</sup>.

Como ya se ha mencionado, es indudable que, a través de sus alianzas con gobernantes musulmanes, el emperador etíope procuraba neutralizar cualquier intento de los portugueses de retornar a Etiopía. El epistolario jesuita coloca en ocasiones a los propios musulmanes como instigadores de las actitudes agresivas de Fasilädäs, hacia los católicos en particular y hacia los portugueses en general. Los rumores propagados por los musulmanes, escribe el padre Diogo de Mattos en 1635, cayeron en tierra fértil y el rey de Etiopía obligó a los católicos que residían en Təgray, a pasar por un exilio interno:

«El diablo, que no duerme en perseguir inocentes por vía de hechiceros y algunos moros mentirosos, esparció por toda Etiopía tales nuevas, que todos con el Rey se persuadieron sin ponerlo siquiera en duda de que en mayo o junio vendrían los portugueses de la India con armas y un gran ejército contra Etiopía, y que los padres y portugueses que estaban por todo Təgray esperaban su llegada para juntarse con ellos y servirles de intérpretes y de guías por la tierra adentro, y que no habrían de parar hasta verse señores de todo el reino. Entró y penetró este miedo tanto en el corazón del rey que mandó a toda prisa un criado, y luego otros muchos después de él, con ordenanzas al virrey de que sin réplica mandará para Dämbəya a todos los portugueses de Təgray, sin quedar ciego ni manco, mancebo o viejo; trama diabólica que cortó todas las esperanzas de un golpe, y atravesó los corazones de todos, viendo que se les forzaba a dejar casas y tierra donde nacieron, y buscar nuevos climas y moradas que nunca vieron...»<sup>38</sup>.

Tanto los representantes de la comunidad católica etíope que permanecieron en el país por algunas décadas a partir de la expulsión de los misioneros, como los jesuitas en el exilio, veían cómo se iba forjando una alianza estratégica entre el rey de Etiopía y diversos reinos musulmanes. El acercamiento era percibido no sólo como hostil a los portugueses y a la fe católica, sino también como natural, en virtud de ciertos atributos comunes que los jesuitas veían en la población musulmana y la población cristiana etíope. Era éste un acercamiento entre dos religiones

36 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*, p. 135. Véase también *In Nomine Domini Amen. Saibam quantos este instrumento virem diversão*. Arquivo Distrital de Braga, Ms. 779, *Cartas Annais das Missões da Etiopia*, fol. 533v.

37 *In Nomine Domini Amen. Saibam quantos este instrumento virem diversão*. Arquivo Distrital de Braga, Ms. 779, *Cartas Annais das Missões da Etiopia*, fol. 534v.

38 P. Didacus de Mattos (I) ad Praepositum Generalern S. 1. Ex navi in conspectu Diu, 22 sept. 1635. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*. Vol. 13, p. 52.

condescendientes, frágiles y relajadas, que no eran capaces de asumir la disciplina y rigurosidad del catolicismo reformado que representaban los misioneros de la Compañía de Jesús.

## La memoria del pasado glorioso

Los misioneros jesuitas ponderaron de manera insistente el destacado papel que los portugueses tuvieron en la liberación de Etiopía del yugo del islam casi cien años antes de su expulsión del país<sup>39</sup>. La memoria de los hechos ocurridos un siglo atrás, cuando 400 soldados portugueses auxiliaron a Etiopía para liberarla de la conquista musulmana, resuena permanentemente en los escritos de Mendes y otros compañeros suyos. Mendes rememora la ingratitud de los etíopes, quienes traicionaron y expulsaron a los portugueses.

También de Almeida pone notable énfasis en señalar el lugar protagónico que los portugueses tuvieron en Etiopía, entre 1541 y 1543, durante la restauración de la soberanía del imperio cristiano y su liberación del yugo del islam. De Almeida resalta las vidas y la sangre de los nobles vasallos portugueses que se sacrificaron para liberar la tierra de Etiopía de manos de los “moros”<sup>40</sup>. El padre jesuita se explaya a lo largo de los capítulos VII-XVI del tercer libro de su historia de Etiopía, proporcionando pormenores sobre las batallas acaecidas en Etiopía durante esos años<sup>41</sup>. En contraste con las tensiones que se desataron entre cristianos ortodoxos etíopes y católicos en el siglo XVII, los relatos del padre de Almeida dan testimonio de una relación armónica entre ambas denominaciones cristianas cuando en la primera mitad del siglo xvi tuvieron que enfrentar un enemigo común: el islam. Hacia el final del capítulo XVI de su tercer libro, señala de Almeida haber obtenido toda la información de su predecesor Pedro Páez, que algunos años antes escribiera su obra pionera *Historia da Etiopía*<sup>42</sup>.

