

**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS**

**FACULTAD DE HISTORIA**



PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA

PROMOCIÓN 2007-2010



*a la historia por la  
verdad, la inteligencia  
y el arte*

**EL PAPEL DEL PADROADO PORTUGUÊS DO  
ORIENTE EN EL PROCESO DE EVANGELIZACIÓN EN ASIA  
EN LA ÉPOCA MODERNA (S.XVI-XVII: EL CASO DE ANNAM)**

TESIS

QUE PRESENTA

**CUTBERTO HERNÁNDEZ LEGORRETA**

PARA OBTENER EL GRADO DE

**DOCTOR EN HISTORIA**

DIRECTORA DE TESIS

**DRA. LOURDES DE ITA RUBIO**

CO-DIRECTOR DE TESIS

**DR. MARCO ANTONIO LANDAVAZO ARIAS**

MORELIA MICHOACAN FEBRERO 2012



**Esta tesis la dedico a la memoria de mi padre y la fortaleza de mi madre  
la dedico también en especial al apoyo de mis queridos amigos, Carmen y Agustín**

**“... las luchas para mantener o disputar la estructuración del poder siempre son  
luchas sobre la cultura y la representación...”**

**Schiller**

## ÍNDICE

	Página
<b>Introducción</b>	4
<b>Capítulo 1. Características del Imperio Portugués de Ultramar</b>	11
1.1 Los primeros intentos por llegar a Oriente	11
1.1.1 División del mundo en bloques de influencia.	13
1.1.2 Situación de la península Ibérica en el siglo XV.	15
1.2 El inicio de la era de los descubrimientos hispano-portugueses.	21
1.3 La conquista del espacio colonial	29
1.3.1 Los primeros encuentros con las civilizaciones de Asia.	34
1.3.2 Comercio e Islam en los albores de la expansión portuguesa.	40
1.4 El poder naval lusitano, sus fortalezas y debilidades.	44
1.4.1 La estrategia imperial portuguesa en la conquista del espacio marítimo	49
<b>Capítulo 2. La articulación del <i>Padroado português</i> en Extremo Oriente</b>	53
2.1 Las bases jurídicas de las donaciones al <i>Padroado português</i>	53
2.2 La construcción del <i>Padroado</i> en Extremo Oriente.	60
2.3 Algunos problemas del <i>Padroado português do Oriente</i>	95
2.4 Las acciones de las órdenes mendicantes contra el <i>Padroado</i>	109
<b>Capítulo 3. La Historiografía Misionera.</b>	113
3.1 Una historiografía fragmentada.	113
3.1.1 Las órdenes religiosas	119
3.1.2 Lógica de orden, lógica nacional	124

3.1.3 El punto de vista de los portugueses y de la Santa Sede sobre las misiones.	128
3.2 La Biografía	132
3.3 Una historiografía fundada en las crónicas	136
3.4 La Cuestión de los Ritos	140
<b>Capítulo 4. Los instrumentos de la evangelización y métodos misionales en Annam.</b>	148
4.1 La predominancia de lo escrito.	148
4.2 Contenidos diversificados.	163
4.3 Tipología de los catecismos en lenguas locales.	174
4.4 De la producción a la práctica: el papel de los auxiliares locales.	185
<b>Conclusiones</b>	193
<b>Fuentes consultadas</b>	207

## INTRODUCCIÓN

Abordar la evangelización es algo frecuente cuando se estudia el fenómeno de la expansión y la colonización europea, sin embargo en los círculos académicos en México poco se conoce sobre él fuera del entorno americano, se suele identificar más o menos bien su proceso sin embargo poco se sabe del proceso de expansión europea en el resto del mundo en particular en Asia. En aquella región, se han privilegiado algunos espacios por su trascendencia cultural y de resistencia a lo europeo como en los casos de China y Japón y por la conquista directamente relacionada con México como es el caso de las Filipinas, esta última realizada por los españoles, quienes enfrentaron una continua lucha por el control del poder con sus vecinos los portugueses objeto de este estudio.

Al estudiar el *Padroado Português do Oriente* como contraparte de la figura del Patronato Real Español, se pretende demostrar la hipótesis en donde se señala que el *Padroado Português do Oriente* utilizó a la evangelización como una política de expansión en el Sudeste de Asia, por lo que la empresa evangelizadora fue posible gracias a la coyuntura de las guerras que los reinos locales mantienen entre sí, más que como consecuencia de la estrategia seguida por el propio Padroado, el andamiaje que ayuda a discernir lo anterior está conformado por las siguientes dos afirmaciones 1. El éxito de la empresa evangelizadora aprovechó los intereses de los reinos locales por el saber científico y técnico, más que los objetivos bien definidos como política de Estado seguida por el Padroado Portugués de Oriente y 2. La empresa evangelizadora trasciende al simple contacto con las poblaciones locales, cuando se utilizan la inculturación como método de evangelización, lo que a su vez es utilizado por el Vaticano para vulnerar el poder de los portugueses y los jesuitas en la zona.

Conviene establecer la dimensión geográfica del tema que nos ocupa, el vasto imperio de ultramar denominado por los propios portugueses como *Estado da Índia* se

extendió desde las costas orientales de África, Sófala, (actualmente Mozambique), hasta alcanzar su punto más alejado en el Pacífico es decir Japón, en particular Nagasaki fundada por los portugueses mismos, todo este espacio comprendió una serie de posesiones que se extendieron por el Índico y el Mar de China cuyo eje estaba compuesto en el momento más alto del control portugués por Goa-Malaca-Macao-Nagasaki.

La idea de abordar este tema no es magnificar la presencia portuguesa en el área, por el contrario se trata de conocer y reconocer las circunstancias por las que pasaron para poder lograr esta expansión, que hoy en día con todos los recursos técnicos y tecnológicos con los que se cuenta se antoja difícil, aún más el poder mantenerlos. Desde mi punto de vista la empresa logró tener estas dimensiones gracias al papel que jugó la principal institución que de acuerdo a la época facultó a las coronas portuguesa y española a realizar esta expansión, como se ha dicho antes nos referimos al *Padroado Português do Oriente*, cuya figura fue utilizada por la Corona portuguesa para legitimizar su presencia y hacer valer sus derechos en esta parte del mundo, en este caso se abordará la situación, contra sus enemigos europeos, en un momento en que la situación política en Europa se tornaba cada vez más difícil en relación a las monarquías y su concentración del poder, concentración que les sirvió como precursor al proceso de expansión que lentamente se fue consolidando y revirtiendo contra la institución que otorgaba esta prerrogativa, la Iglesia.

Ante la falta de estudios sobre la materia en nuestro ámbito académico decidí emprender un acercamiento al tema, ya que son tan amplias las líneas de investigación que se pueden plantear al respecto, que desde luego un estudio como este no puede

abordar la totalidad, sobre todo por la amplitud de los temas en cuanto a sus actores y los espacios temáticos que implican.

Lo que se pretende es revisar y analizar a través de la empresa evangelizadora emprendida por los portugueses las conexiones en el espacio y en el tiempo de los diferentes procesos, me ha resultado interesante descubrir la interacción de los distintos escenarios en un mismo proceso, la forma en cómo cobran sentido las acciones tomadas en el otro extremo del mundo, ello implicó una serie de efectos en áreas aparentemente distantes, tal vez mi formación como internacionalista ha contaminado la ortodoxia con la que se abordan estos temas desde la perspectiva histórica, a pesar de ello considero, que el lector podrá acercarse al tema bajo ciertas condiciones de objetividad apoyado en la metodología seguida, donde se cruzan constantemente elementos históricos, geográficos, teológicos, políticos y/o sociológicos con instrumentos de análisis documental, bibliográfica y manuscritos, en muchas de las ocasiones utilizadas por primera vez.

Lejos está la idea previamente establecida de que los procesos pocas veces se tocan entre sí, como se podrá verificar, son constantes en tiempo y espacio las situaciones que se deben considerar al tratar de explicar el fenómeno que se estudia, de esta manera la organización de la investigación requirió plantear desde un principio la conformación por la cual pasó el Imperio portugués ultramarino lo que le permitió iniciar este proceso al cual nos referimos.

Por esta situación el trabajo inicia con un primer capítulo: en donde se abordan los distintos escenarios por los que pasó la conformación de esta vasto imperio y así conocer cuales fueron esos primeros momento que lo llevaron a explorar las nuevas

rutas que los condujeran primero a la India y de ahí a las islas de la especiería, desde luego el objetivo fue llegar a los míticos Catay (China) y Cipango (Japón), sin embargo en este caso, no sólo corresponderá a de estos espacios geográficos el análisis que se ha decidido tomar por objeto de estudio el análisis se extiende en particular al denominado reino de Annam, situado en el sudeste de Asia.

En este mismo orden de ideas, el lector podrá observar una serie de nombres que de primera instancia le resultará lejano en el tiempo y muy posiblemente complicado de ubicar geográficamente, es por ello que la tesis cuenta al final con un mapa muy sencillo que los ubica al mismo tiempo existe una serie de representaciones cartográficas la mayoría de ellas antigua que ubican al lector en el tiempo y el espacio, el uso constante de sus antigua denominaciones tienen por objeto sensibilizar al lector sobre la necesidad de entrar a recorrer el análisis con mirada y sentidos lo más parecidos a esos remotos tiempos, pues suele modificarse la perspectiva –en ocasiones muy drásticamente– cuando se mira el tema únicamente desde nuestro presente, estoy convencido que los procesos históricos resultan además de más interesantes, mucho más provechosos si ampliamos el ángulo de análisis, si ejercitamos la mente y jugamos con el tiempo, construimos los espacios y los momentos situacionales que nos ayuden a entender un proceso poco abordado en el ámbito mexicano como es en este caso la evangelización en el sudeste de Asia en su parte continental.

El segundo capítulo tiene por objeto, entrar en el análisis de la “consolidación” del Imperio portugués de oriente, es decir introducir al lector por las distintas instancias históricas, jurídicas, culturales, geográficas y políticas con las cuales se enfrentó la Corona portuguesa para hacerse de un espacio colonial en aquella parte del mundo, en todo ello es importante destacar la articulación del *Padroado* tanto con las culturas

locales, así como la lucha frontal contra el cuestionamiento de su presencia por parte de las órdenes religiosas apoyadas por España o Francia cuyos intereses fueron creciendo a diferentes ritmos en la zona. Desde luego tamizado por medio de la intervención de la Iglesia de Roma, que respondió al momento histórico por el cual atravesó y pasó de ser la institución que garantizó la presencia portuguesa en el área a ser uno de sus principales detractores, a partir del cuestionamiento “teológico” de las acciones de los misioneros en quienes se apoyaba en Asia, en este caso se centra al caso de Annam, sin que ello conlleve a dejar de lado el resto de las áreas implicadas en el proceso, ya que desde mi perspectiva es importante tocar las acciones e impactos de los distintos actores directa o indirectamente relacionados.

El tercer capítulo viene a servir de soporte al tema, esta formulado con el objeto de comprender la dimensión de la propuesta de investigación y su desarrollo, al partir del hecho objetivo, formulado desde el campo de la historiografía: en este caso misionera, ya que sirve de pretexto para abordar el tema que se propone. La línea de investigación pretende analizar ¿en qué medida el *Padroado* fungió como la institución rectora de la política adoptada y llevada a cabo por la Corona portuguesa dado lo limitado de sus recursos, tanto materiales como humanos? Por eso se juzga conveniente revisar los recursos de información que servirán para este propósito y al mismo tiempo nos permiten explicar la situación misionera que prevalecía durante el periodo que la Corona portuguesa pretendió controlar su presencia en aquellos espacios coloniales a través de su relación con instituciones religiosas como la Compañía de Jesús ampliamente vinculada con el proyecto de evangelización portugués que mismo tiempo permitió marcar la presencia de la Corona portuguesa en la zona apoyados en el respaldo jurídico mutuo entre la Corona y la Compañía.

Finalmente y en un intento por rescatar el análisis de un espacio más cerrado y principal objetivo de esta investigación, se propone la realización de este ejercicio a través del análisis de los instrumentos de evangelización, a los cuales se recurrió por parte de las órdenes religiosas implicadas, el cuestionamiento de uno y otro lado por poner de manifiesto su autoridad en la zona, es lo que dinamizó el proceso que se revisa para el caso de Annam ese vehículo obedece a dos razones: la primera y más importante es porque poco muy poco se ha trabajado este tema y cómo se podrá ver existen varias conexiones que de una u otra manera se relacionan o repercuten en el espacio colonial español, de manera colateral Filipinas y la Nueva España, que si se lee con atención se podrá reconocer en buena medida la utilización de estos métodos, recursos humanos y económicos que vinculan a estos espacios.

Por otro lado es importante señalar que metodológicamente hablando se ha utilizado la nomenclatura Annam para designar a los reinos de Tonkin y Cochinchina además de para seguir la tradición archivística portuguesa la cual a su vez deriva del reconocimiento que hacen de la influencia china en la zona, también por que encuentro fascinante recuperar antiguos términos que poco a poco tienden a desaparecer.

Es importante señalar que en la actualidad este espacio recibe el nombre de Vietnam y ocupa, más o menos las mismas dimensiones de aquella época. El periodo de tiempo es como se puede observar bastante amplio, lo cual a simple vista podría significar algún problema, pero la intención de abordar este período temporal obedece a la necesidad de ubicar al lector en un proceso de largo plazo, que de otra manera considero restringiría el criterio de análisis y comprensión por parte del mismo, ya que de pretender hacer una análisis dentro de la microhistoria de una fenómeno prácticamente desconocido dejaría una serie de referencias que se antojan difíciles de

superar y se presentan como obstáculo para comprender el tema. Por tal razón se propone más bien seguir la problematización del trabajo desde una perspectiva más de la historia cultural de larga duración, que nos permita entrar en contacto con espacios que aparentemente lejanos.

Es importante destacar por último que como todo trabajo de investigación es perfectible, lo que se pretende, es iniciar el debate de un proceso histórico poco tratado dentro de los círculos académicos mexicanos y en cuyo caso por las dimensiones que alcanza en el quehacer histórico reclama una mayor atención de tal manera que permita ampliar el debate y desde luego sugerir futuras líneas de investigación desde una perspectiva fuera de los centros de poder de tal suerte que se trabaje desde una dimensión horizontal del proceso.

Finalmente espero que el lector disfrute tanto como yo, el recorrido que se hace a lo largo de la tesis y pueda ayudar a fortalecer campos de estudio hasta ahora un tanto relegados, seguro que aún nos pueden aportar muchos elementos para construir de alguna manera conocimiento autónomo alejado de los tradicionales centros de poder.

## **Capítulo I.- Características del Imperio Portugués de Ultramar.**

### **1.1 Los primeros intentos por llegar a Oriente.**

En la Europa del siglo XV se vivía el cuestionamiento inherente al Renacimiento. Se buscaban respuestas claras y lógicas sobre los fenómenos naturales y geográficos, el hombre comenzaba a preocuparse por los aspectos cuantitativos y desconocidos medibles del mundo que lo rodeaba, se insistía en la importancia de la experiencia para comprobar los hechos. La sociedad europea experimentaba una rápida transformación de las costumbres, las estructuras sociales y el modo de pensar, en buena medida por la crisis del feudalismo en que se encontraba.

La salida a esta crisis era descubrir nuevas fronteras. Económicamente esto era necesario para generar así nuevos excedentes. En la práctica ello significó avanzar hacia nuevos terrenos en donde poder cultivar más alimentos, así como hallar nuevos conservadores. También la posibilidad de obtener bienes de lujo a precios más bajos, o de lo contrario, más oro y más plata para poder comprarlos. También significó la esperanza de detener el flujo de dinero hacia Oriente, problema que ya entre los romanos preocupaba y para el 1300 ya se había vuelto grave y pareció menguar el ritmo del crecimiento de Europa; la agricultura dejó de crecer, debido tal vez a que la tecnología en uso alcanzó los límites de su productividad. El clima se volvió adverso, lo cual propició que el abasto de alimentos se hiciera precario e incierto. Sin embargo, al parecer las dificultades ecológicas no fueron más que un aspecto de una crisis mayor, a la que en ocasiones se le ha llamado “la crisis del feudalismo”. Por lo tanto la solución a la crisis exigía un aumento en la escala e intensidad de la guerra: un aumento en la

producción de armamentos y barcos, en el entrenamiento de soldados y marineros y en el financiamiento de operaciones y avanzadas militares

Para hacer frente a estos acontecimientos, dio inicio un proceso de expansión de la cultura occidental, “prácticamente todas las culturas al llegar a un cierto grado de desarrollo, buscan su expansión, hacen la guerra a otros pueblos vecinos, los desplazan y ocupan sus territorios”<sup>1</sup>. En este sentido, la expansión de los pueblos europeos en los siglos XV y XVI, afectó no sólo a una región específica, sino tuvo repercusiones a nivel mundial; inclusive aquellos pueblos que no fueron conquistados por los europeos, vieron reflejada de alguna forma la influencia de la cultura europea por medio del establecimiento de lazos ya sea políticos, religiosos, culturales o comerciales. En este sentido, el comercio entre Oriente y Occidente adquiere importancia, ya que se transforma en un medio que vincula continentes y contribuye a la expansión económica europea marcando el fin del Medioevo. En ese orden de ideas, las guerras y el comercio con el exterior, y la consolidación interna crearon nuevos Estados en Europa e invirtieron la relación entre el Oriente dominante y el empobrecido Occidente, que habían caracterizado a otros tiempos. Económicamente, la crisis del feudalismo se resolvió, tomando y distribuyendo recursos existentes situados más allá de las fronteras de Europa. El movimiento hacia el nuevo Mundo, el establecimiento de fuertes y factorías en las costas de África, haber entrado en los mares de China y el océano Índico. Nuevas mercancías entraron en los circuitos de intercambio: tabaco, cacao, papas, tulipanes. El oro de África, las especias, perfumes y textiles asiáticas y la plata de las Américas hicieron que Europa viviera en un lujo extremo<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Rafael BERNAL. *México en Filipinas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1965, p.

1

<sup>2</sup> Eric R. WOLF, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 2000, pp. 13-140.

### **1.1.1 División del mundo en bloques de influencia.**

Durante el siglo XV se dieron los elementos necesarios tanto políticos, económicos y técnicos que impulsaron a los navegantes ibéricos a encontrar nuevas rutas, vías de comunicación y continentes antes desconocidos para los europeos; esto ocasionó que a principios del siglo XVI el mundo estuviera dividido entre las dos potencias marítimas de la época: Portugal y España.

A cada nación le correspondía una zona de influencia en la cual podía ejercer su soberanía, división que fue avalada por el Sumo Pontífice Romano, quien era la máxima autoridad de la época. Este hecho no fue visto favorablemente por los otros países europeos, especialmente por Francia e Inglaterra. Sin embargo, esta “partición” del mundo fue respetada por casi un siglo y su influencia perduró aún más.

De esta manera las dos monarquías de la península ibérica encontraban en franca expansión, sólo que en sentidos opuestos; España hacia el Occidente y Portugal por el Oriente, son dos los objetivos que mueven estas voluntades de avanzar hacia “lo desconocido”, por una parte la búsqueda de nuevas rutas que permitieran el comercio y con ello las riquezas; por la otra, la evangelización espiritual de los infieles. Sin saberlo este avance las conduciría a una nueva colisión<sup>3</sup>, la que ocurrió precisamente en lo que ambos reinos llamaron imprecisamente las Islas de la Especiería, las Islas del Poniente o las Islas Molucas.

---

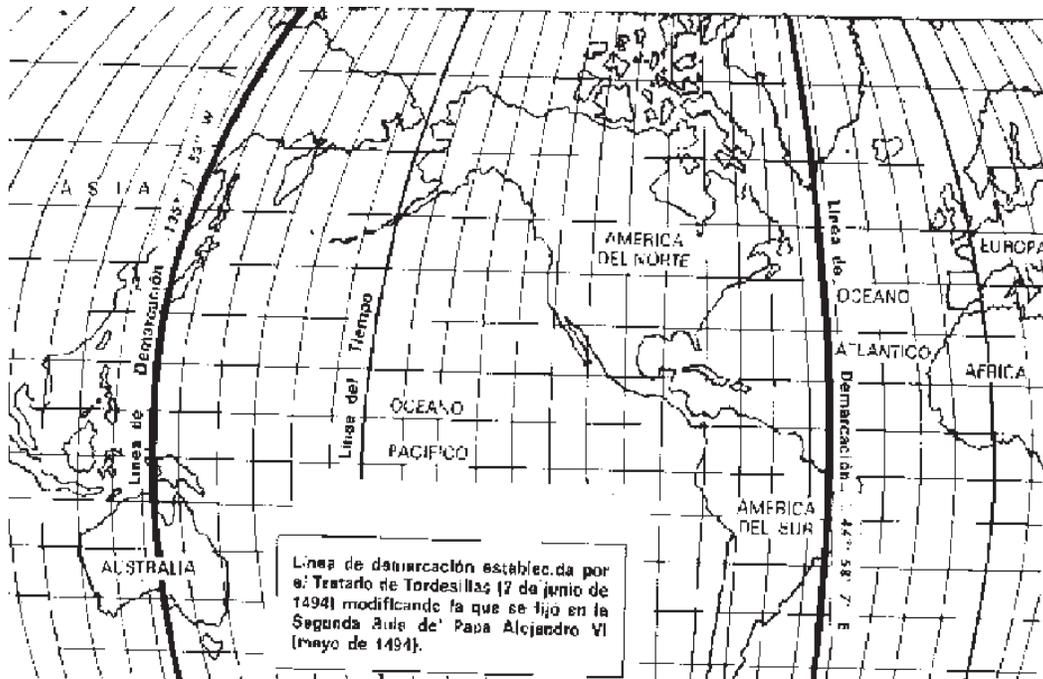
<sup>3</sup> El origen de la rivalidad entre Portugal y Castilla data de los principios de la expansión en el siglo XV y tuvo como expresión concreta la actividad pesquera en los bancos del Atlántico y la ocupación de los archipiélagos de Azores, Madeira, Canarias y Cabo Verde.

Ante el conflicto desatado ambas naciones acudieron a salvar sus diferencias con la decisión del Papa Alejandro VI<sup>4</sup>. No sólo en calidad de naciones católicas, sino por ser la instancia jurídica imperante en la época. El conflicto quedó parcialmente resuelto ante la emisión de la bula *Inter Caetera* del 3 de mayo de 1493, la que determinaba la zona de influencia de ambos reinos, a través de un meridiano terrestre que corría de Norte a Sur, ubicado a cien leguas al poniente de las islas. Más tarde esta línea de demarcación fue modificada a partir del Tratado de Tordesillas<sup>5</sup> en 1494, que varió la línea divisoria a una distancia de trescientas setenta leguas al poniente de las Islas de Cabo Verde. Pero ni la Bula, ni el Tratado lograron eliminar del todo los conflictos y la hostilidad de dos naciones, que con enormes similitudes de actitudes estaban condenadas a vivir en el antagonismo aún en el Asia misma.

---

<sup>4</sup> Portugal desde 1433 llama continuamente al Papado a que funja como garante del orden. Así, desde ese año los portugueses consiguen bulas en su favor, como fue el caso de la que les concedían las Canarias. Por otra parte, Nicolás V (1455), mediante la bula "*Romanus Pontifex...*" otorgaba a Portugal la colonización y, evangelización al sur de Cabo Bojador.

<sup>5</sup> Antonio RUMEU de Armas, *El Tratado de Tordesillas. Rivalidad hispano-lusa por el dominio de océanos y continentes*,. Madrid, Mapfre, 1992, p. 210.



Mapa donde se muestra las líneas de demarcación del Tratado de Tordesillas.  
 Fuente: Carlos Prieto, El Océano Pacífico: navegantes españoles del siglo XVI

### 1.1.2 Situación de la península Ibérica en el siglo XV.

Al momento de iniciarse la epopeya de los descubrimientos, en Europa comenzaba el Renacimiento. Desde Italia se difundían a Europa los valores del humanismo clásico apoyados en el progreso y la concepción del hombre como transformador de la Tierra lo que impulsó los cambios materiales y los cambios económicos, sociales y políticos. La naciente clase burguesa se constituyó en el motor del desarrollo comercial y del Estado moderno.

Por su parte Portugal y España se encontraban en pleno proceso de concentración del mando de un gobernante único y su cohorte, en el primer caso con la expulsión de los moros de suelo luso y en el caso de España, con la unión de Castilla y Aragón por medio del matrimonio de los Reyes Católicos, Isabel y Fernando. Sin

embargo, aún no lograban su consolidación territorial ya que los árabes seguían ocupando el sur de la península. “España vivió el proceso de unificación nacional y de la formación del Estado moderno, sin atravesar por la transformación social y cultural basada en el ascenso de una burguesía comercial”<sup>6</sup>. A tales Estados se les entiende mejor como coaliciones políticas entre el ejecutivo centralizador y la clase comerciante, en donde el Estado compra armas y barcos. Las mercancías ganadas por la fuerza de las armas pagaban a los mercenarios, las manufacturas de armas y cañones y la construcción de más barcos. Los mercaderes armados que saqueaban en ultramar necesitaban de un Estado para que los escudara contra competidores y para que aportara el personal necesario para retener y consolidar los territorios recién ganados.

La naciente y escasa clase mercantil y burguesa española estuvo integrada por judíos y árabes, quienes fueron expulsados del reino en 1492. En esa época el Estado mantenía una política de control sobre el comercio y la economía, etapa conocida como mercantilismo, donde se promovían los intereses tanto de la burguesía como los del gobierno.

En España al no existir una burguesía nacional el Estado reforzó su alianza con el poder eclesiástico, en tanto que los intereses capitalistas se localizaban en otras partes del continente, concretamente en Holanda e Inglaterra, los cuales se dedicaron a “colonizar” económicamente a la península ibérica. “Las corrientes del Renacimiento no pudieron penetrar de lleno en ella (España), en lo esencial conservándose la visión medieval del hombre y del universo, con su dogmatismo católico reforzado por el hecho

---

<sup>6</sup> Demetrio BOERSNER, *Relaciones internacionales de América Latina, Breve Historia*, p. 59

de que el catolicismo era expresión de identidad nacional frente a los antiguos amos musulmanes”<sup>7</sup>.

Portugal, por su parte había expulsado a los últimos moros desde el siglo XIV<sup>8</sup> y había establecido sus fronteras (las cuales se mantienen casi inalterables hasta la actualidad), obteniendo con ello la unidad territorial necesaria para desarrollarse como Estado. El gobierno era dirigido por la dinastía de la casa de Aviz. Al constituirse como Estado casi un siglo antes que España, Portugal consigue la formación de una clase comerciante con estructuras burguesas y la acumulación del capital monetario.

Los comerciantes y la naciente burguesía europea también buscaban con urgencia una mayor provisión de metales que reactivara el comercio internacional; de igual modo procuraban nuevos mercados para su incipiente industria.

La exploración y el descubrimiento de nuevas rutas marítimas, comenzaron a fortalecer su economía. Pero estos, no podrían haberse realizado, si no se hubiera contado con los conocimientos náuticos, cartográficos y cosmográficos necesarios. Y precisamente son Portugal y España las comunidades marítimas de Europa que tenían los elementos necesarios para llevar a cabo esta empresa. Contaban tanto con los hombres de mar, como con los conocimientos, muchos de ellos heredados de los árabes, que habían permanecido varios siglos en su territorio y aún ocupaban el sur de España.<sup>9</sup>

Los musulmanes aportaron los conocimientos de álgebra y matemáticas necesarios para la navegación, los mapas, los libros geográficos y cosmográficos, el

---

<sup>7</sup> *Ibidem*

<sup>8</sup> Con la reconquista de Lisboa y Algarbe.

<sup>9</sup> El último reducto árabe en la península, lo constituía el reino de Granada, el cual cayó ante las fuerzas de los Reyes Católicos el 2 de enero de 1492.

astrolabio y las tablas astronómicas; inclusive la brújula, inventada por los chinos llegó a Europa llevada por ellos.

Como resultado de la lucha contra los musulmanes, los pueblos ibéricos aún mantenían vigente el espíritu de las cruzadas, es decir, el deseo de conquistar y convertir al cristianismo “a la verdadera fe”, a aquellos pueblos infieles. Y es esta tendencia, inspirada en el cristianismo la que coadyuvo de alguna manera a llevar a cabo la expansión. El europeo cristiano, vivía convencido de que su religión era la verdadera y única. El cristianismo como religión se mostraba expansionista y militante afirmando que sus creencias y modo de vida eran superiores a cualquier otro sistema. Los navegantes ibéricos tenían esa ideología fuertemente cimentada, inherente al hombre europeo y sobre todo reafirmada por las prerrogativas que se tejieron entre la Santa Sede y las monarquías ibéricas.

Este pensamiento influyó e incluso motivó la epopeya de los “descubrimientos”. Ya que los pueblos ibéricos se sentían con el deber moral y religioso de convertir al catolicismo a todos los infieles que encontrasen en otras tierras desprendido este dicho de los compromisos adquiridos con el Papa. La propagación de la fe entendida no sólo como ideal de cruzada, sino también como principio de difusión de una cultura europea, del comercio organizado y legitimado a nivel mundial.

Las expediciones fueron aprobadas por las autoridades eclesiásticas, con el respaldo de la iglesia los gobiernos financiaron empresas a gran escala, buscando rutas y nuevos mercados, con la certeza de que los encontrarían.

Con esta justificación moral, los monarcas de Portugal y España veían en los viajes una forma de obtener su “salvación”, además de los beneficios económicos,

“llevaban una Biblia en una mano y la codicia del oro en la otra”<sup>10</sup>, conciliando sus intereses mercantiles con un sentido nacional-cristiano.

En la península ibérica, se reunieron las condiciones necesarias para llevar a cabo esta gran empresa y asegurar su éxito. La situación geográfica de estos países, en la conjunción del Mar Mediterráneo y el Océano Atlántico, permitió que los navegantes se beneficiaran de los vientos, que durante la primavera ayudaban a los barcos a dirigirse al suroeste, y en otoño, en sentido inverso regresándolos.

Por aquellas fechas nace en Portugal el príncipe Enrique (1394-1460), hijo del rey Juan I, quien con el tiempo recibiría el sobrenombre de “El navegante”, figura controvertida de la historia, catalogado por muchos como el impulsor de la primera fase de los descubrimientos portugueses.

El príncipe Don Enrique al igual que sus contemporáneos, había oído las fabulosas historias que sobre Asia se conocían -a través de los viajes de Marco Polo, quien en el siglo XIII había visitado este continente- así se conocían las leyendas de lugares y ciudades increíbles que se apoderaron de la imaginación europea. Hecho, que se veía fortalecido al ver cómo los comerciantes venecianos se enriquecían con el comercio de Oriente<sup>11</sup>. Enrique “El Navegante”, contemplaba el horizonte infinito del océano que se abría frente a Portugal, país que rodeado por otra nación cristiana no tenía grandes posibilidades de expansión territorial y menos comercial.

---

<sup>10</sup> John R HALE., *La edad de la exploración*, p. 17

<sup>11</sup> “Por su parte Venecia ascendió más e intercambió hierro, madera, equipos navales y esclavos de occidente por sedas, especias y marfiles de oriente a lo que agregó sal de sus lagunas y productos de su industria del vidrio” Erick R. WOLF, *op cit.*, p. 134.

El Príncipe reunió en Sagres a todos los sabios, cosmógrafos y marineros más experimentados del país, a fin de intercambiar conocimientos y así funda la Escuela de Navegación de Sagres<sup>12</sup>, en donde se generarían muchos de los conocimientos que permitirían realizar las exploraciones posteriores. Se estaban forjando los hombres necesarios para llevar a cabo los descubrimientos.

En Sagres, los cartógrafos vuelven a la concepción clásica del mundo, propuesta por Ptolomeo, la cual se acercaba más a la realidad geográfica, que la heredada de la Edad Media, en la que se representaba a Jerusalén como centro del mundo, teoría meramente religiosa, que colocaba monstruos y seres increíbles en todas aquellas partes desconocidas. Muchas de estas creencias se mantuvieron vigentes durante casi todo el siglo XVI, e incluso afectaron negativamente algunas de las expediciones.

La cartografía se implantó en Portugal y gracias a la influencia árabe e italiana se fue perfeccionando. Los conceptos geográficos de Ptolomeo, se irían modificando con las informaciones producto de las expediciones. La observación de los vientos y las corrientes marítimas, comenzaron a ser elementos necesarios en la evolución de la ciencia náutica. Los cartógrafos portugueses implantaron nuevas técnicas de elaboración de mapas que permitieron dar a conocer una visión más real de la configuración de la tierra, de este modo se convierte Portugal en uno de los principales centros del saber geográfico y cartográfico de la época.

Simultáneamente, se perfeccionan los navíos y así surge la carabela como principal aportación portuguesa en materia de construcción naval. La carabela (del árabe

---

<sup>12</sup> También se le conoce como la “Ciudad del Infante”, se inició su construcción en 1416 y está situada junto al Cabo de San Vicente, en el extremo sudeste de Portugal. El sitio creció rápidamente en el Siglo XV como polo de la más elevada tecnología para la navegación y cartografía de la época, como un arsenal naval, observatorio y escuela para el estudio de geografía y navegación.

garib), fue la nave en la cual se realizaron los grandes descubrimientos del siglo XV y XVI, ya que resultaba más fácil de maniobrar, e incluso se podía navegar contra el viento, lo cual les permitía establecer enlaces rápidos. Este navío perfeccionado servía para realizar viajes largos y alejados del litoral.

La invención del timón central en sustitución de los timones laterales, la brújula venida de China y el uso del portulano o carta de navegación con sus características *rosas de los vientos*, fueron avances decisivos en el arte de la navegación, que permitieron que los ibéricos se lanzaran a la exploración de los mares.

Las primeras exploraciones se realizaron al norte de África (Ceuta en 1415), y posteriormente avanzaron siguiendo la costa africana hacia el sur. El problema principal lo representaban los mitos medievales que aseguraban la imposibilidad de continuar navegando al sur debido a fenómenos sobrenaturales. Es decir, al contar con los medios técnicos para realizar la navegación, el problema resultaba más psicológico que práctico. Durante este período de desarrollo surge una estructura técnica y social orientada a la expansión del poder nacional en este caso hacia el Atlántico y África.

## **1.2 El inicio de la era de los descubrimientos hispano-portugueses.**

A principios del siglo XV, los portugueses ya habían comenzado su expansión ultramarina, siendo sus primeros objetivos los grupos insulares del Atlántico: las islas Azores, Canarias y Madeira; que servirían de base para la exploración de la costa africana.

Fue la tenacidad de los marinos lo que ayudó a que después de quince intentos, fuera doblado el Cabo Bojador, en la costa occidental de África, realizado por el navegante portugués Gil Eanes en 1434, hecho que se consideró un reto y permitió continuar la expansión portuguesa.

En 1441, Nuno Tristão, captura dos naturales en la costa de Río de Oro<sup>13</sup> con la finalidad de obtener información de quiénes y cómo era la población de aquella región. Con esta captura se podría decir dio inicio el tráfico de esclavos de las costas atlánticas del África occidental. Paralelamente, se establecieron los primeros lazos comerciales con la región, poco a poco los viajes comenzaron a tener propósitos más específicos de índole comercial y no simplemente el deseo de recorrer y descubrir el mundo. El motivo que impulsó las nuevas expediciones fue encontrar fuentes de riqueza y nuevos mercados que explotar.

Al descubrir las posibilidades de enriquecimiento económico, el Infante Enrique el Navegante se fijó dos metas “remontar el comercio de oro, marfil, esclavos y pimienta hasta llegar a su fuente y ponerse de acuerdo con el Preste Juan,<sup>14</sup> con cuya ayuda esperaba lanzar una cruzada que para siempre limpiara de musulmanes el norte de África y la Tierra Santa<sup>15</sup>. Esta alianza con el Preste Juan, era necesaria en el marco de un proyecto expansionista, en el que la avidez del oro se confundía con la pretensión de reconquistar Jerusalén y la difusión del cristianismo.

---

13 Se encuentra en el paralelo 26° en lo que fuera el Sahara español, su ubicación está entre el Cabo Bojador y el Cabo Blanco.

<sup>14</sup> A partir del siglo XII floreció en Europa la leyenda del Preste Juan, gobernante cristiano de riqueza fabulosa y gran poder que primero se creyó habitaba en Asia y luego en África. Con el tiempo se le relacionó con el Rey de Etiopía. John, HALE, *op cit.*, p. 28-32

<sup>15</sup> *Idem*

La empresa adquirió matices mesiánicos, y poco a poco pareció estar inspirada y auspiciada por Dios. El comercio y la trata de esclavos se justificaban con la conversión de “infieles”. Cabe reiterar que entre sus objetivos, el Príncipe Enrique señalaba la necesidad de ir a la “fuente de la pimienta y el marfil”, refiriéndose de forma inconsciente a la India y las islas de la Especiería.

El explorador portugués Nuno Tristão continuó con su reconocimiento de las costas africanas hasta el llamado Cabo Blanco. Y dos años después penetró en el Golfo de Arguim, desde ese momento el ritmo de los descubrimientos se aceleró. En 1456 el portugués Dinis Dias llegó a Cabo Verde.

Aún en los últimos años de vida del Príncipe Don Enrique, Pedro de Sintra prolongó el descubrimiento de la costa africana hasta Sierra Leona, que constituye el último de los descubrimientos enriqueños. El Príncipe muere en 1460, pero las expediciones no se interrumpen. La frontera de los descubrimientos se extendía cada vez más hacia el sur.

La información sobre algunas de estas expediciones se perdió en el tiempo, debido al celo portugués con el que se manejaban los datos obtenidos. Pero entre las que se conocen, destaca la de Diogo de Teive, quien buscó una ruta al oriente navegando por el occidente, anticipándose a Colón casi 40 años. Es el primer viaje occidental portugués. Sale de Lisboa en 1452, y descubre en su navegación las islas occidentales de las Azores: Corvo y Flores, después de algún tiempo en alta mar, rumbo al oeste, sin haber encontrado nada, emprendió hacia el norte llegando a las costas de Irlanda, de donde regresó a Portugal.

Esta expedición demuestra el temprano interés de los ibéricos por llegar al Oriente navegando hacia Occidente. Arribar a la isla de Cipango (Japón) y la costa de Catay (China), comenzó a convertirse en una obsesión para los hombres de la época. Las expediciones de orden comercial se vuelven comunes, y llega el momento que resulta imposible para Portugal mantener en secreto sus descubrimientos y rutas, ya que eran numerosas las naves que regresaban a Lisboa cargadas de oro, marfil y esclavos. Al ver los comerciantes españoles estas riquezas comenzaron a aventurarse en el mar, siguiendo el ejemplo portugués.

A mediados del siglo XV, España ya representa una fuerte competencia para Portugal. Por este motivo, la monarquía lusitana se apresura a “legalizar” la posesión de sus tierras recién descubiertas y al ser la Iglesia la autoridad suprema a nivel europeo y el Papa fungiendo como árbitro en las disputas entre naciones, acuden a él a solicitar que avale su posesión de las tierras recién descubiertas.

El 8 de enero de 1455, el Papa Nicolás V expide la bula *Romanus Pontifex* que otorga a la Corona portuguesa el “derecho de conquista de las playas meridionales”, además afirma “que cualesquiera sarracenos y paganos y otros enemigos de Cristo, dónde quiera que estén establecidos sus reinos, ducados, principados, dominios, posesiones y bienes muebles e inmuebles pueden los portugueses invadirlos”.<sup>16</sup>

Cabe señalar que en 1453 cayó la ciudad de Constantinopla en poder de los turcos y el comercio que ejercían los venecianos con Asia es interrumpido. En ese momento la cristiandad se encontraba cercada por el mundo musulmán, y las expediciones realizadas por los portugueses podrían romper este cerco.

---

<sup>16</sup> Nicolás V, *cit. pos.*, Silvio ZAVALA, *la partición del mundo en 1493*, p. 24

Las bulas papales se van otorgando conforme se van realizando los descubrimientos. En 1456, se expide otra bula que otorga a Portugal las “playas meridionales hasta las indias, las que estén adquiridas y las que se vayan a adquirir”<sup>17</sup>. En esta bula ya se hace mención al derecho de propiedad de los “indios”, es decir aquellas regiones más allá de la India, que en este caso recayeron dentro de los territorios de la Corona lusitana.

Debido a esta situación, en agosto de 1475, Isabel de Castilla reivindica en un documento oficial el derecho que tienen sus súbditos de comerciar en tierras africanas, violando las bulas pontificias que otorgaban este derecho tan sólo a los portugueses. De esta manera el comercio de España con África es legalizado unilateralmente por la reina de Castilla, intercambio que hasta ese momento era realizado por cuenta y riesgo de los mercaderes andaluces. A cambio de este reconocimiento oficial, se instituyó el “quinto real”, es decir los comerciantes pagan una quinta parte del valor de las mercancías importadas, la cual pasaba al erario real.

Ante esta confusión sobre los derechos de una y otra parte, los representantes diplomáticos de ambas naciones, negociaron el acuerdo luso-castellano del 4 de septiembre de 1479,<sup>18</sup> en el cual se repartían a la altura del Cabo Bojador sus respectivas zonas de acción. Al norte, Portugal conservó los archipiélagos de Azores y Madeira, y desistió de cualquier pretensión respecto a las Canarias. En contraparte, los Reyes Católicos reconocieron el derecho de la Corona portuguesa de poseer todas las tierras descubiertas y por descubrir al sur de esta línea, así como de tener en esa zona derecho

---

<sup>17</sup> *Íbidem.*

<sup>18</sup> Ratificado por los Reyes Católicos el 6 de marzo de 1480.

exclusivo de comercio y navegación, considerándose “piratas” todos aquellos individuos que las violasen.

El 21 de junio de 1481, el Papa emitió la bula *Aeterni Regis* que confirmó este acuerdo. Una vez asegurados sus derechos sobre la zona, el rey Juan II de Portugal, quien recientemente había ascendido al trono, mandó construir una factoría y fortaleza de defensa en Mina, punto neurálgico en la exploración del Golfo de Guinea. Este acuerdo es importante ya que se considera el primer tratado de este tipo diplomático luso-castellano sobre las zonas de acción ultramarina. Las exploraciones apoyadas en este tratado, comenzaron a suscitar cambios en la economía europea. Nació una economía mercantil a escala mundial, cuyos centros fueron Lisboa y Sevilla.

Juan II da impulso a las exploraciones, y nombra a Diogo Cão, capitán de una flota de carabelas con la finalidad de seguir la costa de África hasta donde fuese posible. Se estaba contorneando el continente africano con el fin de llegar a las Indias. La flota de Cão zarpó de Lisboa, en la primavera de 1482, llevando en su carga *padrões* que eran bloques de piedra soportados por un capitel, que en una de sus caras ostentaban un escudo portugués y en otras leyendas alusivas al viaje y descubrimiento de tierras, inscritos en latín, portugués y árabe. Estos *padrões* fueron implantados como señal de propiedad, es decir como mojoneras señalando el dominio portugués en la zona.

En 1483, llegó este navegante a la desembocadura del Río Congo, donde colocó el primer *padrão* y a unos 150 km al sur de Benguela el segundo<sup>19</sup>. Por más al sur que se viajara parecía no tener fin el continente y por lo tanto no tener conexión con las

---

<sup>19</sup> Estos *padrões* fueron recogidos en el siglo pasado y llevados a la Sociedad de Geografía de Lisboa, donde se encuentran sus restos, hasta la fecha. Gracias a los que sobrevivieron se ha podido estudiar con mayor fidelidad la ruta seguida por los navegantes.

Indias. El esperado comercio con Oriente parecía cada vez más lejano e imposible. Para ese momento el comercio con África había perdido interés, se descubrió que las tierras no eran tan ricas como originalmente se pensaba. Por esta razón se fortalecía el objetivo de encontrar la ruta a las Indias “ricas en oro, especias, y piedras preciosas”.

Con este planteamiento, envió el rey D. Juan a un navegante portugués, Bartolomeu Dias (?-1500), con la finalidad expresa de que circunnavegara el continente africano. Salió su flota en agosto de 1487. El 4 de diciembre había llegado al límite de las zonas exploradas por los portugueses, y continuó viajando al sur. Debido a que un viento alisio se tornó tempestuoso, Bartolomeu Dias, ordenó virar hacia el sudoeste.