39 Las fuentes originales que dan cuenta de estos dramáticos sucesos son tanto portuguesas, árabes como etíopes. BERMUDEZ, João – *Breve relação da embaixada que o Patriarcha D. João Bermudes trouxe do Imperador de Ethiopia vulgarmente chamado Preste João dirigida a el-Rei D. Sebastião* [1565]. Lisboa: Typographia da Academia, 1875; CASTANHOSO, Miguel de – *Historia das cousas que o muy esforçado capitão Dom Christovão da Gama fez nos Reynos do Preste João, com quatrocentos Portugueses que consigo levou* [1564]. Lisboa: Academia das Sciencias de Lisboa, 1855; KROPP, Manfred, ed. and translation – *Die Geschichte des Lebna-Dengel, Claudius und Minas*. CSCO. Vols. 503, 504, SAe 83, 84, Louvain: E. Peeters. 1988; CONZELMAN, William – *Chronique de Galáwdêwos (Claudius)*. Bibliothèque de l'École pratique de hautes études, Sciences philologiques et historiques, 104. Paris: Librairie Émile Bouillon, 1895; SOLOMON, Gebreyes Beyene – *The chronicle of King Gálawdêwos (1540-1559): A critical edition with annotated translation*. Phd. Dissertation Submitted to the Faculty of Humanities at the University of Hamburg, 2016.

ŠIHABADDIN Ahmad Ibn Abdelqadir – Futuh al-Habaša. In BASSET, Rene ed. – *Histoire de la conquête de l'Abysinie (XVI<sup>e</sup> siècle) par Chihab Eddin Ahmed ben 'Abd el-Qâder, Surnommé Arab-Faqi*, [I] T. Árabe [II]. Paris: E. Leroux, 1897, 1909.

40 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 5, p. 333.

41 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*, p. 267-316.

42 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, vol. 5. La obra de Páez fue editada por primera vez en los volúmenes II y III de la colección de Beccari. Una edición reciente apareció en el 2008. PÁEZ, Pedro – *História da*

No obstante, la agresión musulmana hacia Etiopía aparece a continuación en la narrativa de Manuel de Almeida como castigo o represalia divina hacia el emperador Gälawdewos (r. 1540-1559) por rehusarse a aceptar la fe católica en 1557<sup>43</sup>. Cuando Nūr, hijo del rey de ‘Adal Muḡaḡhid Wāṣil, llegó con 1700 hombres a caballo a Wägära, donde estaba el campamento del emperador, Gälawdewos recibió «la sentencia de muerte temporal, a fierro, y la condena al fuego eterno del infierno»<sup>44</sup>. En su relato, de Almeida cuenta que Nūr reunió a los grandes capitanes de su reino antes de salir a la batalla y les pidió ayunar y prometer no beber vino<sup>45</sup>. Nūr retornó a su reino rico y honrado con la victoria. De Almeida otorga palabras elogiosas a este “moro”, enemigo de los cristianos, cuando señala que, tras el triunfo, decidió entrar en ‘Adal cabalgando en un asno con una silla vieja, diciendo que él no había alcanzado tal victoria, sino que Dios se la había dado, que la gloria era toda de Dios, «ejemplo de moderación de ánimo en tiempo de tal prosperidad, y más en un infiel»<sup>46</sup>.

En los relatos de este pasado glorioso destaca la rudeza de los musulmanes frente a la suavidad de los etíopes. En el contexto de esta rememoración de los hechos, resultan interesantes las distinciones que hace de Almeida al respecto. El jesuita tiende a enfatizar el carácter blando de los etíopes y, para referirse a la rudeza de carácter del emperador Minas (r. 1559-1563)<sup>47</sup>, sucesor de Gälawdewos y que tratara con hostilidad a los primeros misioneros jesuitas<sup>48</sup>, de Almeida recurre al argumento de que el emperador fue cautivo de los moros y turcos por muchos años, tomó en su momento su ley, y así, vuelto “moro”, tomó también de ellos bárbaras costumbres en la manera de tratar a otras personas, especialmente a criados y vasallos,

---

*Etiópia*. Edição de Isabel Boavida, Hervé Pennec, Manuel J. Ramos. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008; La versión en castellano fue editada por los mismos autores con un prólogo de Javier Reverte: PAEZ, Pedro – *Historia de Etiópia*, Granada: Fund. El legado Andalusi, 2009.

43 La crónica de Gälawdewos destaca la manera en que el mismo emperador refutó y puso en vergüenza a los misioneros jesuitas a través de un tratado que exhibía los errores del catolicismo. Solomon sugiere que el texto al que hace referencia la crónica es el *Mäzgäbä haymanot* (*El tesoro de la fe*). Véase SOLOMON Gebreyes Beyene – *The Chronicle of King Gälawdewos*, p. 153-154 (ḡā‘āz), p. 224 (inglés). El libro *Mäzgäbä haymanot* se ocupa de refutar diversas herejías y debatir cuestiones referentes a la naturaleza de Jesús y de María. El texto fue editado y traducido al italiano por CERULLI, Enrico, ed. and translation – *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI–XVII*. Vol 2. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960, p. 2-101.