Se mantuvieron en esa dirección unos días hasta que en una latitud bastante austral encontraron vientos favorables para navegar hacia el este, dirección que los debía regresar a la costa africana, pero al cabo de algún tiempo no aparecía, entonces enfilaron al norte, siendo avistada por vez primera la costa de África del sur.<sup>20</sup> La orientación de esta al este anunciaba el sensacional descubrimiento del pasaje índico. Era la primera expedición europea que llegaba al Océano Índico.

Bartolomé Dias bautizó el gigantesco promontorio que se alzaba frente a ellos y que señalaba el fin de África, como “Cabo de las tormentas”, debido a la situación climática que había ocasionado este descubrimiento. El cansancio de la tripulación y el mal estado de las naves obligaron a Dias a volver, no sin antes haber colocado su *padrão*<sup>21</sup>. En diciembre de 1488 sus naves entraban en el puerto de Lisboa. Cuando el rey D. Juan II escuchó su historia, consideró que este peñón significaba una nueva etapa

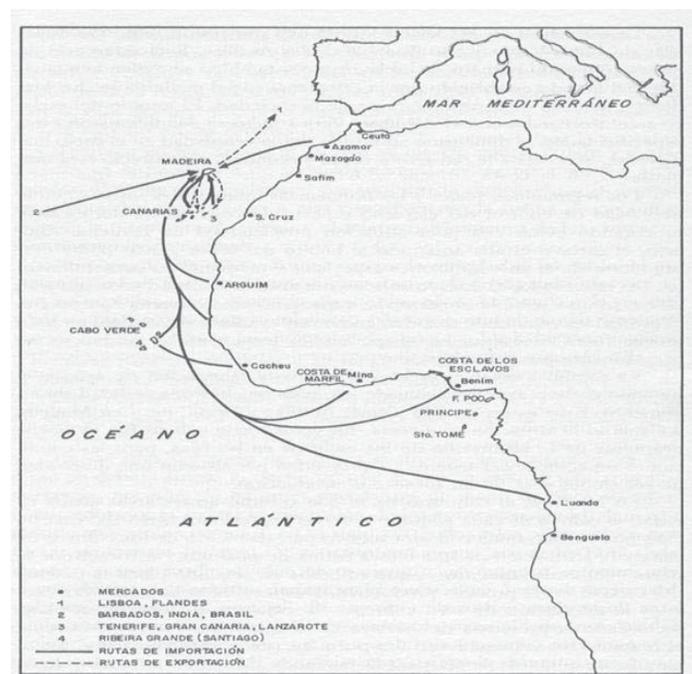
---

<sup>20</sup> Damião PERES, *Historia dos descobrimentos portugueses*, p.86

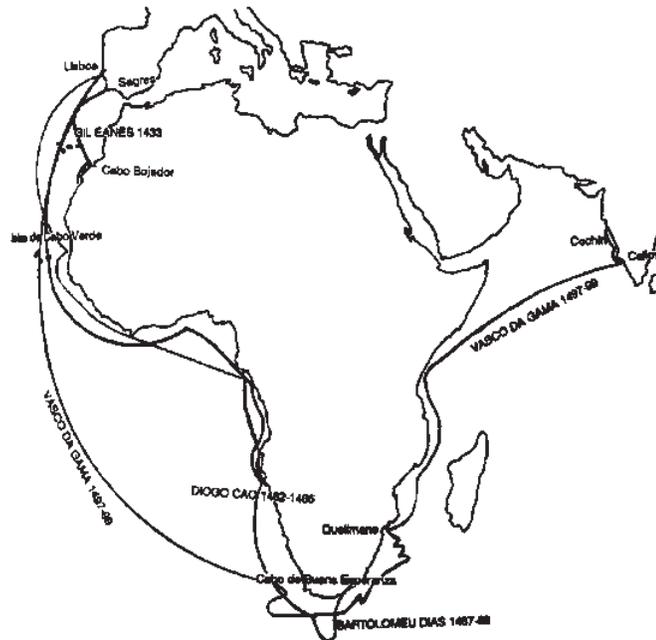
<sup>21</sup> Los restos mutilados de este padrón se exhiben en Cd. Del Cabo.

para Portugal y decidió llamarlo “Cabo de Buena Esperanza” como se le conoce hasta hoy en día.

El viaje de Dias, realizado cuatro años antes que el de Colón, iniciaba una nueva concepción planetaria y contribuyó a transformar la historia universal. Con este descubrimiento, los mitos acerca de la existencia de peligros sobrenaturales en la costa africana, se desvanecían.<sup>22</sup>



<sup>22</sup> Simultáneamente al viaje de Dias, el monarca portugués envió expediciones a las costas de Asia y África con la finalidad de obtener informaciones precisas respecto a las condiciones que existían en esa región. Fray Antonio de Lisboa y Pedro de Montarroyo partieron en 1486 con la misión de llegar a Jerusalén y establecer contacto con los peregrinos etíopes que llegaban al Santo Sepulcro, acompañarlos de vuelta a su país y entrevistarse con su emperador, pero debido al desconocimiento de las lenguas locales no lograron realizar su misión. Damião PERES. *op cit* pp 88-91.



Mapas de los descubrimientos portugueses  
 Fuente: de Oliveira Marques, Historia de Portugal, p. 229.

### 1.3 La conquista del espacio colonial

Con el viaje pionero de los portugueses a la India se inauguró lo que bien se podría denominar la época de Vasco da Gama en la historia asiática. Este período puede ser definido como una era de poder marítimo portugués, de una política de expansión basada en el control de los mares, detenido apenas por algunas otras naciones europeas. En la historia de esa época nada es más extraordinario que el modo como los portugueses consiguieron obtener y mantener virtualmente durante el siglo XVI, una posición dominante en el comercio marítimo del Índico y una parte importante del comercio marítimo a Oriente extremo, a través del estrecho de Malaca.

En realidad, los portugueses llegaron a la India en un periodo singular y afortunado para ellos, como se puede ver de forma breve en el panorama asiático que va del siglo XV al XVI<sup>23</sup>. Por otro lado es importante mencionar que en esta investigación el litoral de África oriental está incluido en el contexto asiático para su estudio, porque en ese tiempo y durante mucho más, la costa swahili, que abarcaba desde Somalilandia (zona noroeste de Somalia), hasta Sofala<sup>24</sup> (provincias central del actual Mozambique), estaba ligada a Arabia y a la India, política, cultural y económicamente.

Los portugueses utilizaron la expresión *Estado da India* para describir sus conquistas y descubrimientos en las regiones marítimas situadas entre el cabo de Buena Esperanza y el golfo Pérsico, de un lado de Asia y Japón y Timor del otro. Muy confusamente, los portugueses utilizaron el término “India” para denotar a veces al subcontinente indio o la estrecha franja de tierra situada entre el Ganges occidental y el mar<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup>, João de BARROS. *Décadas da Asia de Joam, de Barros: dos fechos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*. Lisboa, 1552 f. 34a-36r, también puede consultarse: Charles BOXER. *Four Centuries of Portuguese Expansion 1415-1825: A Succinct Survey*. Berkeley, p. 1969.

<sup>24</sup> Cuando los portugueses entraron en contacto con la zona meridional de África Oriental (a través del Cabo de Buena Esperanza), fueron informados del comercio que se generaba en Sofala: grandes traficantes musulmanes de Ormuz, de Adén y de otros lugares recibían oro de otros mercadores en el interior explotados por musulmanes, los cuales se llevaban el metal para poder obtener paños de algodón de Cambaya y otras piezas que llegaban del mar Rojo o de Gujarat. Malyn, NEWITT. *A history of Mozambique*. C. Hurst & Co, Hong Kong, 1995, pp 21.

<sup>25</sup> Para ello se toma en cuenta el tratamiento que se hace de la región el vasto acerbo documental y bibliográfico de la época que así lo considera.

Las ciudades-estado suahilies más importantes de la cadena dispuesta a lo largo de la costa de África Oriental en 1500 eran Quíloa (Kilwas), Mombasa, Melinde<sup>26</sup> y Pate. Habían desarrollado un elevado grado de florecimiento cultural y de prosperidad comercial, por otro lado el grado de islamización oscilaba entre la veneración más superficial y la devoción más austera<sup>27</sup>. Su cultura era predominantemente árabe, a pesar de que muchos les han reivindicado un origen persa (xiraz), y la sociedad suahilie estaba profundamente africanizada a través de generaciones de matrimonios y concubinatos con mujeres bantúes llegadas del interior. El oro, marfil y los esclavos eran los productos principales que estas colonias suahilies obtenían de los bantúes o cafres, como los llamaban. Los productos eran cambiados por cuentas, textiles y otras mercancías traídas por comerciantes árabes y gujarates del golfo Pérsico, del mar Rojo y de la India.

---

<sup>26</sup> *Es una ciudad muy antigua, fundada por mercaderes suahilés en el siglo XIV. Tuvo contacto con exploradores chinos, en 1414, y con portugueses, a partir de 1498. Habiendo encontrado resistencia Vasco de Gama en Mozambique y Mombasa, Melinde abrió las puertas a la esperanza de conseguir en los portugueses buenos aliados para su ambición hegemónica. Melinde era el puerto más frecuentado del océano Índico y allí Vasco de Gama encontró al piloto árabe que lo condujo a Calicut y a quien algunos cronistas llaman Meleno Cana, aunque su verdadero nombre era Ahmed Mesjid que viene del árabe El-Melindi. Los portugueses establecieron aquí una factoría en 1500, no obstante algunos dicen que esta factoría sólo fue establecida en 1502.* Traducción del autor. En J. Antonio COSTA,. *Galvão o Apostolo das Molucas*. Lisboa, 1943. pp. 56-61.

<sup>27</sup> *Ibidem* p. 65-71



Africae Tavula Nova,

Fuente: Abraham Ortelius, Atlas de gravados iluminados. Real Monast erio del Escorial

Superado el reino cristiano copto de Abisinia cercado por una fortaleza de monta nas, se encontraba en seguida el Imperio mameluco que comprendía Egipto, S ria, y Al Hijaz y que aún era prospero para esta época. Su prosperidad comercial era, en gran parte, debido al cobro de los peajes que los gobernantes mamelucos cobraban en las rutas terrestres del comercio de especias para Europa, respectivamente del golfo Pérsico vía Alepo y Alejandreta y del mar Rojo vía Suez, El Cairo y Alejandría. La mayor parte de Arabia era una región árida, habitada por los beduino nómadas y rodeada por la frontera meridional de Al Hijaz, hacia la parte norte del golfo Pérsico por varios Estados y tribus, algunas de las que se encontraban fijas en la costa norte

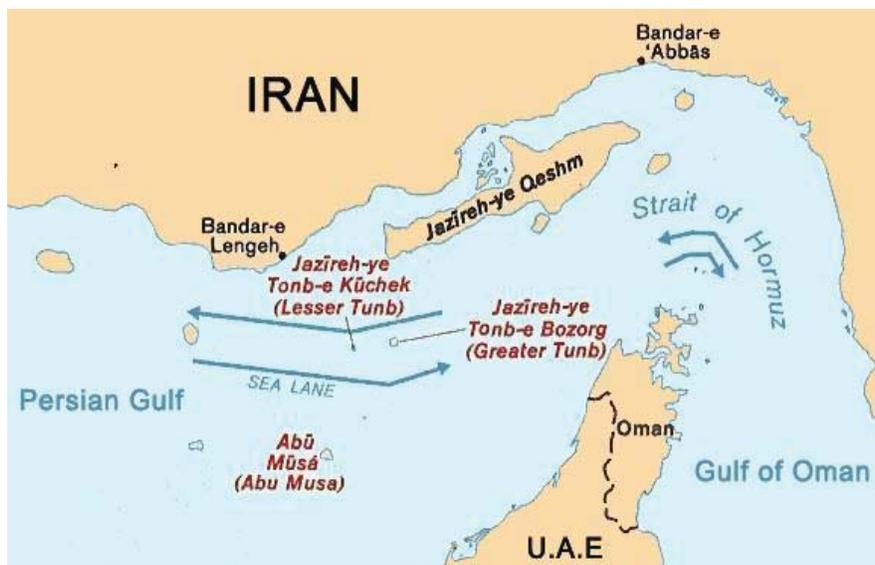
debían una vaga obediencia al califa de Ormuz. Este potentado decía gobernar las costas de Arabia y Persia que quedaban frente a la pequeña isla situada a la entrada del golfo donde se erguía su capital, pero en la realidad su autoridad se limitaba a esta pequeña isla árida y a la isla contigua de Qeshm<sup>28</sup>. La ciudad de Ormuz era uno de los puertos más importantes y ricos del mundo, a pesar de que estuviera situada en una isla que no producía más que sal y azufre. Sin embargo todo el comercio entre la India y Persia pasaba por esta isla, lo mismo pasó con gran parte del comercio de las especias de Indonesia y de los caballos de Arabia. Las monedas, los zafiros, los lingotes de oro y plata, circulaban en todos los puertos de la India, Persia y Arabia hasta los de Malaca<sup>29</sup>. En Persia propiamente dicho, el fundador de la dinastía *sufi*<sup>30</sup> (Sefévidas), el califa Ismail I expandía su territorio en todas las direcciones y se encontraba listo para entrar en colisión con los turco-otomanos, en las fronteras occidentales. El choque, que se dio en 1514, fue extremo por el hecho de que el gran *sufi* era de origen chiíta radical.

---

<sup>28</sup> Em Janeiro de 1619, Rui Freire de Andrade, "General do Mar de Ormuz e costa da Pérsia e Arábia", partiu de Lisboa para o Golfo Pérsico, com instruções para dispersar os Ingleses, que haviam fundado uma feitoria em Jâsk desde 1616, pressionando os Persas, em parte desalojando-os da guarnição em Qeshm e ali erguendo uma fortificação portuguesa. Um efetivo de duzentos soldados portugueses, à frente de uma tropa de mil soldados do reino de Ormuz, desembarcou na ilha em 7 de Maio de 1621, varrendo os Persas. No dia seguinte iniciaram um forte na sua extremidade oriental, concluído no curto espaço de cinco meses e meio, com a função de controlar os poços de água potável que abasteciam o vizinho forte na ilha de Ormuz. Idem.

<sup>29</sup> Fernão LOPES DE CASTANHEDA, *Historia do descobrimento et conquista da India pelos Portugueses*. Coimbra, 1552-61. pp. 123-129.

<sup>30</sup> Rochdy ALILI. *Qu'est-ce que l'islam?* La Découvert/Poche. Paris, 2000. pp., 202-207



Estrecho de Ormuz en donde figura la isla de Qeshm  
 Fuente: [http://es.wikipedia.org/wiki/Imagen:Strait\\_of\\_Hormuz.jpg](http://es.wikipedia.org/wiki/Imagen:Strait_of_Hormuz.jpg)

### 1.3.1 Los primeros encuentros con las civilizaciones de Asia

En aquel tiempo como ahora, la India estaba profundamente dividida entre hindúes y musulmanes. Los llamados mogoles (turcos de Asia central), no habían aún atravesado el Hindo-Kush para invadir las planicies del Indostán; pero la mayor parte de la India septentrional había sido anteriormente conquistada por invasores musulmanes, cuyos descendientes gobernaban los poderosos principados de Gujarat, Deli y Bengala<sup>31</sup>. Si bien es cierto que la India septentrional, a excepción de la poderosa confederación Rajput, que era gobernada políticamente por musulmanes, contaba entonces con una numerosa población hindú que resistía pasivamente a todas las tentativas que los conquistadores hacían para imponerles su religión. Lo mismo acontecía hasta cierto punto en Decao donde cinco sultanatos musulmanes rivalizaban entre si y luchaban

<sup>31</sup> Charles BOXER, *op cit.* 69-73.

simultáneamente con el vecino del sur, el gran imperio hindú de Vijayanagar<sup>32</sup>. Este imperio denominado Bisnaga por los portugueses, era el Estado indio más extenso y poderoso en los tiempos que Vasco da Gama llegó a la India. Pero no tenía ningún acceso directo al mar en la costa occidental, mientras que uno de los reinos de Decao, Bijapur poseía un puerto floreciente en Goa.

Las regiones costeras de Canará y de Malabar, al sur de Goa, estaban apartadas del interior por la cordillera de los Gates occidentales y se encontraban divididas entre un cierto número de insignificantes rajas hindúes independientes, en donde el samorin de Calcuta era el más importante de los gobernantes. A pesar de que la India meridional era hindú políticamente hablando, al contrario de la central o de la septentrional, había aún así muchas comunidades pacíficas de comerciantes árabes y de otros musulmanes esparcidas por los Estados hindúes, donde eran muy respetadas y tenían una influencia considerable.

Por su parte al sur Ceilán (Sri Lanka), estaba poblado fundamentalmente por cingaleses budistas, y comprendían al norte el reino tamil hindú de Jafna. Los musulmanes nunca habían invadido Ceilán sin embargo existía un cierto número de mercaderes musulmanes de origen indio o árabes asentados en Colombo y en otras zonas costeras.

Las regiones que corresponden actualmente al Sudeste asiático peninsular estaban ocupadas por varios Estados guerreros, cuyos cambios caleidoscópicos se desarrollarán más adelante. El budismo Hinayana dominaba en el reino de Pegu (Birmania meridional), en Siam y Camboya donde se practicaban una serie de ritos

---

<sup>32</sup> David, LACH, *Asia and the making of Europe, I, The Century of Discovery*, 2 vols., University of Chicago Press, 1965, pp. 45-57.

hindúes en especial en esta última, donde la influencia brahmana era aún muy fuerte, también en Camboya el imperio Khmer, pertenecía al pasado y Angkor no era más que una ruina cubierta de vegetación en la selva. Champa acosada constantemente en el sur por Annam cedía constantemente territorio a favor de este reino, que avanzaba hacia la costa oriental. Estos últimos estaban mucho más influidos por el contacto cultural y religioso de los chinos quienes, como los indios se negaban sistemáticamente a ceder más allá de lo indispensable, que les permitiera no enfrentarse a los guerreros del trono del Dragón de Pekín<sup>33</sup>.



Indiae Orientalis Insularum que adiacentium typus

Fuente: Abraham Ortelius, Atlas de gravados iluminados. Real Monast rio del Escorial

33 Tom  PIREZ. *Suma Oriental* en Armando CORTESÃO. *A Suma oriental de Tom  Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*. AUC. Coimbra, 1978, pp. 129-144.

Descendiendo por la península malaya en dirección al archipiélago de la actual Indonesia, se encontraban los reinos de Patani<sup>34</sup>, Singora<sup>35</sup> y Ligor<sup>36</sup>, bajo influencias políticas siamesas y también afectadas por contactos comerciales y culturales con los chinos. Malaca por su parte era la capital del sultanato más rico de la península a la vez que era un gran emporio comercial de especias con las Molucas, convergiendo en este puerto, navíos de zonas tan distantes como las islas Léquias<sup>37</sup> (ubicadas en Micronesia). Sus gobernantes se habían convertido al Islam en el siglo XIV, pero los comerciantes tamiles-hindúes de Coromandel eran igualmente bien recibidos como los musulmanes de Gujarat, Java y Sumatra<sup>38</sup>. Los europeos que visitaban Malaca en la época dorada de su prosperidad, exactamente antes de la ocupación portuguesa hicieron descripciones líricas de este puerto floreciente, repetidas por Tomé Pires en su *Suma Oriental* de 1515. “No se conoce ningún otro puerto comercial tan grande como el de Malaca, ni ningún otro local donde se encuentren mercancías de tan buena calidad y tan valiosas. Aquí existen todos los productos de Oriente y se venden productos de todo Occidente. Se inicia durante el fin de los monzones y se encuentra allí todo lo que se quiera y muchas veces mucho más de lo que se busca”<sup>39</sup>. Ormuz en un extremo del Índico y Malaca en el otro, eran los dos grandes puertos asiáticos de la recolección y distribución

---

<sup>34</sup> Patani se localiza: Patani is located between the two latitude lines 5°-8° on the north of the equator in middle of South-East Asia. En: <http://puloinfo.net/?Show=Patani> (última consulta 2 de Julio 2011)

<sup>35</sup> Songkla (the *Sangore* of early navigators), a port on the E. coast of the Malay Peninsula and the headquarters of the high commissioner of the Siamese division of Nakhon Sri Tammarat. It is situated in 7° 12' N. and 100 35' E. En <http://www.1911encyclopedia.org/Singora> (última consulta 2 de Julio 2011)

<sup>36</sup> Actualmente se le conoce más como: Nakhon Si Thammarat Kingdom (or Kingdom of Ligor) was one of the major constituent city states (*mueang*) of the Siamese kingdoms of Sukhothai and later Ayutthaya and controlled a big part of the Malay peninsula. Thai histories record a Negara Sri Dharmaraja kingdom. En [http://en.wikipedia.org/wiki/Nakhon\\_Si\\_Thammarat\\_kingdom](http://en.wikipedia.org/wiki/Nakhon_Si_Thammarat_kingdom) (última consulta 2 de Julio 2011)

<sup>37</sup> También conocidas como las islas de las Velas o de la Aguada, por lo que nos hace suponer que se refieren al grupo de islas que forman actualmente las islas Marianas.

<sup>38</sup> Tomé PIRES, *op cit.* pp. 136-140.

<sup>39</sup> *Ibidem.*

de los productos de lujo, entre los que figuraban las especias indonesias que llegaban en ocasiones a Europa por Levante.

Sumatra, la segunda isla más grande del archipiélago indonesio, estaba dividida en un variado número de pequeños Estados, casi todos islamizados para ese tiempo. Aceh se extendía por el norte y sur a partir de la punta noroeste de la isla, se tornó en el Estado más importante de Sumatra durante la segunda mitad del siglo XVI. Las mercancías más valiosas que se exportaban como la pimienta, el benjoin y el oro se enviaban, hacia Malaca, India y China.

En Java el imperio hindú de Madjapahit - que entre 1330-1400 controlaba la mayor parte del archipiélago indonesio- para la época que se estudia estaba reducido a un imperio en vertiginosa caída en la zona central y oriental de Java. Aunque todavía no había sido suplantado por el imperio musulmán de Mharatán, el Islam se encontraba en pleno auge y establecía rápidamente su influencia en la isla, en especial en los reinos de la costa.

Las islas de Sunda, más pequeñas, tenían poca importancia para el mundo exterior, exceptuando Timor, a causa del sándalo, que era una mercancía muy apreciada en China. Los sultanatos musulmanes de Ternate y Tidore<sup>40</sup>, “de donde los mercaderes traían las especias” competían entre sí por la suseranía<sup>41</sup> de las Molucas productoras del clavo de la India y de las islas adyacentes, desde las Célebes hasta Nueva Guinea, a pesar de que el sultanato de Ternate era bastante más poderoso que su reino rival.

---

<sup>40</sup> D.G.E., HALL. *A History of South East Asia*. New York, 1955. pp., 167-172

<sup>41</sup> “Algunos tratadistas denominan “suseranía” a la relación de dependencia entre un estado vasallo y un estado suserano”. Miguel Antonio VASCO V. Diccionario de Derecho Internacional, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamin Carrión”/ Universidad de Texas, Houston, 1986. p 391.

En el caso de Borneo poseía el pequeño sultanato de Brunei situado en la costa norte, la mayor parte de la isla era selva virgen, habitada por apenas tribus de cazadores de cabezas, impermeables a la influencia musulmana. Los comerciantes musulmanes viajaban por el norte a partir de los Estados islamizados del archipiélago malayo (Indonesia), con lo que habían llegado hasta el archipiélago conocido hoy como Filipinas, y habían convertido al Islam a los habitantes de varias islas. Sin embargo su rápida expansión hacia las islas del norte fue detenida por los españoles establecidos en Cebú y Luzón<sup>42</sup> (1565).

Esta resumida visión política de Asia de principios del siglo XVI debe ser concluida con una breve referencia a China y a Japón. La dinastía Ming había desistido de su expansión político-marítima anterior y las flotas chinas ya no navegaban en el Índico, como lo habían hecho anteriormente, por el golfo Pérsico y Somalándia, en tiempos de Marco Polo y del célebre almirante eunuco Cheng Ho<sup>43</sup>. Las razones para el abandono de esta política marítima no son muy claras, pero los ataques constantes de los piratas japoneses en la costa oriental y la permanente amenaza de los mogoles y manchúes nómadas en la frontera norte de la China pueden haber tenido mucho que ver con este hecho. Los mercaderes y marineros de las provincias costeras de Fukien, y de Kuvangtung, con o sin la anuencia de las autoridades locales, continuaban comerciando con algunas de las islas de las Filipinas y de Indonesia y en ocasiones con Malaca. Pero

---

<sup>42</sup> Domingo, FERNANDEZ NAVARRETE,. *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* . . . Madrid, 1676. pp. 89-97.

<sup>43</sup> Este personaje vivió entre 1371 y murió en 1405, se destacó por ser además de marinero diplomático de la China de los Ming donde entró al servicio del príncipe de Yan y recibió una completa educación. Sus cualidades personales, unidas a su talla como militar y diplomático le granjearon la confianza del Príncipe y numerosos amigos en la corte, donde se convirtió en un hombre importante. Al subir el príncipe al trono imperial, puso a Cheng Ho al mando de la flota Occidental y éste inició en 1.405 el primero de sus siete viajes, que extendieron la influencia y el nombre del celeste imperio por los mares y en los casi 40 países que visitó. Murió en 1.435 convertido en una leyenda. Fernão LOPES DE CASTANHEDA,. *op cit* pp. 123-129. y João DE BARROS, *op cit*. pp 345-347 y pp 125-131.

no era un comercio a gran escala y sus actividades eran ignoradas o negadas por el gobierno imperial. Corea se desarrollaba bajo un aislamiento pacífico, simbolizado en el título de “el reino eremita”, y sus gobernantes reconocían el predominio Chino<sup>44</sup>.

Por su parte Japón se encontraba bajo el influjo del *sengoku-jidai* o “país en tiempos de guerra”, con la autoridad nominal del emperador o del *shogun* (generalísimo), reducido a cero, mientras que la nobleza feudal se encontraba insubordinada (*daimyo*), a su vez luchaba entre sí por la posición de tierras y de poder.

### **1.3.2 Comercio e Islam en los albores de la expansión portuguesa.**

Afortunadamente para los portugueses, en el periodo en que entraron en los mares de Asia, los imperios de Egipto, Persia y de Vijayanagar no tenían navíos armados en el Índico. Ni los ricos puertos de Ormuz y Malaca, -cuya prosperidad dependía enteramente del comercio marítimo-, poseían un sistema de defensa ni navíos de guerra. Los barcos malayos eran casi todos lanchas (lancharas), embarcaciones pequeñas de una sola vela redonda, gobernada por dos remos colocados en la popa, a excepción de algunos juncos mercantes grandes, construidos en Pegu o en Java. Si bien es cierto que los navíos javaneses estaban bien contruidos y los conducían buenos marineros -que en cierto momento navegaron sistemáticamente hasta Madagascar y la colonizaron parcialmente- se limitaban simplemente al comercio marítimo con el archipiélago indonesio y con sus alrededores<sup>45</sup>. Los navíos árabes, los de Gujarat y todos los demás navíos musulmanes que denominaban el comercio del Índico, comprendían tanto

---

<sup>44</sup> D.G.E HALL, *A History of South East Asia*. New York, 1955. pp 203-206

<sup>45</sup> Donald LACH, *op cit.* pp. 78-84

grandes navíos como pequeñas embarcaciones costeras, los navíos mayores estaban desprovistos de artillería y no utilizaba hierro en la construcción de los cascos. Eran, por lo tanto, relativamente más frágiles que los galeones y las carracas portuguesas contra las cuales se enfrentaron.

La costumbre que los portugueses tenían de llamar moros a todos los musulmanes que se encontraban desde el actual Marruecos hasta Mindanao, tiende a hacer olvidar que en el tiempo en que llegaron al Índico los árabes ya no dominaban el comercio marítimo del Asia de los monzones, desde Ormuz hasta Cantón, como había sucedido anteriormente. Los navíos y los marineros árabes tenían aun bastante importancia en la mitad occidental del Índico, pero su posición en la mitad oriental había sido conquistada por los comerciantes y marinos musulmanes de origen indio de Gujarat, Malabar, Coromandel y Bengala. Los mercaderes tamiles hindúes de Kalinga y Coromandel la que los portugueses llamaron *klings*, desempeñaban un papel importante en el comercio textil indio con Malaca, hacia donde navegaban en sus propios navíos. Pero en todos los otros lugares, los mercaderes hindúes continuaban establecidos en las costas y cargaban sus mercancías en navíos musulmanes. Esto fue resultado de ciertos tabúes socio-religiosos de casta, que aparentemente no había actuando en siglos anteriores, cuando los reyes chola de la India meridional armaban expediciones marítimas impresionantes contra el imperio Crivijaya, en Sumatra. Pero para el 1500, la aventura de atravesar el Océano era considerado por muchas castas hindúes superiores, como una profanación, después de la cual si se hacía, tenían que realizar ceremonias de purificación complicadas y prolongadas. Además de ello, se embarcaban las personas por separado de las mercancías, en navíos que pertenecieran o fueran tripulados por musulmanes (o posteriormente por europeos), con lo cual según el Islam se incurría

igualmente en profanación, a través de los contactos inevitables con individuos ritualmente impuros. No obstante lo anterior, la mayoría de los pueblos hindúes que originalmente habitaban las regiones costeras de Gujarat, pasando por Malabar y Coromandel<sup>46</sup>, hasta Bengala, se habían convertido al Islam a lo largo del siglo XIV.

El predominio del comercio marítimo del Índico, estuvo primero a cargo de los árabes, más tarde de los musulmanes indios, sobre todo por los de Gujarat, en todos los casos dicho comercio fue llevado a cabo en forma pacífica. Las personas relacionadas con él, no viajaban con la familia, y los musulmanes menos aún, no lo hacían por las ideas religiosas a causa de la reclusión obligada de las mujeres. Los musulmanes de Gujarat y otros mercaderes y marineros que comerciaban con Ceilán, Malaca y los archipiélagos malayos normalmente tomaban a las mujeres por temporadas y en otros de forma definitiva. Los hijos producto de esas relaciones eran invariablemente educados como musulmanes y cuando crecían se ocupaban en buena medida en expandir la fe islámica entre los compatriotas de sus madres<sup>47</sup>.

Las colonias comerciales musulmanas crecían y florecían y tarde o temprano, después de un tiempo eran cedidas a los mercaderes más ricos y más influyentes y se atribuían el derecho de construir mezquitas en los puertos en que vivían<sup>48</sup>. En esos casos se mandaba llamar a los *mullahs* (una especie de misioneros), quienes militaban a favor del Islam en la región. De esta manera los musulmanes diseminaron su credo y su

---

<sup>46</sup> Las fuentes del siglo XVI portuguesas utilizan sistemáticamente la forma *Choromandel*, correcta transcripción del tamil *Choramandala*, para designar el litoral oriental del Indostán ver: Duarte BARBOSA. *O Livro*, vol 1. Neves Águas. Lisboa. 1992, pp. 182-184.

<sup>47</sup> Charles Ralph, BOXER. "Three historians of Portuguese Asia (Barros, Couto and Bocarro)" *Boletim do Instituto Português de Hong Kong*, Hong Kong (1) 1948, PP. 187-198.

<sup>48</sup> Academia de Ciências de Lisboa, *Cartas de Afonso de Albuquerque, seguidas de documentos que as elucidam*, 7 vols., Lisboa 1884-1935. Publicado por a Academia de Ciências de Lisboa. 1954. pp 234-256

comercio desde la costa suahili de África oriental hasta las islas de las Especias del archipiélago malayo-indonesio, sin utilizar los métodos militares que habían caracterizado la expansión originaria del Islam desde el desierto de Arabia hasta los Pirineos y los Himalaya. El hecho de que en especial en la costa occidental de la India hayan cooperado estrechamente los ricos comerciantes y los rajás hindúes, sin que ninguna de las partes intentaran convertir a la otra, consolidó el monopolio musulmán del comercio en el Índico<sup>49</sup>.

Por su parte los portugueses comprendieron rápidamente que sólo podrían destruir el control musulmán del comercio por medio de la fuerza y no por medio de una competencia pacífica. Fue entonces que comenzaron a hacerlo con una gran crueldad y una rapidez sorprendente. Para conseguir llevar a cabo su objetivo, necesitaban de unos puertos fortificados que sirvieran de bases navales y puertos comerciales<sup>50</sup>. Estos puestos estratégicos fueron conseguidos durante el gobierno de Alfonso de Albuquerque (1509-1515).

La isla de Goa fue conquistada al sultanato de Bijapur en el día de Santa Catarina (10 de noviembre), en 1510 y en breve Goa suplantó a Calicut convirtiéndose en el principal puerto comercial entre Cambaya y el cabo de Comorín. La naturaleza del puerto hizo que estuviera particularmente bien situado para funcionar como local de transbordo para el lucrativo comercio del clavo árabe-persa<sup>51</sup>. Albuquerque hizo de Goa el cuartel general de los portugueses y consiguió el apoyo de la población hindú. El control del golfo Pérsico fue conseguido a través de la captura de Ormuz, en 1515,

---

<sup>49</sup> Charles Ralph, BOXER, *op cit*, p. 199

<sup>50</sup> Academia de Ciências de Lisboa, *op cit*, pp 234-256

<sup>51</sup> *Ibidem*

convirtiendo al califa en un vasallo y fantoche de los portugueses. La conquista de Malaca por Albuquerque, cuatro años antes, puso en las manos de los portugueses el mayor centro distribuidor de especias indonesias y simultáneamente permitió el establecimiento de una base naval que controló el cruce entre el Índico, el mar de Java y el mar de China meridional<sup>52</sup>. En cuanto a la ruta alternativa, a través del estrecho de Sunda fue raramente utilizada.

Las hazañas de Albuquerque fueron posibles como se ha dicho, por la destrucción de la armada egipcio-gujarate frente a Diu, en una batalla encabezada por su predecesor, Francisco de Almeida (febrero de 1509), quien de esta manera vengó la derrota y muerte de su hijo a manos de los mismos enemigos, ocurrida un año antes en Chaul<sup>53</sup>(en la costa occidental de la India), y con ello eliminó, la única fuerza naval musulmana capaz de enfrentarse a los navíos de guerra portugueses más o menos en las mismas condiciones.

#### **1.4 El poder naval lusitano, sus fortalezas y debilidades.**

La supremacía naval de los portugueses en la costa oriental africana había sido asegurada a través de la construcción de los fuertes de Sofala (1505); de Mozambique (1507), y de una alianza con el sultán de Melinde. El único fracaso en esta notable historia de éxitos fue la imposibilidad de cerrar la ruta de las especias del mar Rojo, a través de la conquista de una plaza-fuerte en la entrada de este mar que sería el

---

<sup>52</sup> D. LACH, *op cit.*, pp. 235-267, también en: C. BOXER, *op cit.*, 321-339

<sup>53</sup> Teotonio.DE SOUZA, *Discoveries Missiounary Expansion and Asian Cultures*. Goa, 1994. pp. 129-134

correspondiente a Ormuz en el golfo Pérsico<sup>54</sup>. La isla de Socotorá, que fue ocupada primero con este objetivo acabó por resultar demasiado distante y empobrecida para servir como base naval y fue abandonada en 1510. Albuquerque falló posteriormente con la tentativa de conquistar Adém (marzo de 1513), a causa de una tempestad. Si bien es cierto que los portugueses entraron varias veces al mar Rojo por esa época y con posterioridad, nunca consiguieron llevar a cabo algo realmente relevante y duradero en esa zona.

En efecto este mar continuó siendo un lago musulmán después de la primera ocupación de Adém por los turcos en 1538. La presencia lusa junto con la amenaza de los navíos portugueses que cruzaban los estrechos de Babelmandebe contribuyó a destruir esta ruta de comercio de especias durante dos o tres décadas<sup>55</sup>, sin embargo fue restablecida después.

Sin que se deba atribuir completamente la conquista de Goa, Ormuz y Malaca enteramente a la destreza portuguesa, también es cierto debe de tomarse en cuenta que todas ellas se realizaron en un momento coyuntural y debe pensarse más seriamente en cuestionar la idea de que esto fue producto única y exclusivamente de la ejecución completa de un vasto plano estratégicamente diseñado, que incluyó metódicamente la realización de esas conquistas. De esta manera se tiene que el plan de cerrar la entrada del mar Rojo llegó de Lisboa y que la conquista de Goa le fue sugerida a Albuquerque por un corsario hindú, de nombre Timoha, no con ello deba dejar de reconocerse el esfuerzo de haber llevado a cabo la conquista de Goa a pesar de las dudas expresadas

---

<sup>54</sup> BOXER, Charles. *The Tragic History of the Sea 1589-1622*. London & New York, 1959, pp 206-217

<sup>55</sup> Marcello RIBADENEYRA, *Historia de las islas del archipiélago y reynos de la Gran China* Barcelona, 1601. pp., 347-381

por el propio gobierno de Lisboa<sup>56</sup>. Del mismo modo, la importancia de Malaca había sido reconocida en las instrucciones que D. Manuel dio a los comandantes de las flotas que salieron de Lisboa en 1509 y 1510, por lo que Albuquerque realizó la conquista siguiendo instrucciones muy precisas<sup>57</sup>.

Los tres fuertes que originalmente se requería tener por parte del proyecto de la expansión portuguesa y que eran piezas clave del control y conquista de la región fueron como se dijo antes: Goa, Ormuz y Malaca, que a su vez aseguraron el control portugués de las rutas más importantes del comercio de especias en el Índico, con la excepción hecha de la del mar Rojo. Estos tres enclaves fueron poco a poco incrementándose con muchos otros establecimientos y puestos comerciales fortificados en las regiones costeras, desde Sofala en África oriental, al sur de Mozambique, hasta Ternate en las Molucas<sup>58</sup>. Además de eso se autorizó construir unos cuantos puertos y factorías no fortificados en regiones donde los gobernantes asiáticos les permitieron gozar de una forma limitada de extraterritorialidad –una práctica corriente que duró mucho tiempo, tal como lo demostraron las comunidades mercantiles indias y javanesas en Malaca, los comerciantes musulmanes en Malabar, los persas y los árabes en China meridional. Los establecimientos portugueses de este tipo fueron, por ejemplo los de São Tomé de Meliapor, en la costa de Coromandel; Hughli, en Bengala y Macao en China<sup>59</sup>.

Después de haber roto por la fuerza de las armas el monopolio musulmán, virtualmente desarmado y desmantelado de las rutas de las especias en el Índico y de

---

<sup>56</sup> Cartas de Afonso de ALBUQUERQUE, *op cit.* pp 212-219.

<sup>57</sup> João de BARROS, *op cit* f. 129 a -145 r

<sup>58</sup> Charles BOXER, *op cit* p. 231-254

<sup>59</sup> *Ibidem.*

haber conquistado tres de sus principales puestos, los portugueses intentaron entonces poner en vigor su propio sistema monopolista lo que está implícito en el grandilocuente título de D. Manuel, “Señor de la conquista, navegación y comercio de Etiopía, India, Arabia y Persia”, que la Corona portuguesa mantuvo durante siglos. El comercio con ciertos puertos y de ciertas mercancías (en particular las especias), eran considerados monopolio de la Corona portuguesa y llevado a cabo en beneficio de la Corona o de los individuos por ella nombrados.

En general en lo que se refiere a la navegación asiática fue autorizada a desarrollarse como anteriormente se hacía desde que el dueño del barco o sus mercaderes en cuestión sacaran una licencia portuguesa, obtenida a través de un pago, y desde que las especias y otras mercancías pagaran derechos hacendarios en Goa, Ormuz o Malaca. Si los navíos sin licencia que navegaban en el Índico encontraban navíos portugueses, estaban sujetos a ser capturados o hundidos sobre todo si se trataba de navíos que pertenecieran a comerciantes musulmanes.

El monopolio portugués del comercio marítimo del Índico no fue completamente eficaz, a pesar de que los portugueses se hubieran apoderado de Mozambique, Ormuz, Diu, Goa y Malaca, sin embargo les permitió un regular y considerable comercio marítimo en esa región durante la mayor parte del siglo XVI<sup>60</sup>. Por otro lado, al oriente de Malaca nunca se dudó siquiera de la posibilidad de que los portugueses fueran capaces de procesar todo el comercio a través de los puertos que les convinieran o de imponer efectivamente el sistema de registro (cartaz) a los diversos navíos que cruzaban los mares situados entre Java y Japón.

---

<sup>60</sup> Michel CHANDEIGNE, *Goa 1510-1685. L'Inde portugaise, apostolique et commerciale*, París, 1996, pp, 138-142

La destrucción hecha por D. Francisco de Almeida de la armada egipcia-gujarate frente a Diu en 1509, tuvo su contrapartida con la destrucción sufrida en 1513 en Malaca, de la armada javanesa, constituida por grandes juncos<sup>61</sup>. Las carracas portuguesas podían navegar al abrigo de cualquier desafío por parte de los navíos de guerra indonesios para ir en búsqueda de las cargas de clavo, de la India a Amboín, Ternate y Tidore, y de macis y nuez moscada a las islas de Banda, pero la navegación portuguesa en esta región era apenas uno más de los hilos de la red comercial marítima malayo-indonesia<sup>62</sup>.

Cuando intentaron aplicar en el mar de China meridional los mismo métodos armados que habían dado tan buenos resultados en el Índico, fueron definitivamente derrotados por las flotas chinas de defensa frente a sus costas, en 1521 y 1522. Aunque posteriormente hayan conseguido penetrar en el codiciado comercio chino, esa entrada fue reglamentada por las condiciones decretadas por las autoridades chinas y no por las pretendidas por los portugueses.

La empresa portuguesa vista como el establecimiento de un Imperio marítimo en el Asia de los mozones, no fue menos notable de lo que los españoles hicieron con el establecimiento de su Imperio continental de América. Tal vez fue incluso más meritorio si consideramos que la población de Portugal, en el siglo XVI, probablemente nunca excedió al millón y un cuarto de habitantes y que había una escasez de navíos constante, que Goa era el único puerto portugués en Asia con instalaciones adecuadas en lo que respecta a la existencia de astillero y que los portugueses estaban empeñados en muchos otros proyectos en el Magreb y en el África occidental, para no hablar de sus

---

<sup>61</sup> Charles BOXER., *op cit*, pp. 241-249

<sup>62</sup> *Ibidem*.

esfuerzos por colonizar las costas en América del sur, a partir de 1539. Además de eso, la distancia tecnológica entre los portugueses y la mayoría de sus enemigos asiáticos era mucho menor de la que existía entre los españoles y los americanos del Nuevo Mundo.

Diego de Couto (1543-1616), y otros cronistas portugueses contemporáneos gustaban de apuntar el hecho de que sus compatriotas en Asia hubieran de enfrentar adversarios bien armados y tan hábiles como ellos en el manejo de las armas de fuego y de cañones<sup>63</sup>; en contrapartida, los conquistadores castellanos en México y Perú se enfrentaron a guerreros sin artillería, que apenas enfrentaban la ofensiva con armas de piedra y madera. En estas circunstancias, vale la pena recordar brevemente alguno de los factores que contribuyeron para el espectacular nacimiento del Imperio oriental portugués y su duración comparativamente larga, a pesar de los escasos recursos demográficos y económicos de Portugal.

#### **1.4.1 La estrategia imperial portuguesa en la conquista del espacio marítimo**

La superioridad reconocida de las naves portuguesas relativamente bien armadas sobre los navíos mercantes musulmanes desarmados, fue reforzada por la tenaz determinación de los invasores europeos, determinación que faltaba a sus enemigos asiáticos. Como *sir George Sansom* señaló en la discusión de este problema en el mundo occidental y Japón: “Los portugueses fueron para Asia con una determinación de vencer mucho más fuerte que la voluntad de resistir de los pueblos asiáticos. Hasta el poder musulmán en el Índico que tenía tanto que perder con el éxito de los portugueses, no después de la

---

<sup>63</sup> Diogo do COUTO. *Decadas da Asia, que tratam dos mares que descobriram, armadas que desbararaõ exercitos, que venceraõ, e das accoens heroicas, e facanhas bellicas, que obraraõ os Portuguezes nas conquistas do Oriente*. Lisboa, 1736. pp., 98-117.

defensa de sus mismos intereses la energía continua y total manifestada por su rival europeo<sup>64</sup>. En ocasiones se olvida, que los ataques portugueses a Goa, Malaca y Ormuz fallaban totalmente o acababan por malograrse, en las primeras tentativas, y que fue apenas gracias a la tenacidad de Albuquerque que insistió en intentar una y otra vez, hasta conseguir el éxito<sup>65</sup>, que muchos gobernantes asiáticos compartían la convicción del sultán Bahadur, rey de Gujarat, de que “las guerras en el mar son asunto de mercaderes y que no deben arriesgar el prestigio de un rey”<sup>66</sup> y que los países asiáticos contra los cuales eran dirigidas las acciones de los portugueses estaban muchas veces devastados por rivalidades internas o perturbados con rivalidades externas, que les impedía unirse eficazmente contra los portugueses, por lo menos durante un determinado período de tiempo.