44 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*, p. 384.

45 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*, p. 385.

46 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*, p. 385.

47 La crónica de Minas ha sido editada y traducida al portugués por PEREIRA, Francisco María Esteves, edição e tradução – *Historia de Minás*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1888.

48 Sobre el periodo de Minas y la precariedad que experimentaron los misioneros jesuitas bajo su mandato, puede consultarse MERID Wolde Aregay; GIRMA Beshah – *The question of the union of the churches*, p. 61-68; MARTÍNEZ D’ALÒS-MONER – *Envoys of a human god*, p. 83-95. La crónica de Minas, pone en evidencia las alianzas entre los rebeldes contra su gobierno y los jesuitas, a los que se les denomina *Frangues*. Minas explica qué a raíz de esta alianza con los jesuitas, y la cantidad de caballos que consiguieron reunir, “se apoderó de ellos la soberbia”. Véase PEREIRA – *Crónica de Minás*, p. 31 (ḡā‘āz), p. 49 (portugués).

a quienes se dirigía con palabras bajas, «que así dicen que lo hacía Minas usando las mismas afrentas e injurias en las lenguas turca y árabe, que parece se vistió de insolencia y crueldad turca, olvidándose de la blandura y la piedad tan natural de los abisinios»<sup>49</sup>. En esta relación triangular –cristianos etíopes, portugueses católicos y musulmanes– resultan de sugerente curiosidad las acusaciones que los jesuitas sufrieron por parte de los etíopes por no observar ciertas restricciones alimenticias. Es sabido que el cristianismo etíope proscribía la carne de animales como la liebre y el puerco, en conformidad con las ordenanzas del Antiguo Testamento. En razón de lo anterior, según el testimonio del padre de Almeida, los primeros portugueses que llegaron a Etiopía fueron llamados moros o turcos por consumir, al igual que ellos, carne de liebre y conejo. De Almeida cree que ello fue, en buena parte, lo que generó gran antagonismo hacia los primeros portugueses en Etiopía<sup>50</sup>.

No cabe duda de que la expulsión de los jesuitas reabrió las heridas de los portugueses que, como nación, no fueron apreciados por contribuir a la liberación de Etiopía del yugo musulmán. Se acusa al emperador Ləbnä Dəngəḷ (r. 1501-1540) de no haber cumplido sus promesas de entregar a los portugueses un tercio de su reino y de convertir al pueblo de Etiopía al catolicismo. Cristovão da Gama es considerado como un mártir que derramó su sangre en la batalla contra los infieles y, en contraste con este gesto, los jesuitas destacan la ingratitud de los etíopes que se rehusaron a asumir sus responsabilidades en cuanto a lo pactado. Afonso Mendes reprende al Emperador Fasilädäs por el trato que los católicos han recibido en Etiopía:

«Porque el premio que Asnaf Segued [Ləbnä Dəngəḷ] dio a los portugueses, por consejo de los envidiosos que no se atrevían a verlos juntos, fue esparcirlos por diversas partes, y no dejarles raíces algunas, mudándolos muchas veces. Y hace poco tiempo que, habiendo los portugueses comprado herencia con muchos recursos en Darä<sup>51</sup>, al fin y al cabo fueron arrancados de ellas y plantados en su lugar moros y oromo<sup>52</sup>. ¿Dónde está el tercio de todas las tierras de Etiopía que se había concertado, con las que los portugueses y sus hijos se habían de sustentar? No sólo hay muchos que únicamente tienen en sus vidas un pedazo de tierra, en la tierra que sus padres ganaron con su sangre, mas ahora todos ellos ni siquiera tienen un palmo de tierra donde sus cuerpos fueran enterrados, e incluso muchos de ellos fueron comidos por perros y lobos, por Vuestra Alteza haberles arrebatado sus iglesias y propiedades, y entregárselas

49 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*, p. 393.

50 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 6, p. 136.

51 Dära, región colindante al sur-este del lago T. ana.

52 “Gallas” en el original. Ésta es la terminología con la que antiguos documentos hacen referencia al grupo étnico de los Oromo, uno de los grupos más importantes en términos numéricos en la Etiopía actual.

a extraños. ¿Dónde está la honra que las anteriores generaciones hacían a los portugueses como sus libertadores, descendiendo de mulas y caballos cada vez que se encontraban con alguno?»<sup>53</sup>.