La rivalidad de larga duración entre Mombasa y Melinde, en África oriental, permitió a los portugueses que establecieran su poder en la costa suahili, aliándose a Melinde contra Mombasa.

La vieja enemistad entre el samorín de Calcuta y el rajá de Cochin permitió a los portugueses obtener la primera posición firme en la India, apoyando al último contra el primero. Ello les permitió también una fuerte posición en el comercio de la pimienta de Malabar.

También se debe tomar en cuenta la explotación que supieron hacer de la enemistad endémica entre los sultanes de Ternate y Tidore lo que les permitió alcanzar una posición dominante en el comercio del clavo de las Molucas.

---

<sup>64</sup> Citado por: Charles BOXER., *op cit p.* 256

<sup>65</sup> *Cartas de Afonso de Albuquerque, op cit pp., 145-148*

<sup>66</sup> Charles BOXER., *op cit p.* 178

Cuando llegaron a Ceilán, la “isla impresionantemente bella”<sup>67</sup> estaba dividida en tres reinos débiles y mutuamente hostiles y esta debilidad les facilitó el establecimiento del poder portugués en la isla.

Por su parte la amarga enemistad entre la Turquía sunita y la Persia chiíta y las guerras frecuentes entre los Estados musulmanes e hinduistas de la India impidieron también una oposición asiática eficaz contra la agresión y expansión portuguesa. Aceh y Johore, los más peligrosos enemigos de Malaca, combatían frecuentemente entre sí.

La insistencia del gobierno imperial de Pekín evitar cualquier relación comercial u otro tipo de relaciones con los bárbaros del océano occidental fue frecuentemente boicoteada por los deseos de los oficiales y de los mercaderes de las provincias costeras chinas quienes comerciaban de manera ilegal con ello<sup>68</sup>. Es evidente que los portugueses no crearon estas rivalidades, pero naturalmente, explotaron las que ya existían. En este aspecto, su progreso en Asia recuerda los hechos aún más espectaculares de los conquistadores españoles en América. Como el p. José de Acosta SJ, señaló en 1590: si los españoles no hubieran explotado las enemistades entre los aztecas y los tlaxcaltecas en México o la rivalidad entre los medios hermanos incas Atahualpa y Huascar de Perú, “Cortés y Pizarro sólo con mucha dificultad habrían podido mantenerse en tierra, aunque fuesen excelentes capitanes”<sup>69</sup>.

La característica más impresionante del Imperio marítimo portugués, a mediados del siglo XVI, fue su extrema dispersión. En el Oriente estaba representado por una

---

<sup>67</sup> Cartas de Alfonso de .... *op cit.*, 189

<sup>68</sup> D. LACH, *op cit.* p. 278.

<sup>69</sup> Josef DE ACOSTA, *De procurandam indorum solute Predicación del evangelio de las Indias*,/1589/, ed. F. Mateos. en BAE, LXXIII, Madrid 1954, 387-608; *Escritos Menores*, ed. F. Mateos, *ibid.*, 249-383; *historia natuaral y moral de las Indias*/1590/ ed. F. Mateos, *ibid.*, 1-247.

cadena de fuertes y de factorías que se extendían desde Sofala y Ormuz, en la margen occidental del Asia de los monzones, hasta las Molucas y Macao (en 1557), en la costa del Pacífico se extendían igualmente en el occidente, poseyendo plazas-fuertes en Marruecos (Ceuta, Tanger y Mazagao), factorías y algunos fuertes entre Cabo Verde y Luanda (1575) en la costa occidental africana, las islas del golfo de Guinea y algunas colonias guerreras y a lo largo de la costa brasileña.

Lisboa tenía conexión marítima regular con Antuérpia, que en ese tiempo era el mayor centro distribuidor de especias asiáticas y de otros productos coloniales. Un considerable número de portugueses pescaba a lo largo de los bancos de Terra Nova hasta el momento en que la agresiva competencia inglesa tornó insignificante su pesca a finales del siglo XVI. Entre los productos más importantes de este imperio extendido por grandes espacios se contaba: el oro de Guinea (Elmira), del sudeste africano (Monomotapa) y de Sumatra (Campar); el azúcar de Madeira, de Sao Tomé y de Brasil; la pimienta de Malabar y de las islas indonesias; el macis y la nuez moscada de Banda ; el clavo de Ternate y Tidore y de Amboina; la canela de Ceilán; oro, sedas y porcelanas de la China; los caballos de Persia y de Arabia; los textiles de algodón de Cambaya (Gujarat) y de Coromandel<sup>70</sup>. Las varias especias de mercancías originarias de Asia eran negociadas, en los puertos comerciales asiáticos o llevadas, por las rutas del cabo de Buena Esperanza, para Lisboa, de donde eran redistribuidas para el mundo mediterráneo y atlántico a cambio de metales, cereales, textiles, enseres navales y de otros productos manufacturados de los cuales Lisboa dependía, por su función de centro neurálgico del Imperio marítimo. La pimienta era la principal mercancía importada de Oriente, en cuanto la plata en barra era el principal producto de exportación para la “Goa dourada”.

---

<sup>70</sup> Tomé PIRES, *op cit* pp 229-214

## Capítulo 2 La articulación del *Padroado português* en Extremo Oriente

### 2.1 Las bases jurídicas de las donaciones al *Padroado português*

Estudiar el fenómeno de las misiones portuguesas en Asia no se puede entender si no hay una visión amplia, en donde además de considerar la lucrativa expansión comercial que se dio en esa época, también se debe revisar la importancia que reflejó en esta expansión la parte del sentimiento religioso que los portugueses imprimieron a la empresa de evangelización aprovechando la figura del *Padroado* que le fue otorgado por Roma.

El cronista-soldado Diogo de Couto -quien pasó prácticamente toda su vida adulta en la India y que se encontraba sin duda en posición de conocer las cosas acerca de las cuales escribía- nos dice en su sexta *Década* (1612): “Los reyes de Portugal siempre procuran en la conquista de Oriente al unir los dos poderes, espiritual y temporal, que uno no puede ser ejercido sin el otro”<sup>71</sup>. Por su parte el cronista franciscano Fray Paulo de la Trinidad, al escribir su *Conquista Espiritual del Oriente* en Goa, en 1638, observó:

“... las dos espadas del poder civil y del eclesiástico andaban siempre tan unidas en la conquista del oriente que raramente encontramos ser utilizada una sin la otra; por que las armas solo conquistarán a través del derecho que la predicación

---

<sup>71</sup> Diogo, DE COUTO. *Década Sexta da Ásia*, copia do século XVIII. BN/Mss., Lisboa, COD. 665. fl. 122v. y del mismo autor en: *Decadas da Asia, que tratam dos mares que descobriram, armadas que desbararaõ exercitos, que venceraõ, e das acoens heroicas, e facanhas bellicas, que obraraõ os Portuguezes nas conquistas do Oriente*. Lisboa, 1736. p 347.

del Evangelio les da y la predicación solo sirve para algunas cosas cuando está acompañada y protegida por las armas”<sup>72</sup>.

Esta unión indisoluble de la cruz y de la corona estaba ejemplificada en el ejercicio del *Padroado português da Igreja do Ultramar*. Era una de las prerrogativas de la Corona portuguesa más celosamente guardada y más tenazmente mantenida, durante su larga y tempestuosa historia de la lucha por las almas, y fue frecuentemente la causa de agrias disputas entre misioneros portugueses y los de otras “naciones”, es decir órdenes religiosas católicas-romanas.

El *Padroado português* puede ser definido ampliamente como una combinación de derechos, privilegios y deberes concedidos por el Papado a la Corona de Portugal, como patrona de las misiones e instituciones eclesiásticas católicas-romanas en las vastas regiones de Asia y del Brasil, estos derechos y privilegios provienen de una serie de bulas y breves pontificios, que iniciaron con la bula *Inter Caetera* de Calixto III en 1456 y culminaron con la bula *Praecelsae Devotionis* de 1514<sup>73</sup>. De hecho el *Padroado Real* de la Corona Portuguesa en el mundo no europeo permaneció durante mucho tiempo, limitado sólo por los derechos y deberes idénticos a los conferidos al Real Patronato de la Corona Castellana, por una serie paralela de bulas y breves pontificios promulgados a favor de los Reyes Católicos entre 1493 y 1512<sup>74</sup>. Los Borgia y otros papas del Renacimiento -debido a sus preocupaciones con la política europea, con el

---

<sup>72</sup> Paulo, DA TRINDADE, *Conquista Espiritual do Oriente*. En: Memórias e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos. BNL /Mss., Lisboa, 1731. COD 176 fl 9-24.

<sup>73</sup> Esta bula limita el reparto del mundo entre Portugal y España en la parte asiática, con ella se limitaron las pretensiones españolas de llegar libremente a Asia por occidente, Portugal con esta bula ampliaba la concesión romana hasta el Moluco, y al mismo tiempo ponía en paridad de derechos con España; momento en que a nuestro entender se hizo inexcusable la definición y concreción del antimeridiano. Beatriz, FERNÁNDEZ Herrero. *La Utopía de América*. Barcelona, 1992. pp. 121-126

<sup>74</sup> Existe un interesante estudio sobre las bulas de donación a los reyes españoles y portugueses en el trabajo de FERNÁNDEZ Herrero *ibid.* pp 111-126.

creciente protestantismo y la amenaza turca en el Mediterráneo, al momento de los descubrimientos ibéricos- no estaban preocupados por la evangelización de los nuevos mundos, seguramente por no tener conciencia de la magnitud del acontecimiento y también, en buena medida por ese sentimiento eurocentrista que ha caracterizado al mundo europeo. De ahí que los vicarios sucesores de Cristo no vieron mal en dejar a los monarcas ibéricos financiar tanto los gastos de construcción de capillas y de iglesias, como la manutención de la jerarquía eclesiástica y el envío de misioneros para la conversión de los paganos.

A cambio de las concesiones, los gobernantes también adquirieron una serie de enormes privilegios, que incluían la de nombrar obispos para las catedrales coloniales con vacantes o -en el caso de las recién fundadas- de cobrar los diezmos y de administrar algunos tipo de impuestos eclesiásticos<sup>75</sup>.

En lo que respecta a Portugal, muchos de estos privilegios eclesiásticos habían sido originalmente concedidos a la Orden de Cristo<sup>76</sup>; a la que entre 1455-1456 le fue concedida la jurisdicción espiritual sobre las “tierras, islas y lugares” hasta entonces descubiertos y aun sin descubrir por los portugueses. Esta orden religioso-militar, fue fundada por el rey D. Dinis en 1319 para sustituir a la recién suprimida Orden de los Caballeros Templarios<sup>77</sup>. Desde el tiempo del infante D. Henrique, la jefatura de la Orden estaba conferida a un miembro de la familia real. La cual se encontraba formalmente incorporada a la Corona, junto con el cargo de gran-maestro de las otras

---

<sup>75</sup> *Relação breve da fundação da Congregação do Oratorio de Sta Cruz dos Milagres de Goa*. BNL/Mss Theatinos. Lisboa 1682. fl 130-138v.

<sup>76</sup>, Teotonio, DE SOUZA. *Discoveries Missiounary Expansion and Asian Cultures*. Goa, 1994, pp. 23-25

<sup>77</sup> *Idem* pp. 34-36

dos órdenes militares portuguesas; las de Santiago y la de Avis por la bula papal *Praeclara Charissimi*, de Diciembre de 1551<sup>78</sup>. En su doble calidad de reyes de Portugal y de “gobernadores y administradores perpetuos” de la Orden de Cristo, D. Manuel y sus sucesores tenían el derecho del *Padroado* sobre todos los puestos, cargos, beneficios y funciones eclesiásticas en los territorios ultramarinos confiados al *Padroado*, aun cuando las tierras no descubiertas en ese momento hubieran sido divididas entre las coronas de Portugal y Castilla por el Tratado de Tordesillas en 1494<sup>79</sup>. La esfera del *Padroado* en el siglo XVI alcanzó su mayor extensión e iba desde Brasil hasta Japón, durante ese siglo ningún obispo podía ser nombrado para ocupar la silla de alguna catedral existente o de reciente creación sin la venia del monarca portugués, ni tampoco podía erigirse ninguna nueva catedral sin la autorización del mismo. Posteriormente, también lograron que ningún misionero pudiera ser enviado a esas tierras sin la autorización de la Corona portuguesa y para ello debían necesariamente viajara en un navío portugués, para hacer efectiva la medida.

Algunos seguidores del *Padroado* afirmaban que el rey de Portugal era una especie de nuncio del Papa y que su legislación eclesiástica tenía la fuerza de los decretos canónicos. Con la llegada del marqués de Pombal a la administración portuguesa en el siglo XVIII y con su absolutismo real llevado al extremo, se suscitó una serie de observaciones o comentarios como las del obispo de Goa<sup>80</sup> -recién nombrado en 1774-, quién señala “que el rey de Portugal, en virtud de su posición de gran-maestro de la Orden de Cristo, era un “prelado espiritual” con jurisdicción y

---

<sup>78</sup> Francis, A. DUTRA, “Membership in the Order of Christ in the Seventeenth Century: Its Rights, Privileges, and Obligations”. En *The Americas*, Vol. 27, No. 1 (Jul., 1970), pp. 3-25.

<sup>79</sup> Beatriz FERNÁNDEZ, *op cit.* pp. 51-53

<sup>80</sup> *Memorias para a Historia Ecclesiastica de Goa e Missoes da Asia*. BNL/Fcos. Goa 1776 fl 74-77v.

poderes “superiores a todos los prelados de las diócesis y a los ordinarios de dichas iglesias en el Oriente”. Sin ir más lejos, sucesivos reyes de Portugal actuaron sin duda como si los obispos y el clero de ultramar fuesen, en muchos aspectos simples funcionarios del Estado; como los virreyes o los gobernadores. Quienes les daban órdenes sin consultar a Roma, controlaban sus actividades y legislaban frecuentemente en asuntos eclesiásticos. Hacían lo mismo con los provinciales y los superiores de las órdenes religiosas que funcionaban en los territorios del *Padroado*, y en ocasiones hasta con los misioneros individuales o con los párrocos<sup>81</sup>. Continuamente se rehusaban a reconocer la validez de cualquier breve bula o disposición papal relacionada con los asuntos dentro de la esfera del *Padroado* y que no hubiese sido aprobada por la Corona portuguesa y registrada con el *Regium Placet*<sup>82</sup> de la Cancillería Real. Los diezmos cobrados por la Corona debían en principio ser utilizados para financiar las misiones y los establecimientos de la Iglesia en las posiciones ultramarinas. Eran muchas veces insuficientes para este fin y entonces, eran completados con subsidios, pensiones u otras formas de pago hechas a través del fondo general de la tesorería real, a pesar de que los subsidios reales tuvieran tendencias a ser pagados “mal, tarde o nunca”. Por otro lado, la

---

<sup>81</sup> Como ejemplo de esta forma de accionar del *Padroado* existen una serie de ejemplo en diversos documentos de cómo los que a continuación se citan y de los cuales se aprovecharon tanto Propaganda FIDE como la Sociedad Francesa de Misioneros Extranjeros, como ejemplo existen documentos como los siguientes: *Copia della lettera dell' eminentissimo senhor Cardinale Antreri Pretensso della sacra Congregatione de Propaganda Fide al P. Phelippe Mamo da Companhia de Gesù*. BA/Jesuítas na Asia, Lisboa. [1673 oct 19] [ fl. 238]; *Instrucao Que O Padre Andre Palmeiro Visitador Da Provincia De Japam E China Deu Ao P. Gaspar De Amaral Mandando Por Superior Daquelle Misma* BA/Jesuítas na Asia. Lisboa, [1631 Fev. 16] [Fl. 41]; También en: *Relatorio anónimo sobre a entrada de missionarios occidentales pelos mandarins chineses ao procurador do Senado de Macao a fin de regressarem aos seus países*. ANTT/Ministério do Reino. Lisboa. S. XVIII fls 1v-22.

<sup>82</sup> “Real aprobación”, un interesante estudio sobre las implicaciones del ejercicio de esta facultad y el trastocamiento del poder del papa y el enfrentamiento con el poder político de las monarquías europea en general, en este caso la portuguesa. Se encuentra en la obra de Juan Nicolás de Hontheim, obispo auxiliar de Tréveris, en su obra titulada "Justini Febronii Juris consulti de Stata Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis Liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus" *Enciclopedia Católica*, en: <http://ec.aciprensa.com/f/febronianismo.htm>

Corona en ocasiones utilizaba sustancialmente el dinero conseguido a través de los diezmos para ayudar a cubrir el déficit de la administración general, como sucedió en las zonas mineras auríferas de Minas Gerais durante el siglo XVIII<sup>83</sup>.

Los reyes de Portugal; ya fueran los de la casa de Avis, los Habsburgo españoles (1580-1630) o los de la casa de Braganza -aún cuando defendían sus privilegios, innegablemente mucho más grandes a la sombra del *Padroado*- tenían por lo general consciencia de los deberes y de las obligaciones que ello implicaba. Nunca faltó la existencia de prelados y/o de misioneros prontos a recordarle al monarca reinante su deber con las misiones<sup>84</sup>. La convicción de que Portugal era la nación misionera por excelencia en el mundo occidental<sup>85</sup> estaba esparcida y profundamente enraizada entre todas las clases de la sociedad portuguesa. El padre Antonio de Vieira, SJ., señaló en una carta escrita<sup>86</sup>, en su misión en Maranhão dirigida al joven rey D. Alfonso VI en abril de 1657:

“Os outros reinos da cristandade, Senhor, tem como objetivo a preservação dos seus vassallos, para alcancarem a felicidade temporal nesta vida e a felicidade eterna na outra. E o reino de Portugal, além deste objetivo que é comum a todo, tem por seu objetivo particular e especial a propagação e a extensão da fé católica nas terras pagãs, para que Deus o criou e fundou. E quando mais Portugal agir no sentido de manter este objetivo, tanto mais segura e certa será a

---

<sup>83</sup> Teotonio, DE SOUZA. *Discoveries Missioinary Expansion and Asian Cultures*. Goa, 1994. pp 67-86

<sup>84</sup> *Parecer sobre as causas da decadencia do Padroado Português no oriente*. BNL/Mss 243 n 16, Lisboa, 1838. fls 1-3v.

<sup>85</sup> “Alferes da Fé” como se vanagloriaba el poeta-dramaturgo Gil Vicente. En MOSELEY; William W. "O Rei Do Mar": Portugal the Sea, and Gil Vicente *Luso-Brazilian Review*, Vol. 11, No. 1 (Summer, 1974), pp. 98-104 (article consists of 7 pages) Published by: University of Wisconsin Press.

<sup>86</sup>, Antonio VIEYRA SJ. *Historia do futuro*. Lisboa Occidental na officina de Antonio Pedrozo Galram. 1718. fj 145v.

sua conservação; e quando mais dele divirja, tanto mais duvidoso e perigoso será o seu futuro”.

Esta carta según se sabe pudo no haber impresionado mucho al joven inexperto y convulsivo monarca de catorce años que recientemente había subido al trono; pero todos los otros gobernadores tomaron muy en serio sus responsabilidades misioneras. En cierta manera no concordaban con la observación del obispo de Pachim acerca de la misión de Ceilán, en 1606, en la que señalaba<sup>87</sup>: “... que soy yo y no el rey quien va a responder por ella a la hora de la muerte en el día del juicio final”. Como muestra del clima que se respiraba por aquellos tiempos se han encontrado innumerables despachos reales dirigidos a los virreyes, gobernadores y obispos que comenzaban con la siguiente frase de abertura: “ Porquanto a primeira e principal obrigação dos reis de Portugal é promover a obra da conversão por todos os meios ao seu alcance...” o con expresiones parecidas en las que muestran el coraje con que atienden las cosas del *Padroado português*. Aunque a veces se trata sólo de retórica, muchas veces su significado era sincero.

Los virreyes, gobernadores y los órganos independientes como por ejemplo el Consejo Municipal de Goa, muy frecuentemente se quejaba de que el rey estaba gastando cuantiosas cantidades de dinero de los limitados recursos locales; como los de la Iglesia y sus misiones, incluso en periodos de guerra y de graves crisis económicas se hacían notar aún más.

Si partimos de lo anterior, es necesario reconocer que los monarcas de la Casa de Avis fueron un tanto lentos en la organización de una eficiente jerarquía de la Iglesia de

---

<sup>87</sup> *Levanamento de censuras ao Bispo de Malacca e executores da sua conservatoura (Palacio Pontifical de Pachim sob nosso sinal e zello aos 19 de Dezrº de 1608)* BNL/ Mss COD 179. Lisboa, 1608. fls 238-238v

ultramar. Los primeros descubrimientos portugueses en África y Asia se encontraban, como ya se ha dicho antes, bajo la jurisdicción eclesiástica de la Orden de Cristo (que tenía su sede en Tomar), hasta la creación de un obispado en Funchal, Madeira en 1514<sup>88</sup>, a pesar de las distancias en que se encontraba esta isla atlántica del escenario de las actividades misioneras portuguesas en Asia, no fue sino veinte años más tarde cuando fue creada en Goa una diócesis independiente, con jurisdicción que se extendía desde el cabo de Buena Esperanza hasta China. En 1557, Goa se tornó en arzobispado metropolitano con poderes sobre las catedrales de reciente creación de Cochin y Malaca y la que le siguió en Macao (1575)<sup>89</sup>. Esta larga demora contrasta con el rápido desarrollo del Patronato Real en la América española, donde una jerarquía eclesiástica perfectamente autónoma funcionaba en las Antillas antes de 1515 y donde el arzobispado de México data desde 1548<sup>90</sup>. Como ya se ha hecho referencia antes, el desarrollo realmente espectacular de las misiones portuguesas en Asia inició con la llegada de los jesuitas, quienes fueron también los de mayor coraje al momento de defender e interpretar las pretensiones del *Padroado* durante los siguientes dos siglos.

## **2.2 La construcción del *Padroado* en Extremo Oriente.**

El presente apartado tiene la intención de dar al lector los elementos necesarios para comprender la dinámica que siguió la expansión portuguesa en Asia, en particular la dinámica seguida por el *Padroado português*, ya que es necesario entender la

---

<sup>88</sup> Oscar WERNER SJ. *Atlas des missions catholiques*. Fribourg, Herder, 1886. p. 82

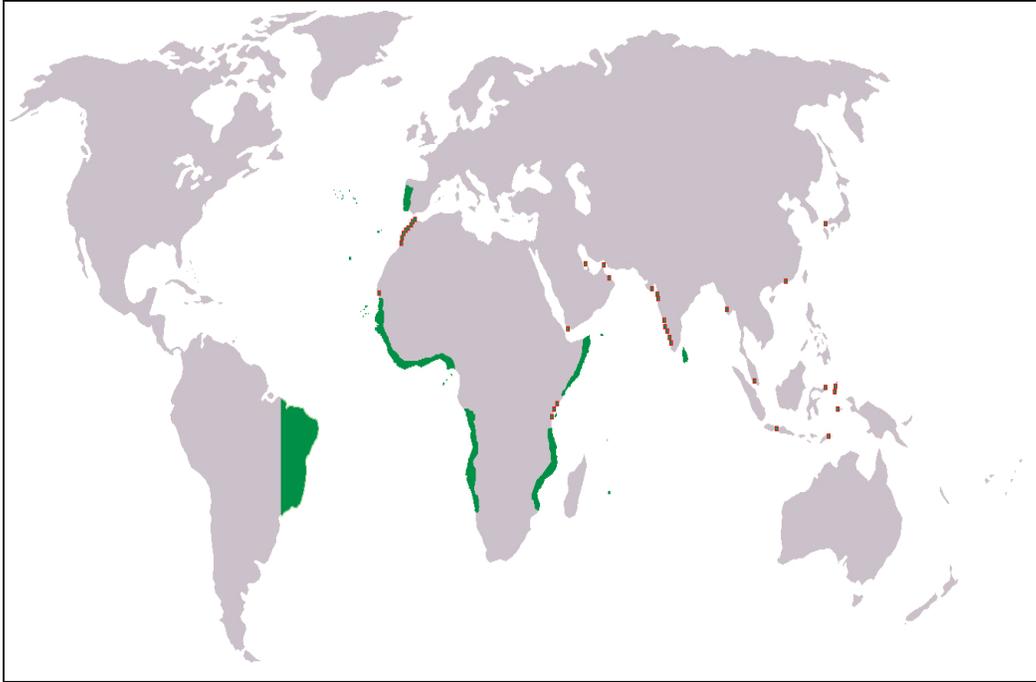
<sup>89</sup> *Ibid* pp. 97-99

<sup>90</sup> Constantino BAYLE SJ. *La expansión misional de España*. pp. 75-86.

conformación del espacio geográfico para el ejercicio de los derechos y facultades que mantuvo la Corona portuguesa a través de él.

A simple vista no se entiende bien a bien esta división, de ahí que sea conveniente destacar el posicionamiento de la Corona dentro del espacio colonial, el cual atiende a la necesidad de comprender la estructura y funcionalidad de la figura del *Padroado*. Generalmente entre los especialistas de la historia colonial americana no causa confusión la figura del Real Patronato Español -que es el equivalente histórico al portugués- y no causa confusión dadas las características de la colonización española en América, donde el espacio conquistado es una unidad geográfica -a excepción de Filipinas que por cierto suele ser olvidada la mayoría de las veces- y más o menos bien delimitada.

El caso portugués no corre con esa suerte, ya que los derechos adquiridos le confirieron un espacio geográfico discontinuo, vasto y disperso en varios continentes, baste decir que el *Padroado* comprende en su forma original ambos márgenes de la costa África junto con los diversos enclaves que salpicaron las costas del Índico, que se prolongaron más allá de Ceilán hasta llegar a su punto más distante en Oriente, que fue Japón (Nagasaki), sin tomar en cuenta que en esta figura también caía la porción en América que corresponde a Brasil, tal y como se puede ver gráficamente en el mapa que a continuación se muestra, en el se observa, con franjas o enclaves en los espacios, que la Corona portuguesa adquirió en las costas americanas, africanas y asiáticas, como se puede apreciar en el caso de América y en algunos caso de África, existe un espacio hasta cierta manera más grande pero siempre conservan esa característica portuguesa de ser costera, en el caso de los territorios en Asia es más clara la política de ocupación por enclave.



Mapa que muestra la expansión portuguesa del siglo XVI

Por otro lado a diferencia de los españoles, los lusos siguieron una estrategia de ocupación espacial del territorio muy particular, pues no ocuparon los territorios recién descubiertos, se limitaron a ocupar simplemente las cabezas de playa, factorías o enclaves, como se les quiera llamar; no es intención de esta tesis hacer una comparación exhaustiva entre portugueses y españoles es simplemente una aproximación que permita establecer patrones de referencia para una mejor comprensión.

Como se puede apreciar no existe uniformidad en la construcción del espacio, lo que no quiere decir que existiera confusión entre los portugueses de lo que les pertenecía de acuerdo al Tratado de Tordesillas y que les confería para su beneficio el Padroado. Dadas las características del espacio, resultó evidente la necesidad de afianzar el poder en virtud de tres ejes, el primero con una dinámica propia y que podemos ubicar en el atlántico y del cual no es materia de análisis de esta tesis. El

segundo que desde mi propuesta queda delimitado por el Índico y que va desde la costa Este de África hasta Ceilán, cuyo centro de poder fue Goa. El tercero es aquel que se prolonga desde la costa de Coromandel en la India y que alcanza el puerto japonés de Nagasaki, es justamente este último donde se ubica nuestro objeto de estudio es decir el Sudeste asiático; en particular Annam.

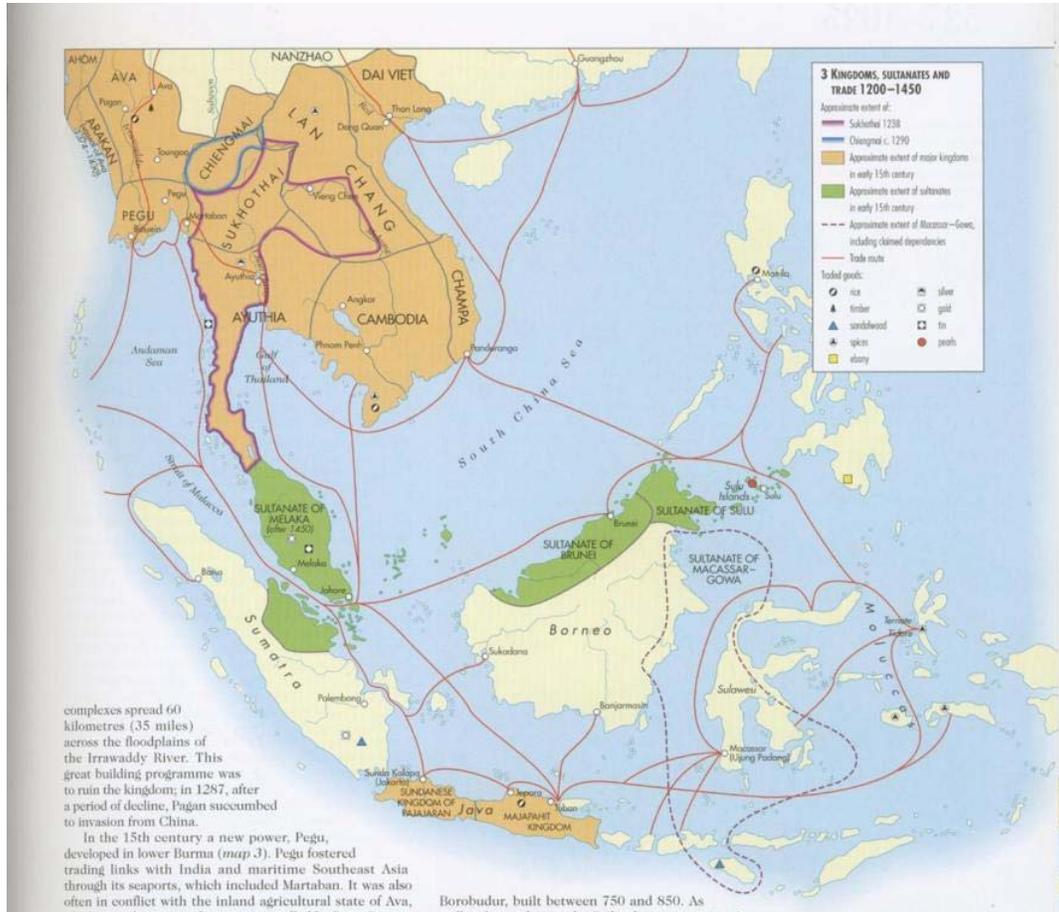
De acuerdo al material revisado, dentro de la estrategia seguida por los portugueses para afianzar el *Padroado*, era fundamental establecerse en un espacio equidistante que permitiera un control “eficiente”, de ahí que se haya establecido Goa como la capital de lo que fue llamado Estado da India, nombre con el que se le identificó al área colonizada por los portugueses y que corresponde a los espacios que antes he identificado del Índico a Ceilán y de la costa de Coromandel a Japón. Como es notorio por la propia dinámica de los tres espacios al los que hago referencia, cada uno poseía características particulares y dinámicas intrínsecas a ellas, establecidas en buena medida por las distancias entre estas y la metrópoli. Es obvio que a medida que los centros de poder colonial se distanciaban de la metrópoli las capacidades para su control fallaban, desde el punto de vista del ejercicio del poder a partir de las instituciones e instrumentos de la Corona. La respuesta a esa incapacidad dada no sólo por cuestiones logísticas sino incluso por la falta de recursos humanos que las llevaran a cabo, de alguna manera logró llenar el vacío de poder mediante el control ejercido por la figura del *Padroado*, que permitía que las órdenes religiosas involucradas en la tarea misionera y evangelizadora de los espacios coloniales fueran los directamente responsables de hacer efectiva la presencia portuguesa en ellos, en este caso los jesuitas jugaron un papel de primer orden en ello. O por lo menos era una manera de intentar retener o ejercer su control.

Si se analiza la dinámica seguida en estos espacios podemos ver que fue necesario para la Corona afianzarse por medio del eje que conectaba la capital de Oriente (Goa), con el punto más lejano es decir: Goa-Malaca-Macao-Nagasaki, es claro que no era gratuita esta conexión si no que respondía a las necesidades de la Corona de consolidación del espacio para combatir a sus enemigos y afianzar el comercio; fin último que los llevó a realizar dicha empresa.

La organización del apartado responde a la necesidad de establecer, lo más claro posible, una primera etapa de expansión-reconocimiento del área para lo cual fue necesario el control de estas cuatro plazas y que respondían a la importancia que cada una merecía. Es claro que en esta primera etapa resultaba obligatoria la acción de la Corona en relación a sus propósitos y los privilegios de que gozaba en el monopolio del control del área, hasta ese momento no había de forma efectiva la existencia de algún enemigo que cuestionara dicho monopolio, ni europeo ni local. No se puede decir lo mismo cuando a principios del siglo XVII se empezó a cuestionar dicha hegemonía en la zona, no sólo en términos militares y comerciales sino incluso de legitimidad religiosa.

Los factores que determinaron dichos cambios fueron diversos, en este caso me ocupo del cambio que significo la pérdida de la plaza de Nagasaki, porque ello obligó a reconfigurar la estrategia seguida bajo las bases que habían cambiado diametralmente. Por esa razón es que en los tres primeros puntos analizo la forma en que se fueron construyendo estos espacios culturales y el impacto que significó en relación con los pueblos que lo habitaban. La última parte está destinada al análisis del “nuevos” espacios al cual volvieron sus ojos una vez que las condiciones cambiaron radicalmente para los portugueses, tanto en su relación con el Papa y sus diferentes rivales europeos y

desde luego su situación con los reinos asiáticos y la desarticulación del control del área lo cual se explica al iniciar dicho punto.



Mapa de los reinos, sultanatos y comercio en Sudeste de Asia 1200-1450

*Oxford Atlas of Exploration*, (Foreword by John Hemming), Oxford University Press, 1997

Como parte del tercer espacio geográfico del cual se ha hecho referencia se encuentra Malaca, se sabe que los portugueses tomaron conocimiento de su existencia después del primer viaje de Vasco da Gama, era en esta época, una de las más importantes ciudades marítimas de Asia. Su prosperidad se debía a varios factores sobre todo los relacionados con su localización geográfica privilegiada. El estrecho de

Malaca, es de hecho, el principal pasaje entre el golfo de Bengala y el Extremo Oriente. Fundada en el siglo XIV, la ciudad de Malaca encontró su papel estratégico en el hecho de ser el puerto comercial donde se intercambiaban una serie de mercancías de gran variedad, que atravesaban el Índico. Más allá de su diversidad, los productos que se ofrecían por el estrecho eran complementarios, entre las materias primas y los productos manufacturados, pudiendo agruparse en cuatro categorías: la primera donde figuraban diversos géneros del Sudeste de Asia, destacando la pimienta de Sumatra y de Sunda, el clavo de las islas Molucas, la nuez moscada de Banda, y también otras mercancías de Timor, Borneo, Siam y Pegu. La segunda ruta estaba formada por productos manufacturados chinos, sobre todo porcelanas y sedas. La tercera estaba formada por los tejidos indios originarios de Gujarat, de la costa de Coromandel y de Bengala. Finalmente el cuarto grupo, más heterogéneo comprendía productos del Medio Oriente, donde figuraban el opio, diversos metales, perfumes, drogas, cueros y tapetes<sup>91</sup>.

A lo largo del siglo XV Malaca vivió la época dorada de su historia. Por ese tiempo también se convirtió al Islam, los sultanes consiguieron, mediante un conjunto de medidas destinadas a garantizar la seguridad de la navegación y por el control de una hábil política aduanera, lo que permitió a la ciudad fuera particularmente atractiva para las diversas comunidades comerciantes del Índico, para las de China<sup>92</sup>, para las javanesas y sobre todo para los comerciantes de las costa de Coromandel y Gujarat.

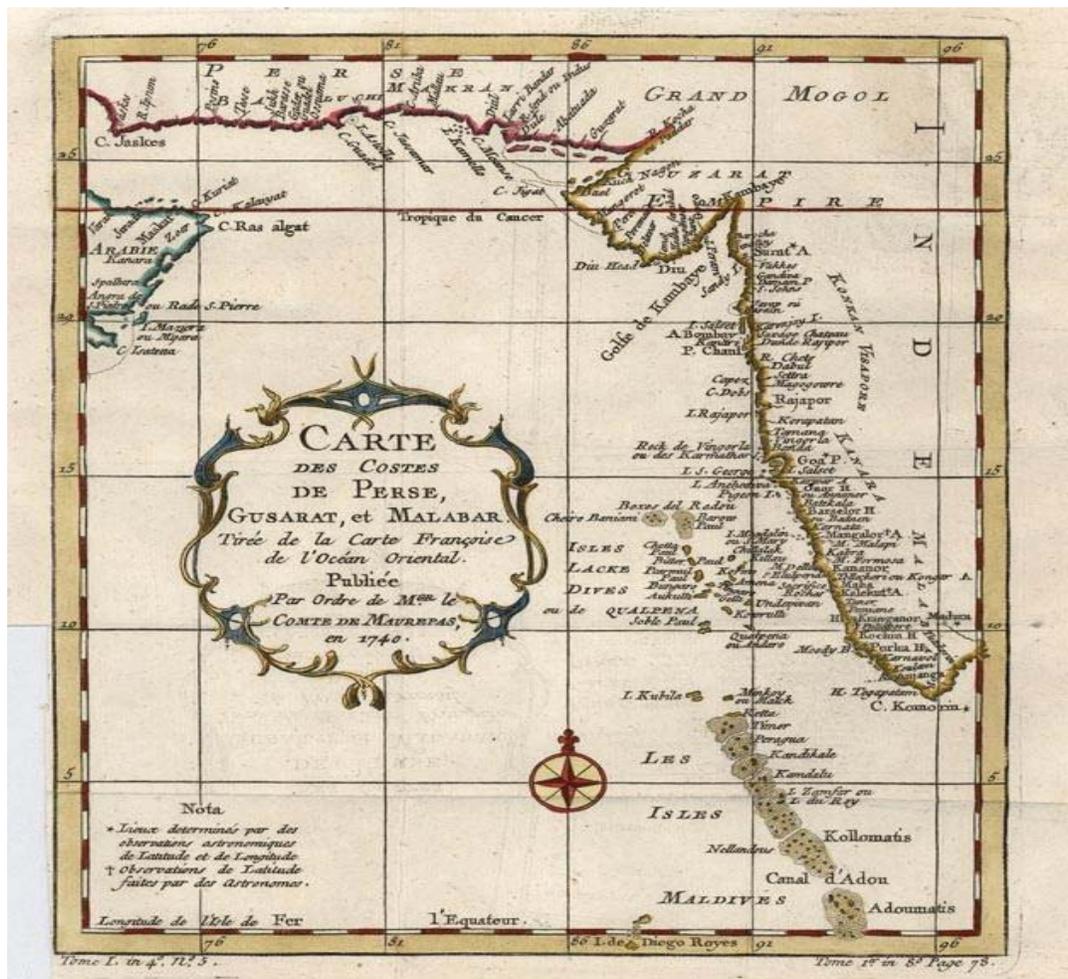
Los portugueses llegaron a la región de los gujarates, gracias al control del importante cruce de las rutas que unían los centros productores de especias de Insulindia oriental al Índico Occidental y de ahí al Medio Oriente. La ciudad era entonces un

---

<sup>91</sup> Luis Filipe, THOMAZ. “Os portugueses nos mares de Insulindia –Século XVI”, en *De Ceuta a Timor*, Lisboa, 1994. pp. 582-584.

<sup>92</sup> Especialmente, las comunidades de chincheo o sea los chinos de Fujian. Nota del autor.

colorido mosaico de intercambios comerciales, en los cuales tanto el sultanato como las élites de la zona, participaban y obtenían importantes beneficios<sup>93</sup>. Malaca además de ser un opulento sultanato, era igualmente el principal centro difusor del Islam y de la lengua malaya del archipiélago, lo que le confirió un gran prestigio y una notoriedad envidiables. La llegada de la armada de Diogo Lopes de Sequeira, en septiembre de 1509, marcó el principio del fin de esta zona.



Mapa de la costa de la costa de Persia, Gujarat y Malabar, 1740.

Fuente. Barry Lawrence Roderman, Antique Maps.

<sup>93</sup> João DE BARROS, *Década III*, liv. 1, cap. 5 p. 117.

Dicha expedición mostró un notable ensanchamiento del horizonte de los intereses portugueses en el Índico y por ende, del *Padroado português do Oriente*. La frontera que el virrey D. Francisco de Almeida extendió hasta Ceilán, a partir de ese momento fue empujada hacia el Este. Por otra parte, el recelo de la competencia castellana llevó a D. Manuel a actuar rápidamente procurando establecer relaciones comerciales con la metrópoli malaya, lo que ciertamente favoreció a los intereses portugueses en caso de conflicto con Castilla.

El momento fue de sonoro triunfo para los portugueses. La toma de Malaca inimaginable hasta hacía muy poco, ahora era una realidad lo que les abrió el camino para el Extremo Oriente. Siam, Cochinchina, Tonkin y las costas de China, pero sobre todo el archipiélago oriental estaba ahora al alcance de los portugueses, por lo que se procedió a su rápido reconocimiento y evaluación de varias regiones<sup>94</sup>.

Desde de un inicio los nuevos señores de Malaca se rodearon de la élite local, lo que les permitió mantenerse inalterada -en la medida de lo posible- la estructura del sultanato malayo. El objetivo era hacer los mínimos cambios en la jefatura de la ciudad, para que la antigua prosperidad pudiese permanecer sin grandes sobresaltos. El interés portugués incidía únicamente sobre el puerto y las conexiones marítimas de Malaca, los territorios controlados directamente por el sultán se dejaron intactos, acabando más tarde por integrar los dominios de Johor. Era necesario que pasado el choque inicial, las mercancías volviesen a fluir.

El Estado da India, designación con la que se le llama al conjunto de posesiones de la Corona Portuguesa, mismo que jurídicamente era reconocido por el Papa con la

---

<sup>94</sup> Luís, DE ALBUQUERQUE. (dir.). *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*. Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, 1º vols. p. 50-51

figura del *Padroado português do Oriente*, era esencialmente una red de fortalezas y factorías, en ocasiones con pequeñas parcelas de territorio anexo, dispersas en un vasto espacio que se extendía desde Mozambique hasta el Extremo Oriente. En oposición a lo que ocurría en el Índico occidental, Malaca era la única fortaleza portuguesa más allá de Ceilán, exceptuando las pequeñas fortificaciones en la costa de Coromandel en la India y en Insulindia las Molucas y más tarde en Amboína<sup>95</sup> (ver mapa Imperios y comercio europeos). Este factor se explica inicialmente con la existencia de una menor tensión militar, una vez que la resistencia a la penetración portuguesa que se verificaba en Malabar, en el Golfo Pérsico o en el Mar Rojo no se hacía sentir aquí. Por otro lado, la propia presencia oficial portuguesa en esta región era bastante más constante pero confinada estrictamente al control de Malaca. Por su parte en el Golfo de Bengala, - como en los reinos continentales del sudeste de Asia y en el mar de China meridional-, se extendían vastas regiones donde la Corona portuguesa no ejercía el menor control, tornándose así en un espacio privilegiado a la proliferación de aventureros, mercenarios y renegados<sup>96</sup>.