A los ojos del patriarca católico Afonso Mendes, el acto de entregar a los jesuitas a los turcos y enviarlos al puerto de Massawa, que estaba bajo control otomano, constituía un acto emblemático de ingratitud de cara a la ayuda que los portugueses habían prestado al reino de Etiopía para liberarlo del dominio del islam. En la última carta que Mendes dirige al rey Fasilädäs, el patriarca católico interpela al emperador etíope por haber decidido exiliarlo de Etiopía por la vía del puerto de Massawa:

«nosotros fuimos enviados a Etiopía por el embajador del rey de Portugal, que es el mayor de todos los reyes del mundo, gastando él muchos bienes y dinero en nuestro viaje, mandándonos con mucha honra y soldados, y en naves de mucha artillería, porque el emperador Seltan Segued [Susənyos] le mandó decir que no se fiaba de los turcos, y que era importante que no entráramos por sus puertos, y así entramos por puerto que no era de turcos. Y mándanos ahora su hijo Fasilädäs, a entregar a los turcos. . .»<sup>54</sup>.

De acuerdo con Mendes, esta decisión no sólo revelaba una postura religiosa errada, sino también una traición política al Imperio portugués, que históricamente se asociaba con la debacle de la conquista musulmana en Etiopía. El patriarca católico temía morir en Massawa o caer cautivo de los turcos, a quienes denominaba “enemigos de Dios”. Mendes sabía que el emperador etíope no haría esfuerzos por rescatarlos y que esa responsabilidad recaería sobre el rey Felipe IV de Portugal, quien tendría que pagar por la liberación de los jesuitas después de que cien años antes el mismo reino portugués hubiera liberado al reino etíope del yugo del islam, invirtiendo en ello numerosos recursos y enviando presentes a los emperadores. Las medidas de Fasilädäs eran percibidas, así, como una traición que ameritaba castigo divino: «desataréis la ira de Dios todo poderoso y una maldición de la bienaventurada Virgen su Madre», escribe Mendes<sup>55</sup>.

53 *In Nomine Domini Amen. Saibam quantos este instrumento virem diversão*. Arquivo Distrital de Braga, Ms. 779, *Cartas Annais das Missões da Etiopia*. fol. 534v.

54 *In Nomine Domini Amen. Saibam quantos este instrumento virem diversão*. Arquivo Distrital de Braga, Ms. 779, *Cartas Annais das Missões da Etiopia*. fol. 532r.

55 *In Nomine Domini Amen. Saibam quantos este instrumento virem diversão*. Arquivo Distrital de Braga, Ms. 779, *Cartas Annais das Missões da Etiopia*. fol. 532r.

## La travesía por las costas del mar Rojo y la agudización de los antagonismos

Más allá de los preconceptos y la hostilidad que el patriarca Mendes y otros jesuitas experimentaban hacia los infieles –musulmanes y judíos– la humillante experiencia por la que pasaron al ser entregados a los turcos en los puertos de Massawa y de Sawakin, una vez que fueron expulsados de Etiopía, tuvo un impacto en la visión, negativa de por sí, que del islam y los musulmanes tenían los misioneros.

La fundación de una alianza cristiana para derrotar al imperio musulmán fue un proyecto sumamente deseado, y considerado asequible por el propio Ignacio de Loyola. Sin embargo, no llegó a consumarse durante su vida. En su autobiografía, los musulmanes –los “moros”, como solía llamarlos– figuran principalmente como objeto de temor y como amenaza<sup>56</sup>. Desde los orígenes de la Compañía de Jesús está vigente esta visión negativa de los musulmanes, aunque también se percibe una tendencia a acercarse a ellos y convertirlos<sup>57</sup>. Sin embargo, el antagonismo se agudizó durante el dificultoso recorrido que los misioneros llevaron a cabo al intentar retornar a Goa. El trayecto de los jesuitas los confrontaba con la población de la península arábiga y el mar Rojo, generando aún más encono y animadversión. Los testimonios de los jesuitas refieren su encuentro con la población turca y árabe en los puertos de Massawa, Sawākin, Moqha, Adén y Rara, en un convulsionado periodo para los gobernantes otomanos y la población local, que se rebeló con éxito frente al imperio que la señoreaba<sup>58</sup>.

Para abril de 1633 ya se habían congregado 18 padres de la Compañía de Jesús y muchos de sus fieles en Fəremona. Asimismo, había comenzado la correspondencia con el *pasha* de Sawākin para tramitar el traslado de los misioneros de vuelta a India. Después de arribar a Arqiqo, abordaron una nave en dirección a Adén.

Tras su exilio en 1633, el padre Manuel de Almeida da testimonio de su paso por la península arábiga, por las ciudades de Adén y Rara. Su descripción presenta una atmósfera hostil hacia los padres y hacia los cristianos en general. Habla de

56 LOYOLA, Ignacio de – *Autobiografía y diario espiritual*, [15-16]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, p. 69-70. De hecho, en octubre de 1571 ocho jesuitas tomaron parte en la batalla naval de Lepanto, en la que el imperio otomano sufrió una derrota decisiva de mano de las fuerzas europeas. Véase BORJA Y MEDINA, Francisco de – Ignacio de Loyola y el mar: su política mediterránea. *Revista de Historia Naval*. 13 (1995) 11-56; REITES, James W. – Ignacio y los musulmanes del Norte de África. *Manresa*. 56 (1984) 5-31.