Por lo anterior, Malaca era el gran centro de irradiación de la influencia portuguesa en Insulindia del Extremo Oriente, una especie de segunda capital del *Estado da India*, ya que en la práctica la gran distancia que la separaba de Goa le confería una extensa autonomía<sup>97</sup>. Esta función de polo difusor es especialmente visible en lo que respecta a la evangelización. Malaca se constituyó rápidamente en una base

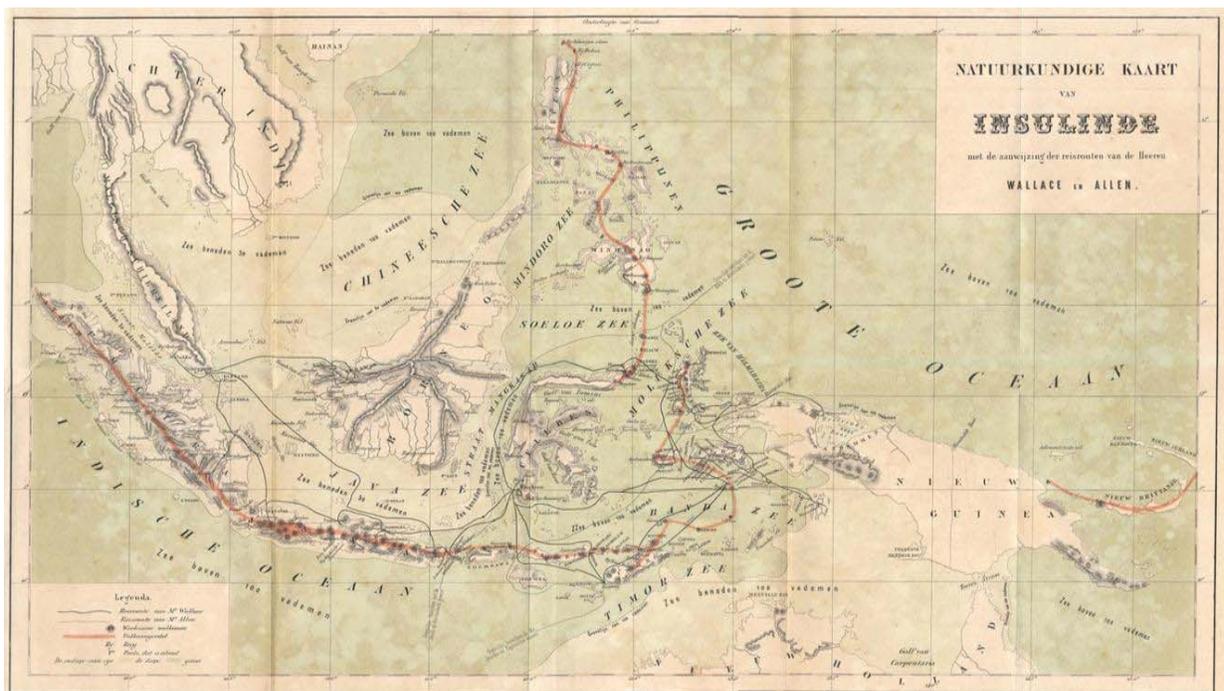
---

<sup>95</sup> A. H., DE OLIVEIRA Marques. (dir.). *História dos Portugueses no Extremo Oriente*. Lisboa, Fundação Oriente, vol. 1, t.1 pp. 96-102.

<sup>96</sup> *Ibidem* pp. 105-106.

<sup>97</sup> Geneviève, BOUCHON. Dix ans d'histoire indo-portugaise (1978-1988): bilan et perspectives pour l'étude du XVIe siècle. En AUBIN, Jean (dir.). *Actes du Colloque La Découverte, le Portugal et l'Europe*. Paris, Centre Culturel Portugais, pp. 23-34.

misionera de extrema importancia. de donde partieron los elementos de las diversas órdenes que fueron gradualmente llegando y repartiéndose entre sí los espacios de evangelización de acuerdo a las atribuciones que les confería el *Padroado*<sup>98</sup>: los Franciscanos dispersos por los reinos continentales y en diversas islas, nominalmente en Java; los Dominicos se presentaron en el archipiélago oriental, sobre todo en las Molucas y Amboína y más tarde en Timor; los Jesuitas, se concentraron en China y Japón desde donde pasaron más tarde a Annam y Siam; finalmente los Agustinos los últimos en llegar, se fijaron sobre todo en Bengala.



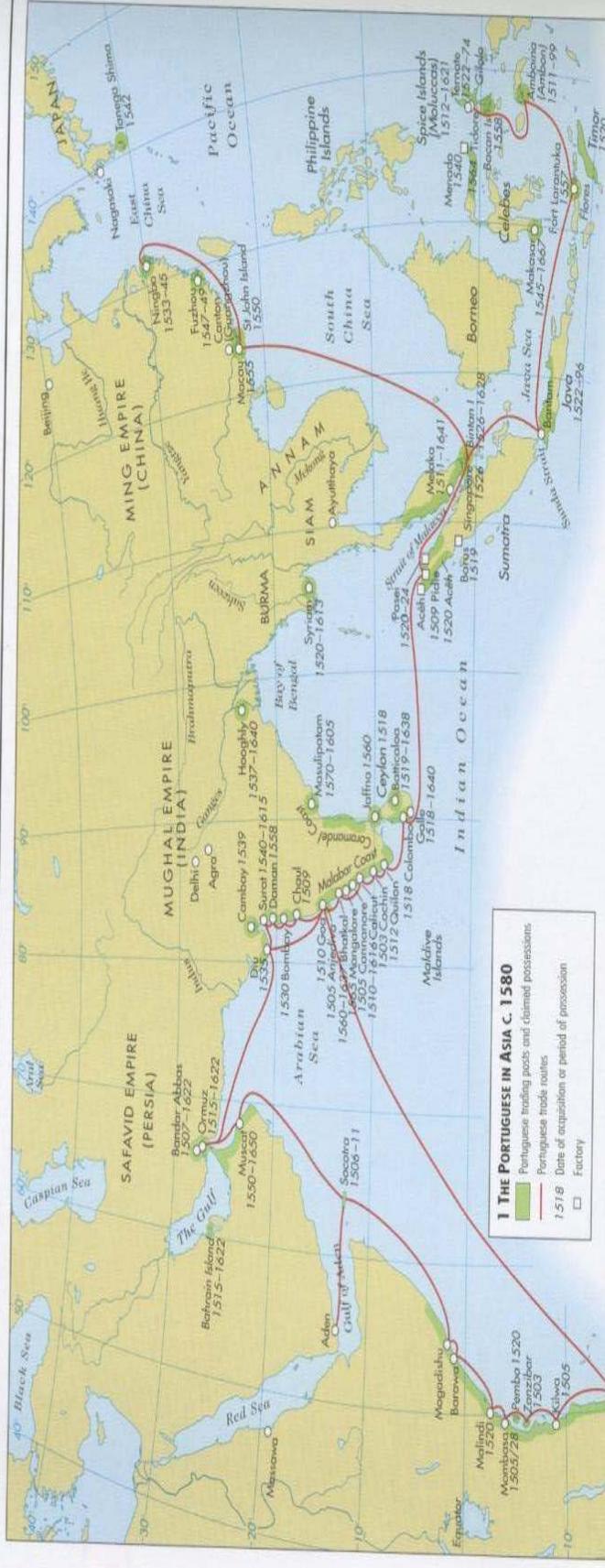
Mapa de Insulindia, por Wallace en Allen sd

Fuente: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Wallace\\_map\\_archipelago.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Wallace_map_archipelago.jpg)

<sup>98</sup> Nació poco a poco, el *Padroado português* bajo la dirección espiritual y también exclusivas en las tierras “descubiertas y por descubrir más allá de todas las regiones que se pudieran descubrir” *Bulas de León X* - «*Dum fidei constantiam*» de 9 de Junio de 1514, y breve «*Dudum pro parte*» del 31 de Marzo de 1516. en el artículo del Padre António Henriques *O Padroado e a defesa dos interesses portugueses*, en *Boletim do Instituto Português de Hong-Kong*, vol. 3º, Julho de 1950, pág. 99 y ss.

Durante los ciento treinta años en que permaneció bajo dominio portugués, Malaca fue una de las más importantes posesiones del *Estado da India*, tanto desde el punto de vista geopolítico como económico. Mientras tanto su comercio sufrió alteraciones considerables durante este de tiempo, resultado de las cambios globales de la política portuguesa en el Oriente y sobre todo por la propia evolución de las condiciones de la ciudad en el contexto asiático. El sistema de control de la navegación asiática, las formas de exploración de las rutas comerciales y la propia política hacendaria se fueron ajustando ante la nueva realidad a lo largo del siglo XVI y de las primeras décadas del siglo XVII

# EUROPEANS IN ASIA 1500-1790



Although European explorers had ventured into Asia in the 15th century AD, significant European contact with the continent only began on 27 May 1498 when the Portuguese fleet of Vasco da Gama landed at Calicut on the west coast of India. Da Gama had rounded the Cape of Good Hope in search of the valuable spices and silks which had long reached Europe only via expensive overland routes. Over the next hundred years a Portuguese "seaborne empire" spread around the coasts of the Indian Ocean, moving ever further east and developing a chain of forts linking Ormuz, Goa, Cochín, Ceylon (Sri Lanka), Melaka and Ternate (*map 1*). Japan was reached in 1542 and a settlement established in China, at Macau, in 1555.

## DUTCH TRADE IN ASIA

For the most part, however, Portuguese influence was eclipsed by the rise of another European power. The Dutch had long been involved in war against Spain (*pages 152-53*) and took the unification of its throne with that of Portugal as a signal to penetrate Asian waters and attack the Portuguese Empire. Following the establishment of their East India Company in 1602, the Dutch progressively displaced the Portuguese in Asian trade and developed their own trading empire further east (*map 2*). They also expanded Asian trade with Europe, Africa and the Americas, bringing Chinese porcelain into Western markets and Indian cotton textiles to the slave coasts of

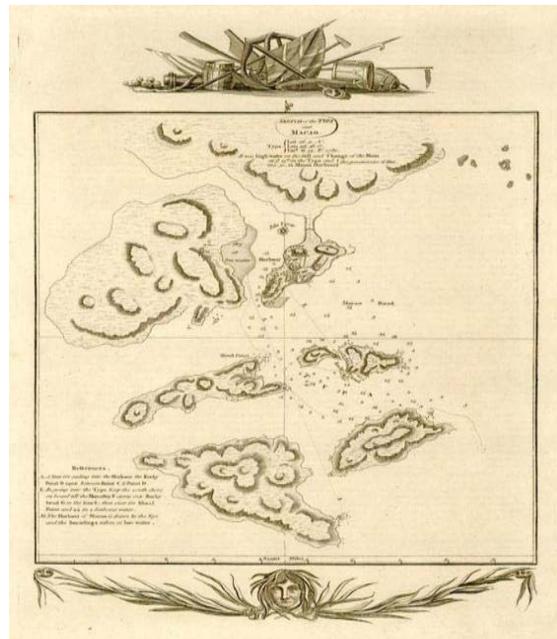
Mapa: Europeos en Asia 1500-1790

Fuente: Oxford Atlas of World History, Concise Edition. (General Editor Patrick K. O'Brien), Oxford University Press, 2008

La parte extrema de la jurisdicción del *Padrao português do Oriente*, por lo menos la de mayor duración, fue la ciudad de Macao -situada en la costa sur de China-, esta ciudad ubicada en el estuario del río de las Perlas fue fundada por la acción de los comerciantes privados portugueses que al margen de la política oficial de la Corona portuguesa, desarrollaron sus actividades comerciales en el mar de la China a mediados del siglo XVI. Nacida por el comercio y para el comercio, la ciudad de Macao mantuvo siempre esta característica primordial y con ella permaneció también el apego a la autosuficiencia que le fue transmitida por sus habitantes, no obstante y como la mayoría de las ciudades fundadas, su objetivo principal era el comercio; no se debe olvidar que una característica adicional en el caso de los portugueses es que paralelamente se constituían como base para las misiones para cristianizar, propósito no menos importante y razón de ser de la figura del *Padroado Português do Oriente*.



Ubicación de Macao



Estrecho de Tupa y Macao James Cook, London 1785

En sus inicios, los esfuerzos de los comerciantes portugueses se concentraron en el puerto de Ningpo y después en el de Chincheo. La efímera duración y el atribulado encierro de cada uno de estos establecimientos, empujaron a los portugueses hacia las proximidades de Cantón donde, a mediados de los siglos XVI y en fechas más o menos inciertas –a pesar de que 1557 es el año comúnmente tomado como el de su fundación-, acabarían por fijarse en el lugar que en pocos años se habría de transformar en la Ciudad del Nombre de Dios de Macao, en China<sup>99</sup>.

Es probable que las diligencias de Leonel de Sousa, que en 1554 llevó el acuerdo de comercio que obtuvo de las autoridades chinas de Cantón, hayan tenido alguna influencia en la decisión que tomaron los comerciantes portugueses; converger finalmente en el puerto de Macao, sin embargo también se especula que tanto el referido acuerdo como la creación de Macao, haya sido resultado de la dinámica creada por la continua presencia de los negociantes portugueses en el mar del sur de China y no sólo como resultado de las iniciativas llevadas a cabo por cualquiera de los representantes del rey de Portugal en el oriente<sup>100</sup>. Lo anterior es una muestra de la confusión que existe sobre la fundación de Macao.

Por otro lado, antes del adelgazamiento político-administrativo de la “República” de Macao, entraron en decadencia y su posterior extinción el “viaje del Japón”<sup>101</sup> que hasta la tercera década de siglo XVII, había dado a la ciudad su época dorada. La concurrencia de la

---

<sup>99</sup> *Documentação com interesse para a Historia de alguns países*. AHU, Comercio, cx 3 docs 3,9, 12, 14 y 15

<sup>100</sup> João PAULO Costa, “Os Portugueses na China”, em: Luis de Albuquerque (dir), *Portugal no Mundo* vol. IV Lisboa, 1989, pp. 180-196 y em: Maria da Conceição Flores e João Paulo Oliveira e Costa, *O Mar da China no Século XVI, Aspectos da Presença Lusa na Ásia Oriental no Século XVI*, Lisboa, 1996, pp. 44-68 y 129-176

<sup>101</sup> El “viaje de Japón” se le conocía a la ruta que seguían las embarcaciones comerciales portuguesas entre Macao y Nagasaki. Nota del autor.

Compañía holandesa, aliada a la no menos agresiva rivalidad de los franciscanos y dominicos contra los jesuitas que monopolizaban la misión del Japón, determinó la expulsión de los portugueses del archipiélago japonés en 1639<sup>102</sup>, fecha significativa por qué de ahí en adelante se trasladará la provincia jesuita con las prerrogativas del *Padroado* a nuestra área de de interés es decir hacia Annam.

A esta traumatizante exclusión del comercio portugués con Japón, le siguió la pérdida de Malaca, conquistada por los holandeses en 1641; a ello debemos añadir la gran inestabilidad que se vivió en China después de la caída de la dinastía Ming y de la ascensión de los Qing al trono del Celeste Imperio en 1644 y por si no fuera suficiente, debemos agregar los problemas que le siguieron a la restauración de la independencia de Portugal en 1640.

Las consecuencias de todos estos factores acabaron por hacerse sentir en la vida de la ciudad, pero particularmente las provocadas por los dos primeros hechos que interfirieron directa y negativamente en los esfuerzos que los negociantes de Macao habían desarrollado para construir su nuevo espacio comercial. Si la conquista de Malaca fortaleció la posición de los holandeses en Asia del sudoeste, reduciendo de este modo las posibilidades de los macaenses, en participar en los mercados del área, al mismo tiempo la inestabilidad interna de China convirtió en inaccesible el puerto de Cantón donde se abastecían y escogían las mercancías que se negociaban<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> Es igualmente importante señalar que aún cuando la Provincia Jesuita del Japón se movió hacia Annam se le siguió llamando por su antiguo nombre y jurisdiccionalmente comprendía: Annam (Tonkin y Cochinchina), Camboya, Laos, Siam, Champa y Japón -de donde fueron expulsados. Nota del autor.

<sup>103</sup> A. M. MARTINS do Vale, *op cit.*, pp. 120-12.

Fue en este contexto que la Corona portuguesa cediendo a las demandas de los comerciantes lusos en China, retomó la iniciativa de enviar un nuevo embajador a la corte del Hijo del Cielo. Manuel de Saldanha fue escogido para encabezar esta misión, quien llegó a Pekín el 30 de junio de 1670. La honrosa recepción ofrecida al enviado del rey portugués, contrastó con las dificultades económicas por las que atravesaba Macao que empeoraron a partir de que se abrió el puerto de Cantón a todos los comerciantes extranjeros por decreto del emperador de China en 1685, con esta medida se acabó con el monopolio de los comerciantes portugueses en este puerto, al mismo tiempo pasaron a enfrentarse a una mayor concurrencia de comerciantes europeos apoyados por las demandas de su contraparte china<sup>104</sup>.

A pesar de las adversidades, los portugueses de Macao continuaron intentando reconstruir su propio espacio comercial, procurando insertarse en las rutas que conectaban los puertos del Sudeste asiático con el puerto de Cantón, pero ni sus esfuerzos, ni las diligencias hechas por el *Estado da India* fueron suficientes para vencer a sus competidores en los puertos del Oriente<sup>105</sup>.

Es verdad que en el siglo XVIII ya no se repetían los graves problemas que se habían tenido en la segunda mitad del siglo XVII, pero las repercusiones de los continuos movimientos que se alzaron contra los cristianos y los misioneros en China acabaron por alcanzar a los habitantes de Macao siendo más perturbadores en los primeros años de 1730, entre 1747 y 1749 y aún en 1784.

---

<sup>104</sup> Leonor, SEABRA. “O Comércio Marítimo Chinês: Intervenientes e Protagonistas”. En *Revista de Cultura*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 27/28, Abril/Setembro, 1996, p. 95-104

<sup>105</sup> George Bryan de SOUZA, *A Sobrevivência do Império: Os Portugueses na China (1630-1754)*, Lisboa, 1991, pp. 111 y ss.

En realidad, los macaenses no siempre estuvieron solos en estas dificultades, por qué tanto en Pekín como en Cantón contaron con el inestimable apoyo de los jesuitas. Fueron estos que hasta la muerte del emperador K'ang-Hsi (diciembre de 1722) se encargaron de encontrar la manera de sobrepasar muchos de los problemas que se fueron colocando a los portugueses de la Ciudad del Nombre de Dios, pero con la desaparición de K'ang-Hsi, la influencia de los misioneros en la Corte de Pekín entró en una fase de declive y los macaenses dejaron de poder contar con esos dedicados intercesores ante las autoridades chinas.

La política anticristiana seguida por los emperadores Yung Cheng (1723-1736) y Chien Lung (1736-1796), quienes sucedieron en el trono a K'ang-Hsi, provocó una mayor vigilancia sobre los portugueses de la Ciudad del Nombre de Dios, acusados de facilitar la entrada clandestina de misioneros en China y de favorecer a la conversión del pueblo chino a la religión católica. Los diferendos con los mandarines se fueron sucediendo a partir de 1740, habiendo culminado en 1749 con la fijación de las lápidas -una en el Senado en portugués y otra en el patio del mandarín en chino- en que se hallaban esculpidas las normas que deberían enmarcar las relaciones entre las autoridades portuguesas de Macao y los funcionarios del Celeste Imperio en Cantón. Ninguna de las normas esculpidas era nuevas, ni su fijación en un lugar público tuvo cualquier influencia efectiva en la vida de la ciudad, pero ni por eso dejaron de constituir una afrenta para los portugueses que veían así publicada la preponderancia de los chinos sobre el territorio de Macao.

Las tensiones se fueron atenuando ya para 1750, sólo fueron definitivos a partir de 1757, cuando los chinos delimitaron su política de contacto con los comerciantes extranjeros en el puerto de Cantón y a su vez los macaenses pudieron por fin tomar partido

del conjunto de puertos que a lo largo del siglo XVIII, pasaron a franquear. De entre ellos, además de los de Cantón, Goa y Timor se destacaron, conforme las coyunturas más o menos favorables, los de Manila y de Batavia, pero también los de la Cochinchina y Tonkin, de la costa malaya, del golfo de Bengala, de la costa de Malabar y otros espacios que más espaciadamente frecuentaban, por ejemplo Ceilán o las islas Mauricio.

Sea como fuere, no hay duda de que estos hombres, con sus defectos y vicios, pero también con sus cualidades y virtudes, vencieron todas las adversidades y garantizaron la presencia portuguesa en China y sus contornos. Con toda justicia escribían en 1748 al gobernador de la India:

“Hace 226 años que los habitantes de esta ciudad establecieron y conservaron esta tierra de su Majestad y sin dependencia de los gobernadores de ella este Senado la ha gobernado aun en ocasión de las peores controversias que se tuvieron contra chinos y holandeses. Sus mismos habitantes la rescataron varias veces no sólo de las deudas que contrajo en diversas ocasiones con los reyes de Siam, Camboya y Batavia. En diversas ocasiones por propia iniciativa enviaron embajadores ante la presencia del Emperador de China gastando grandes cantidades de dinero para efecto de poder conservar este establecimiento. De igual forma enfrentaron el diferendo del año 1622 contra el poder de los holandeses que desembarcaron en Macao con tropas regulares, los macaenses respondieron con artillería de bronce y dinero del rey D. João IV. Los habitantes de Macao sufrieron un sinnúmero de adversidades a manos de los chinos por la conservación de la cristiandad en este Imperio. En fin ellos con su celo aumentaron los caudales que aun hoy se conservan en esta tierra perteneciente a Su Majestad y todo ello sin dependencia de los gobernadores, ni protección alguna más que la de su propio negocio [...]”<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> *Carta do Senado ao governador da Índia de 13 de Dezembro de 1784*, Arquivo de Macau, vol. XVIII, n.º 1, 1972, p. 12.

Por otra parte, la construcción espacial del extremo oriental de la expansión portuguesa, estaba constituido por el archipiélago japonés, a donde llegaron en 1543. El comercio fue lo primero que los conectó. Después las relaciones luso-japonesas se intensificaron por la intervención de los misioneros y por el impacto cultural provocado por los recién llegados, los *nanbanjin*<sup>107</sup>. Estos llevaron innumerables conocimientos y técnicas que dieron a conocer a los nipones la otra parte de la realidad del planeta en que habitaban.