57 COLOMBO, Emanuele – Defeating the infidels, helping their Souls: Ignatius of Loyola and Islam. In MARYKS, Robert, ed. – *A companion to Ignatius of Loyola: life, writings, spirituality and influence*. Leiden: Brill, 2014, p. 179-197.

58 En 1598 la nueva dinastía Zaydi fue fundada por el imán Al-Qasim Mansur, quien hizo resurgir el *jihād* anti-otomano. Por décadas, los gobernadores otomanos de Yemen combatieron a los *qasimis*, apoyándose sobre todo en fuerzas militares reclutadas de Egipto. Sin embargo, en el periodo de los años treinta del siglo XVII, cuando los jesuitas expulsados de Etiopía emprenden su retorno a Goa, al-Muayyad Billah Muhammad, hijo y sucesor de al-Qasim, logró expeler a los otomanos de las mayores ciudades de la planicie costera incluyendo el puerto de Moqha. HATHAWAY, Jane, with contributions by BARBIR, Karl K – *The arab lands under the ottoman rule, 1516-1800*. Harlow, England: Pearson Longman, 2008, p. 75.

la conversión por la fuerza, a base de privaciones de alimento y otras necesidades, de amenazas y violencia, de la que sobre todo fueron objeto jóvenes abisinios que los acompañaban. De Almeida escribe también sobre la sorpresa que le causaba a muchos árabes el que hubiese gente que no creía en Mahoma. También los padres jesuitas fueron hostigados por el emir de Rara, quien buscaba conseguir que desde India se le enviase el rescate por aquellos hombres cautivos. En Adén pasaron cerca de seis meses<sup>59</sup>. En los extractos de una carta anua enviada desde Goa en 1635 por Luis A. Gama, y redactada en latín, se da cuenta de las travesías y vejaciones por las que pasaron los jesuitas y sus acompañantes en los puertos del mar Rojo. El emir de Adén pidió que los padres jesuitas se presentaran ante él y les confiscó sus pertenencias. Ahí fueron raptados los nueve jóvenes que venían con ellos desde Etiopía, y se les obligó por la fuerza a convertirse al islam. A continuación, la carta detalla los hostigamientos y las amenazas que sufrieron, especialmente los acompañantes, jóvenes católicos etíopes.

«El emir ordenó a dos jóvenes nacidos en Etiopía, pero de origen portugués, que se circuncidaran, y no sin dolores tortuosos. Uno de ellos, un mozo llamado Jacob, era un iniciado en los santos ritos. Los árabes convocaron una gran muchedumbre en una pequeña casa, exhibiéndolo ante los ojos de los padres, suspendiéndolo de cuerdas y golpeándolo con garrotes. Aunque los padres lo observaban con la más profunda tristeza en sus corazones, lo instaron a entregar su vida en lugar de dejar de confesar en voz alta su fe en Cristo y a salvar su alma. Cuando los moros notaron esto, Jacob fue rápidamente arrebatado de la vista de los padres. El propósito de este lastimoso espectáculo no estaba oculto a estos últimos: se hacía especialmente para que los padres vieran a Jacob gravemente afligido y salvajemente torturado. Finalmente él se negó a escupir sobre la imagen de Cristo en la cruz»<sup>60</sup>.

El relato que de estos episodios proporciona el padre Manuel Barradas presenta una visión más crítica de la actitud y temperamento de los jóvenes etíopes de ascendencia portuguesa. El carácter inconstante y poco disciplinado de los etíopes aparece nuevamente en la narrativa jesuita en dichas circunstancias, es decir, incluso ahí donde hubo coerción y violencia religiosa. La inconsistencia y laxitud etíope se transforman así en clave para explicar el sometimiento y la rendición de algunos de los prisioneros frente al islam. En este contexto, Barradas destaca la historia de los dos sacerdotes católicos etíopes, de origen portugués, que finalmente se doblegaron frente a las demandas, presiones y uso de violencia de sus persecutores. Al ser hostigados por el *pasha*, escribe Manuel Barradas,

59 ALMEIDA – Historia Aethiopiae. En BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 7, p. 79, 267-272.

60 Excerpta ex litteris annuis Provinciae Goanae. 5 febr. 1635. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 12, p. 535.

«Nos fueron llevando a los que quedábamos, que éramos cuatro, comenzando por Jacob, portugués y sacerdote, y luego otro portugués, Cosme Pereira, ambos naturales de Etiopía, donde parece recibieron la *inconstancia*, porque también, aunque por la fuerza y los golpes, se hicieron moros y amarrados los circuncidaron. Esto era lo que nos daba mayor pena y afligía nuestros corazones, que antes tomaríamos mil muertes que ver tales espectáculos delante de nuestros ojos»<sup>61</sup>.

Cosme Pereira y Jacob pertenecían a la comunidad etíope-portuguesa de Etiopía. Probablemente eran descendientes de los soldados portugueses que Cristovão da Gama había liderado en el combate contra los ejércitos musulmanes en 1541. Este grupo de residentes etíopes de origen portugués ocupó siempre un lugar privilegiado en la política jesuita dentro de Etiopía. Pero bien puede verse que, frente a la falta de coraje o entereza para soportar las imposiciones de sus captores musulmanes, Barradas imputa esta debilidad a su parte “etíope”.

Por su parte, el patriarca católico Afonso Mendes partió en lo que sería una segunda oleada de exiliados. La primera estación a la que arribaron él y sus correligionarios, después de salir de Massawa, fue Sawākin. De Almeida escribe sobre los planes del *pasha* de Sawākin para hacer un solemne sacrificio a Mahoma, diciendo que no aspiraba a recibir recompensa alguna por liberar a los padres jesuitas, sino «echar de este mundo tan mala gente con una cruel muerte»<sup>62</sup>. Sin embargo, según el testimonio del padre jesuita, el *pasha* suavizó sus posiciones cuando diferentes mercaderes le hicieron entender que, de matar a aquellos portugueses, perdería sus posibilidades de mantener relaciones comerciales con Diu. A partir de ese momento, el *pasha* se prestó a la negociación y finalmente permitió que siete de los diez padres se embarcasen hacia Diu, manteniendo aún como rehenes a los padres Diogo de Mattos, Francisco Marques y al patriarca Afonso Mendes<sup>63</sup>. De la travesía en aquella embarcación, de Almeida proporciona aún más detalles sobre maltratos y segregación a manos de los musulmanes. El trayecto duró 52 días. En la nave había una mayoría de faquires y peregrinos de la Meca, «todos los cuales trataban con notable desprecio a los padres, ni les daban otro lugar sino la cubierta, debajo del servicio y pies de los marineros»<sup>64</sup>. Mendes y varios de sus compañeros quedaron cautivos del *pasha* turco en Sawakin, hasta que algunos comerciantes baneanes pagaron su rescate, permitiéndoles embarcarse finalmente para Diu a comienzos de 1635.

61 P. Emmanuel Barradas ad p. Antonium Gonçalvez (I). [Mascate ... iul.] 1634. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 13, p. 21.

62 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 7, p. 328.

63 Idem ad p. Nunum Mascarenhas Lusitaniae Assistentern. Suaquem, 15 sept. 1634. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, vol. 12, p. 523.

64 ALMEIDA – *Historia Aethiopiae*. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 7, p. 328-329.

Dentro de la narrativa jesuita de este periodo, en el que predomina la inconstancia, aunada a prácticas condenables como los ayunos extremos y la circuncisión –denominadores comunes que buscan explicar el acercamiento de etíopes cristianos y musulmanes–, pueden encontrarse, en ciertos casos, ejemplos enaltecidos que se presentan como excepción a la regla. Aquí y allá, aparecen los creyentes etíopes que resisten los embates y carencias, mostrándose en materia de coraje similares a los portugueses. El padre Diogo de Mattos presenta un ejemplo contrapuesto a aquellos que enfatiza el padre Barradas, en el que se destaca la devoción y disciplina religiosa de un sacerdote etíope que lo acompaña hasta Goa. De Mattos cuenta de un mancebo abisinio y cristiano muy bueno, llamado João da Costa (por su nombre puede identificarse como descendiente de portugueses), que habiendo sido cautivo en una nave morisca, se crío en Goa en las casas de la Compañía de Jesús, donde aprendió e incorporó en «lo profundo de su corazón las cosas de la santa fe, que no hay portugués alguno que le saque ventaja en ello. Porque haciendo muchos caminos en compañía de moros y gentiles en servicio de los padres algunas veces, siempre mostró tal odio a la infame secta y tanto amor a la verdadera fe, que a todos edifica y consuela»<sup>65</sup>.

En las descripciones de los musulmanes a lo largo de la travesía de retorno hacia Goa, éstos – ya sean turcos o árabes – muestran en muchas ocasiones rasgos de brutalidad e ignorancia: «la furia de los moros contra los padres fue tremenda; no faltaron los hombres capaces de presionar sus puñales contra las gargantas de los padres, arrastrándolos hacia un peligro mortal, o de alentar al emir, con falsas acusaciones, a deshacerse de nuestros hombres; no había nadie que, en medio de todo, no estuviera planeando la muerte de los cautivos»<sup>66</sup>.

Finalmente, estos jesuitas fueron enviados a Laḥiğ, una ciudad en el interior de Arabia, para que perecieran por el clima intemperante y la falta total de recursos. En el extracto de la misma carta anua escrita en Goa el 5 de febrero de 1635, Luis A. Gama da testimonio del desarrollo de los acontecimientos:

«Pero Dios no abandonó a los suyos; la muerte, de hecho, obediente sólo a la voluntad de Dios, se alejó de los padres y fue devuelta a la casa del emir. Porque, unos pocos días después, dos esposas de las muchas que tenía de acuerdo con la costumbre del pueblo musulmán, dos hijos y el mismo número de esclavos domésticos perecieron todos. Los adivinos persuadieron al emir de que la matanza de su casa había tenido lugar a causa del exilio de los padres, y que era necesario enviar a los padres de vuelta al lugar de donde habían venido. No se atrevió a rechazarlos y arregló que los padres fueran devueltos a la ciudad de Adén. Como algunos de los muchachos que se habían

65 P. Didacus de Mattos (I) ad Praepositum Generalern S. 1. Ex navi in conspectu Diu, 22 sept. 1635. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 13, p. 72.

66 Excerpta ex litteris annuis Provinciae Goanae. 5 febr. 1635. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 12, p. 535.

apartado de la fe en Cristo sentían remordimientos, se reunieron con los padres en secreto para pedir perdón por su pecado, declarando que habían dejado de lado su fe de mala gana, sólo por sus labios y no en sus almas. Fueron recibidos por los padres con el mayor afecto, y después de hacer promesas para el futuro y haber lavado las impurezas de sus almas por la ablución de la confesión, retornaron a la fe verdadera. Finalmente, un precio establecido por el emir puso fin a esta tragedia. Después de pagar mil doscientas piezas de oro, que recibieron en préstamo de comerciantes indios, los padres recibieron su libertad. Con esto logrado, partieron en pequeñas embarcaciones y alcanzaron los territorios de los portugueses con seguridad, con la excepción del padre Giuseppe Giroco, quien, después de haber soportado muchas labores, y agobiado por una larga enfermedad y por las dificultades de sus pesares, murió. Este hombre pasó veintiún años en la Compañía de Jesús, casi cuatro de los cuales dedicó a la misión de Etiopía con el mayor esfuerzo de su alma y fervor de espíritu»<sup>67</sup>.

Los diferentes relatos provenientes de la pluma de jesuitas como Afonso Mendes, Manuel de Almeida, Manuel Barradas y Diogo de Mattos, dan cuenta de las dificultades y las injurias padecidas por los misioneros en el camino de retorno a Goa. Están presentes en estos casos narrativas de agravios, sufrimientos y permanentes antagonismos entre musulmanes y católicos. Parece destacarse en estos relatos, también, la situación particularmente precaria de los católicos etíopes que los acompañaban, quienes aparentemente padecieron mayores humillaciones y que, a los ojos de algunos misioneros, no tuvieron la entereza para soportar el maltrato y las vejaciones de las que fueron objeto, a pesar de haberse adherido de manera voluntaria a la auténtica fe católica.

## El Pacto de la Inconstancia: los rumores sobre la conversión del rey Fasilädäs al islam

La aproximación de Fasilädäs al *pasha* de Sawākin y Massawa está bien documentada a partir de las epístolas de los jesuitas<sup>68</sup>. Para 1648 circula entre éstos el rumor de la conversión de Fasilädäs al islam. La información llega hasta Mendes y proviene del padre Torquato Parissiano, natural de Ancona. Disfrazado de comerciante inglés, Parissiano inició la travesía rumbo a Sawākin. Una vez que alcanzó Moqha, se entrevistó con un cirujano goano, quien le contó del enorme presente enviado por Fasilädäs al rey de Arabia para que le ayudase a detener a los portugueses, sugiriendo que él y toda su gente deseaban abrazar el islam. De acuerdo con este informante, Fasilädäs solicitaba maestros que enseñasen todo lo

67 Excerpta ex litteris annuis Provinciae Goanae. 5 febr. 1635. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 12, p. 535-536.

68 P. Torquatii Parisiani S. I. relatio de statu Aethiopiae anno 1647-49. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 13, p. 336.

perteneciente a esa “secta”<sup>69</sup>. Torquato Parissiano, a su vez, da fe de que el emperador de Etiopía solicitó del imán de Arabia, en 1647, enviar a un “maestro de autoridad” que enseñase a sus vasallos sobre las creencias de “dicha secta”<sup>70</sup>. El embajador etíope llegó a Moqha y posteriormente a Sana, donde fue muy bien recibido por el imán Ismael. Según Parissiani, el maestro efectivamente arribó a la corte de Fasilädäs ese mismo año, pero el emperador no asumió la resolución, temiendo por su legitimidad frente a su propia gente<sup>71</sup>.

Mendes le adjudica a Fasilädäs una decisión política estratégica. El emperador etíope había alimentado las expectativas de delegados musulmanes que provenían de Yemen e India con el fin de mejorar sus relaciones diplomáticas y comerciales, adoptando posiciones religiosas ambiguas y poco claras<sup>72</sup>. Para este periodo, el patriarca católico apoya la información que escribe en su epistolario con narrativas que demuestran la complicidad entre etíopes y musulmanes. Así, relata el patriarca que, viajando en una nave a Sawākin con dos turcos y algunos abisinios, uno de los turcos dijo: «en el cielo no hay portugueses mas sólo turcos en lo más alto, y al lado de ellos algunos abisinios»<sup>73</sup>.

Durante los años 40 del siglo XVII tiene lugar una aguda confrontación en el interior de la familia real de Etiopía. La religión católica seguía gozando de apoyo entre un sector minoritario de dignatarios y líderes regionales que se mantuvieron leales a la fe adoptada algunos años antes. Ya en 1634 cerca de 60 soldados y líderes locales, entre los cuales se encontraba el cuñado del emperador, Bə’älä Krəstos, habían intentado organizar un complot contra Fasilädäs, que eventualmente fracasó. Sin embargo, el desafío más serio para Fasilädäs ocurrió en los años cuarenta, cuando se agudizó la confrontación con su hermano Gälawdewos, quien se mostraba favorable a la fe católica y desde 1635 había liderado un movimiento guerrillero en contra del emperador, hasta que fue muerto en 1648<sup>74</sup>. La interpretación que jesuitas como Mendes y de Almeida sugieren en torno a dichos sucesos es que el antagonismo entre la madre del emperador, Wäld Sä’la y su hijo Gälawdewos por un lado, y el emperador Fasilädäs por otro, estaba motivada por la militancia pro católica de los primeros<sup>75</sup>.

69 Patriarchae Mendez relatio de miserabili statu Aethiopiae an. 1648. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 13, p. 300-301; P. Torquati Parisiani S. I. relatio de statu Aethiopiae anno 1647-49. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 13, p. 337.

70 P. Torquati Parisiani S. I. relatio de statu Aethiopiae anno 1647-49. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 13, p. 338.

71 P. Torquati Parisiani S. I. relatio de statu Aethiopiae anno 1647-49. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 13 p. 339-340.

72 WION, Anaïs – Why did King Fasilädäs kill his brother? Sharing power in the royal family in mid-seventeenth century Ethiopia. *Journal of Early Modern History. Contacts, Comparisons, Contrasts*. 8: 3-4 (2004) 259-293. Aquí 265.

73 Patriarchae Mendez relatio de miserabili statu Aethiopiae an. 1648. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 13, p. 301-302.

74 MARTÍNEZ D’ALÒS-MONER – *Envoys of a human god*, p. 313-315.

75 Sobre este episodio, sus diferentes versiones e interpretaciones, consúltese el artículo de WION – Why did King Fasilädäs kill his brother?

La conversión del emperador etíope al islam de hecho nunca ocurrió, pero Mendes adscribía a Fasilädäs esta inclinación hacia el islam como resultado de rumores que llegaban hasta su nueva residencia en Goa y que expresaban, correctamente, el abierto antagonismo del emperador etíope hacia los portugueses y el catolicismo. Lo que sería erróneamente interpretado por el patriarca católico como la “inclinación de Fasilädäs hacia el islam” fue percibido como un acto de perfidia y barbarie, pero también de traición a sus ancestros y a la noble nación portuguesa que les había asistido cien años atrás. «Haciéndose moro el maldito Fasilädäs, ¿qué estrella habrá que no se caiga del cielo?»<sup>76</sup>, escribe el patriarca Mendes.

## Conclusión

En el presente artículo postulamos el principio de que, después de la expulsión, los jesuitas desarrollaron una aversión análoga hacia musulmanes y cristianos etíopes. Las fuentes de este periodo nos demuestran que, a diferencia de la relación más compleja que los jesuitas desarrollaron con respecto al cristianismo etíope, casi no hubo intentos serios por comprender el islam y sus fuentes<sup>77</sup>. Sobresale, en cambio, una apreciación que pone de relieve el temperamento como denominador común de dos entidades religiosas y políticas que antagonizan con el catolicismo. Los jesuitas, de por sí críticos del carácter poco disciplinado y las interpretaciones inconsistentes de los etíopes, reforzaron sus apreciaciones al verlos acercarse a los musulmanes. Prácticas como la circuncisión, los rigurosos ayunos y el concubinato, fueron percibidas como hilos conductores de la hermandad entre estas dos religiones que rechazaron a los misioneros, al Imperio portugués y a la religión e ideología que ambos representaban. En esta línea de continuidad que los jesuitas establecen en su comprensión de las relaciones entre cristianismo etíope e islam, destaca por un lado la falta de moderación, la rigurosidad de prácticas religiosas exacerbadas y hasta cierto punto nocivas, así como un temperamento acomodaticio y versátil, todo lo cual implicaba compromisos con una diversidad de prácticas y creencias que, para los jesuitas, era imposible articular en una visión congruente y ortodoxa de la fe.

76 Patriarchae Mendez relatio de miserabili statu Aethiopiae an. 1648. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, Vol. 13, p. 308.

77 Son notables los esfuerzos de los misioneros jesuitas por investigar y difundir el conocimiento respecto de las tradiciones locales de Etiopía durante las primeras tres décadas del siglo XVII.