Después de varias experiencias, los portugueses comenzaron a converger sistemáticamente en el puerto de Hirado, en la costa occidental de esta isla. El daimio<sup>108</sup> local, Matsuura Takanobu, se mostró proclive a convertirse al cristianismo y permitir que los jesuitas abrieran ahí mismo una misión, en 1555. Mientras tanto, los religiosos ya habían convertido en 1557 al cristianismo a Koteda Yasutsue Antonio, el primero de los principales en hacerlo, para esas mismas fechas ya existían ahí cerca de unos mil trescientos cristianos. Para 1559, el daimio, que antes había permitido el establecimiento de los misioneros jesuitas en su territorio, seguramente temió a la influencia de la Iglesia, de ahí que haya expulsado a los misioneros ese mismo año<sup>109</sup>.

En 1569, pilotos portugueses y el jesuita, Melchior de Figueiredo, observaron detenidamente una lengua de agua que serpenteaba profundamente por entre las verdes

---

<sup>107</sup> Nanbanjin, que significa “bárbaros del sur”, es como se referían a los extranjeros europeos, incluso por este mismo vocablo, se le llamó a un tipo de arte producido durante el periodo portugués y que se producía por artistas japoneses a pedido de europeos. Nota del autor.

<sup>108</sup> Daimio: era el soberano feudal más poderoso desde el siglo X al siglo XIX dentro de la historia de Japón. El término "daimyō" significa literalmente "gran nombre". Desde el *shugo* de la era Muromachi hasta el de la era Sengoku hasta el daimyō de la era Edo, el rango ha tenido una larga y variada historia. El término "daimyō" es utilizado también en ocasiones para referirse a figuras de liderato de los clanes, también llamados "señores". Este era usualmente, aunque no de forma exclusiva, el líder militar que un *shōgun* o regente seleccionaba. En: <http://es.wikipedia.org/wiki/Daimio>.

<sup>109</sup> *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos reynos de Japão e China ...* vol. 2, Évora, 1598, fls 345 y ss.

montañas, observaron que era lo suficientemente profunda para recibir el *kurofune*, o sea el gran “barco negro” que conectaba anualmente a Macao con el Japón, además de eso, se situaban en el extremo sur del territorio de Ômura, lejos de sus enemigos y próximo a las regiones donde florecían otras comunidades cristianas, nominalmente el archipiélago de Amakusa y la península de Shimabara<sup>110</sup>. Protegido de los tifones por el largo cabo (nagasaki<sup>111</sup>), que más tarde será conocido con el nombre de Nagasaki a esta ciudad fundada por los portugueses. Al fondo de la bahía existían algunas cabañas de pescadores y en una colina próxima se erguía una pequeña fortaleza, donde residía uno de los principales vasallos de Sumitada, Jinsaemon Sumokage Bernardo, que fue bautizado en 1561.

El terreno enclavado entre montañas y con accesos muy difíciles y trabajosos por vía terrestre, era poco propicia a la fundación y desarrollo de un gran puerto comercial, pero la voluntad de los comerciantes lusos se sobrepuso a la tradición japonesa. En 1570, la “nao de trato” ancló en la bahía de Nagasaki y en la primavera siguiente fueron levantados los primeros barrios de la nueva ciudad. Nació así, la ciudad que pasó a ser por espacio de más o menos un siglo, el límite más remoto de las redes comerciales controladas por los portugueses en Asia. Desde luego, la ciudad fue habitada casi sólo por cristianos, convirtiéndose en una de las bases principales de los jesuitas, además de eso, fue también el foco irradiador de la *nanban bunka*, o sea, la cultura *nanbanjin*.

Fundada por los portugueses, Nagasaki era entonces aprovechada por comerciantes de otras naciones, para sus negocios con el Japón. En las tranquilas aguas de la bahía se veían un sinnúmero de embarcaciones. Predominaban los juncos chinos, que hacía unos

---

<sup>110</sup> “Cartas que os padres..., *op cit.*, fls. 366- 368v

<sup>111</sup> Debe su nombre precisamente a sus características geográficas largo (naga) y cabo (saki)

cinco o seis años después de su fundación los comerciantes de Fujian iban a negociar y creció rápidamente su número. Los portugueses hicieron de Nagasaki la más oriental de las plazas de sus complejas redes comerciales. Las embarcaciones partidas del continente se juntaban a otras que conectaban este archipiélago con el de las Filipinas. Para 1583, hacía una década que Manila era un socio muy activo para Nagasaki. En ocasiones, se encontraban ahí algunos otros navíos llegados de Cochinchina, Siam o Tonkin. A todos estos se les unían los comerciantes japoneses. Se vivía entonces una época un tanto extraña, en donde los comerciantes japoneses estaban autorizados por el Estado a comerciar con el continente; el shogunato concedía los célebres sellos rojos a Nagasaki, que era su principal puerto de partida<sup>112</sup>. Por otra parte, en las inmediaciones de la ciudad, existían varios astilleros donde las técnicas de construcción naval indígena eran perfeccionadas con las enseñanzas de los hombres que habían cruzado medio mundo para llegar ahí. Ciudad cosmopolita, igualmente en Nagasaki se contaba con una comunidad coreana; llegada a los archipiélagos en el transcurso de las invasiones japonesas de la península, en la última década del siglo XVI, estos coreanos se habían establecido en el país, terminada la guerra<sup>113</sup>.

Como en cualquier otra ciudad cristiana, el tiempo estaba marcado por el toque de las campanas, luego del primero de la mañana, muchos fieles aguardaban pacientemente la apertura de las iglesias para asistir a la celebración de la Eucaristía o para ser confesados. En el extremo meridional de la ciudad, junto al mar se erguían las casas de la Compañía de Jesús y la Catedral de Nuestra Señora de la Asunción, la mayor iglesia existente en Japón,

---

<sup>112</sup> *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos reynos de Japão e China, op cit., fls. 465- 472ª*

<sup>113</sup> A. L., SADLER. *The Naval Campaign in the Korean War PF Hideyoshi*. TASJ 2ª series 14 81937) pp. 179-208.

inaugurada hacía cinco años atrás, el cuerpo de la iglesia tenía tres naves y medía 58 metros de largo y 22 de ancho; el plano del edificio resultó ser demasiado ambicioso, ya que el espacio disponible era insuficiente “por estar en una ribera alta sobre el mar”<sup>114</sup>. Los jesuitas mandaron reducir las dimensiones del edificio, a pesar de lo cual, terminó por venirse abajo. Terminó por ser una enorme construcción en madera, a semejanza del resto de las casas, templos y palacios de Japón, en ella se combinó, el estilo japonés y la tradición europea; tanto en su interior como en los aspectos exteriores.

La iglesia fue construida “con sus rejas alrededor [...] por quedar así más cómoda y agradable a los ojos de los japoneses”<sup>115</sup>, pero junto a la fachada principal se erguía en la parte externa una torre con tres campanas y con un “reloj grande y bien labrado que afuera mostraba las horas que entonces se señalaban con letras latinas y japonesas, mostraba también el curso cotidiano del sol, crecientes y menguantes de la luna que para los japoneses era una novedad y se asombraban mucho al ver aquel artificio y se espantaban de la delicadeza de los ingenios de la gente de Europa”<sup>116</sup>

El Colegio de la Compañía era el centro de la provincia Jesuita en las islas del Sol Naciente; ahí residía el viceprovincial y algunas decenas de religiosos. El rector del Colegio fue el padre Diogo de Mesquita, uno de los veteranos de la misión; quien estuvo al frente entre 1582 y 1590, acompañó la célebre embajada de los dáimios cristianos que visitaron Europa entre 1584 y 1586. En el huerto del colegio, Mesquita enseñaba el cultivo de nuevas plantas en Japón, probaron con éxito el plantío de olivos que habían llegado de Manila,

---

<sup>114</sup> Carta Annuá de 25 de Outubro de 1600, Lisboa, BA, 49-IV-59, fl. 7v.

<sup>115</sup> *Ibidem*

<sup>116</sup> Carta Annuá de 6 de Outubro de 1603, Lisboa, BA, 49-IV-59, fl. 124v

también experimentaron con otros árboles frutales como el durazno, el cerezo y vides, que pidió en 1599 le hicieran llegar desde México o Perú<sup>117</sup>.

Nagasaki era de hecho la región de Japón más abierta a la adopción de hábitos venidos del exterior. Cuando Toyotomi Hideyoshi, el guerrero que logró la unificación del imperio, hizo que los atuendos portugueses se hicieran una moda en su Corte, los sastres de Nagasaki se saturaron de pedidos, pues sólo ellos sabían realizar tales vestimentas. También aquí la población ya se habituaba a comer animales de criadero, como los cerdos, gallinas y vacas, lo que nunca antes se había visto en el archipiélago<sup>118</sup>.

Adjuntos a los edificios de la Compañía estaban los del obispo. D. Luis Cequeira, quien llegó a Nagasaki el 15 de agosto de 1598, pero sólo se presentó ante las autoridades de la ciudad en 1600. Como jefe espiritual de los cristianos, se convirtió en una de las figuras prominentes de la ciudad y al mismo tiempo en una de sus autoridades, pues tenía bajo su jurisdicción a todos los europeos, cuando no estaba presente el capitán mayor de la nao de trato.

Una de las zonas que mantuvo una gran actividad era la oficina común que tenían el obispo y el viceprovincial. Ahí se centralizaba todo el correo oficial de la misión y del obispado. En esta época trabajaban unos dieciocho escribas. La mayor parte del trabajo consistía en mantener la correspondencia con los cristianos y con las autoridades locales e imperiales. Era una tarea ardua y dedicada, pues era necesario conocer la minuciosidad que se debía respetar a fin de no herir la susceptibilidad de los grandes señores. Los

---

<sup>117</sup> Carta de Diogo DE MESQUITA para o reitor de Manila, Nagasaki, 28 de Outubro de 1599. *Archivium Romanorum Societatis Iesu, Jap-Sin*, 13 II. Fl. 348-349v.

<sup>118</sup> *Cartas que os padres e irmãos da Companhia...*, *op cit.*, fls. 45r-49v.

responsables de la Iglesia se escribían con distintos daimios, algunos paganos, otros cristianos y muchos otros individuos<sup>119</sup>.

Además de eso, siempre que salía una embarcación para Manila o para Macao, eran enviadas innumerables cartas siguiendo la tradición jesuita de comunicación, casi siempre en duplicado o triplicado, lo que representaban muchas horas de trabajo de esos escribas. Véase por ejemplo; que el obispo D. Luís Cerqueira tenía intercambio epistolar habitualmente con el Papa, el General de la Compañía y el asistente de Portugal en Roma, el rey, el procurador de la misión en Madrid, el provincial de Portugal, el provincial de la India, el virrey de la India, la Cámara de Macao y aún con sus procuradores en Lisboa, Goa, Malaca y Macao. El viceprovincial tenía seguramente un número muy semejante de interlocutores y quien escribía regularmente, lo que ayudaba a calcular las arduas tareas de los que trabajaban en la oficina<sup>120</sup>.

En este complejo de la ciudad se ordenaban muchas de las cartas que habían sido enviadas del exterior para los misioneros y las copias de las que habían sido remitidas para los distintos puntos del mundo cristiano, a estas se unía la abundante correspondencia interna y toda la documentación oficial relativa a lo cotidiano de la misión, como los libros de recetas y gastos o actas notariales. Lo mismo sucedía en varias iglesias esparcidas por el país, muchos libros de registro de bautizos, casamientos y confesiones. En los anaqueles y cajas donde toda esa documentación estaba ordenada se puede decir que palpitaba la historia del cristianismo en Japón. Uno a uno, textos en portugués, castellano, italiano o japonés eran un testimonio de la simbiosis cultural generada por las relaciones luso-

---

<sup>119</sup> Carta de Diogo DE MESQUITA para..., *op cit.*, 13 II, fls. 358r-364v

<sup>120</sup> *idem*

japonesas, en particular y con las misiones en general. Pocos de estos documentos han llegado hasta nuestros días, los que se quedaron en el archipiélago fueron destruidos durante las persecuciones y los que fueron llevados a Macao, en su inmensa mayoría se consumieron a consecuencia de la humedad, o sirvieron de alimento a los insectos y roedores. Si soltamos la imaginación, tal vez se podría haber dejado la zona donde estaba la sede de la iglesia y atravesando el caserío, típicamente japonés, se podían ver en las calles varios hombres de facciones europeas, eran en su mayor parte, portugueses que se habían establecido en la ciudad y se habían casado con mujeres locales. En su mayoría, participaban en el comercio marítimo. Además de eso, algunos de los edificios reflejaban el carácter luso-japonés de Nagasaki<sup>121</sup>.

Nagasaki era también el local donde funcionaban los únicos parques tipográficos de caracteres móviles existentes en Japón. La primera máquina fue introducida en el país en 1590, por Alexandre Valignano, y se destinó a imprimir caracteres occidentales. Los primeros libros impresos en Japón habían sido escritos, en *romanji* o sistema de transcripción inventado por los misioneros cuando comenzaron a estudiar la lengua nipona y que aún hoy se utiliza. Después, los jesuitas habían construido una segunda máquina destinada a imprimir textos con caracteres sino-japoneses<sup>122</sup>. Durante la última década del siglo XVI, el parque tipográfico había cambiado de localización varias veces, pero había sido colocado, definitivamente en Nagasaki, en 1600. En esta época, los religiosos continuaron administrando la máquina traída por Valignano, “pero la imprenta de las letras de Japón se puso este año [1600] fuera de casa entregada a un cristiano de los principales

---

<sup>121</sup> *Idem.*

<sup>122</sup> Michael COOPER, SJ. *Rodrigues, o intérprete, um jesuita português no Japão e na China do século XVI.* Quetzal Ed. Lisboa, 2003., pp. 179-188.

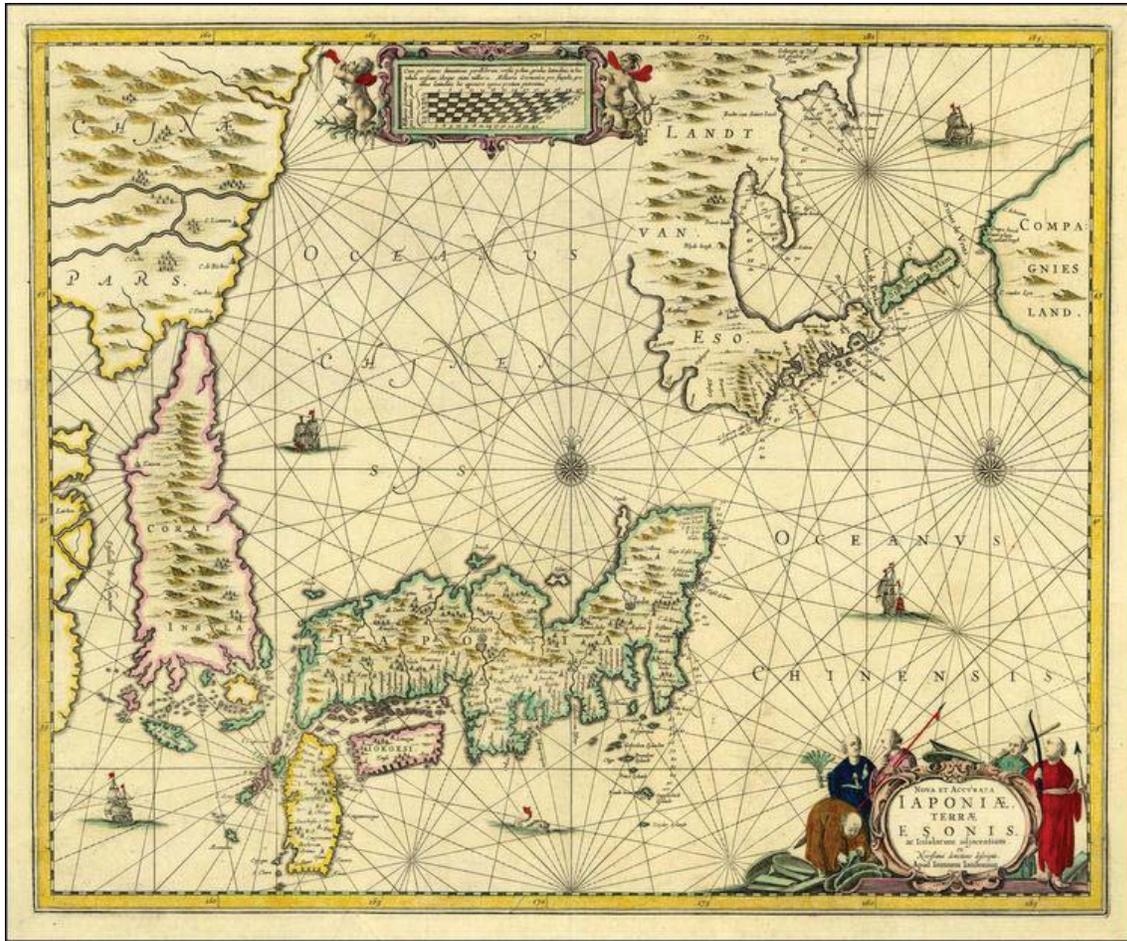
de Nagasaki, con la condición de que no imprimiera ningún libro si no aquellos que por vía del superior de la Compañía de Japón le fuese señalado, [...] haciendo el sus [libros] a su costa, y tomando para sí el provecho de los libros que fuera imprimiendo”<sup>123</sup>

Nagasaki tuvo habitualmente un carácter cosmopolita el cual se reforzó con la llegada de la “nao del trato”. En esta ciudad grupos de portugueses, chinos, siameses, malayos, malabares y cafres eran algunos de los más comunes que se encontraban.

Cuando las razones de Estado de Japón, se impusieron, todos los trazos materiales de la antigua presencia portuguesa, así como la descendencia de los que ahí se habían fijado fue eliminada o expulsados del país. Entonces, en Nagasaki el concepto *namban* desapareció por completo, permaneció el dialecto fuertemente influenciado por palabras de origen portuguesa o latín, así como los conocimientos científicos que habían sido introducidos por los occidentales, después la ciudad permaneció como una de las raras puertas de comunicación del Imperio del Sol Naciente con el exterior y con la continua prosperidad. Nagasaki ganó así un perfil único en el contexto del territorio japonés, en todo semejante al de cualquier ciudad lusitana esparcida por el mundo.

---

<sup>123</sup> Carta Anua de 25 de Outubro de 1600, Lisboa, BA, 49-IV-59, fl. 10



Mapa: de Japón

Jan Jansson, *Nova Et Accurata Iaponiae Terrae Esonis Ac Insularum*, Amsterdam, 1658

Antes de continuar es importante hacer algunas precisiones para comprender el dinamismo que caracterizó a la “Provincia itinerante del Japón”, para ello es necesario comprender la incorporación de un nuevo elemento que tiene que ver con la lucha comercial entre holandeses y el monopolio portugués comercial, la estrategia fue debilitar la presencia portuguesa a través de su desacreditación, por medio de la pugna entre distintas ordenes misioneras. De Igual manera la legitimidad de los jesuitas en Japón -pieza clave del monopolio comercial de los portugueses- fue fuertemente cuestionada a nivel interno,

aprovechando la coyuntura del cambio del shogunato, al evidenciar la desconfianza que generaba la gran influencia de los jesuitas sobre la clase dirigente de la región. A nivel externo se hizo notar el trabajo desarrollado por los holandeses contra los comerciantes y misioneros jesuitas, acusándolos de pretender apoderarse del shogunato de Edo<sup>124</sup> (Tokio), a través de la conversión al cristianismo tanto de sus habitantes como de sus gobernantes. Esto era particularmente grave porque los portugueses dependían del papel que desempeñaban los jesuitas por la gran confianza que inspiraban a las autoridades japonesas al momento de realizar los intercambios comerciales con los portugueses, jugando el papel de intérpretes y negociadores de parte de los portugueses auspiciados por el *Padroado*.

La penetración que condujo al citado monopolio se inició con la llegada de los Jesuitas a Nagasaki. De capital importancia fue el papel desempeñado por Alessandro Valignano<sup>125</sup> con su método evangelizador del “modo suave”, a través del “acomodamiento” o “adaptación” cuya estrategia básica consistía en desarrollar el proselitismo católico en Japón sin poner en conflicto los valores cristianos con las costumbres japonesas, mediante el compromiso asumido por los jesuitas de respetarlas. Dicha estrategia contrastó con la asumida por las órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos, quienes utilizaron este argumento para crear una controversia contra los jesuitas ante el Vaticano, sobra decir que dichas ordenes mendicantes intentaban romper el monopolio portugués al responder a los intereses españoles con base en Manila.

---

<sup>124</sup> Con ello se inició el llamado periodo Edo, también conocido como periodo Tokugawa, que corresponde a una división de la historia de Japón que inicia en 1603 y termina en 1868 con la restauración de gobierno imperial. Nota del autor.

<sup>125</sup> Josef Franz SCHUTTE,S.J.; *Valignano's Mission Principles for Japan*, St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1980

El “modo suave” era el respeto por las costumbres japonesas, consistía: en penetrar en la sociedad japonesa por medio de la educación de los hijos de la élite; el estudio profundo de la lengua; y sobre todo la necesidad de conocer previamente a la sociedad antes que iniciar una evangelización por la fuerza, esto se entiende, ya que por un lado no estaban en posición logística de hacerlo en forma violenta y por el otro se recuperaban las experiencias previas en América. Junto con Mateo Ricci en China, Valignano a través del *II Cerimoniale per i Missionari del Giappone*<sup>126</sup> donde asienta los lineamientos a los jesuitas para seguir este nuevo método de evangelización que trajo como consecuencia, por un lado una mayor aceptación en la sociedad japonesa, pero por la otra un enfrentamiento con las órdenes mendicantes y el Vaticano, este último aprovechó las denuncias franciscanas y dominicas para vulnerar a los jesuitas y por ende a los portugueses, arguyendo despegarse de la ortodoxia cristiana, al aceptar e incorporar al rito católico, una serie de actos locales considerados como herejías.

En otro orden de ideas, la figura del *Padroado Português de Oriente* permitió a la Corona portuguesa el control político-religioso en aquellos espacios donde existía la presencia de misioneros con relación a los intereses portugueses, como en los casos de las dos plazas más importantes China y Japón, a través de sus dos puertos de entrada Macao en China y Nagasaki en Japón.

Por otro lado, es importante destacar que Malaca comenzaba a presentar signos de agotamiento ya desde 1603, al observar estos hechos se entiende la importancia que significaba conservar la plaza de Nagasaki a través de la estrecha relación entre los intereses portugueses y los jesuitas sintetizados en lo que se denominó jurisdiccionalmente

---

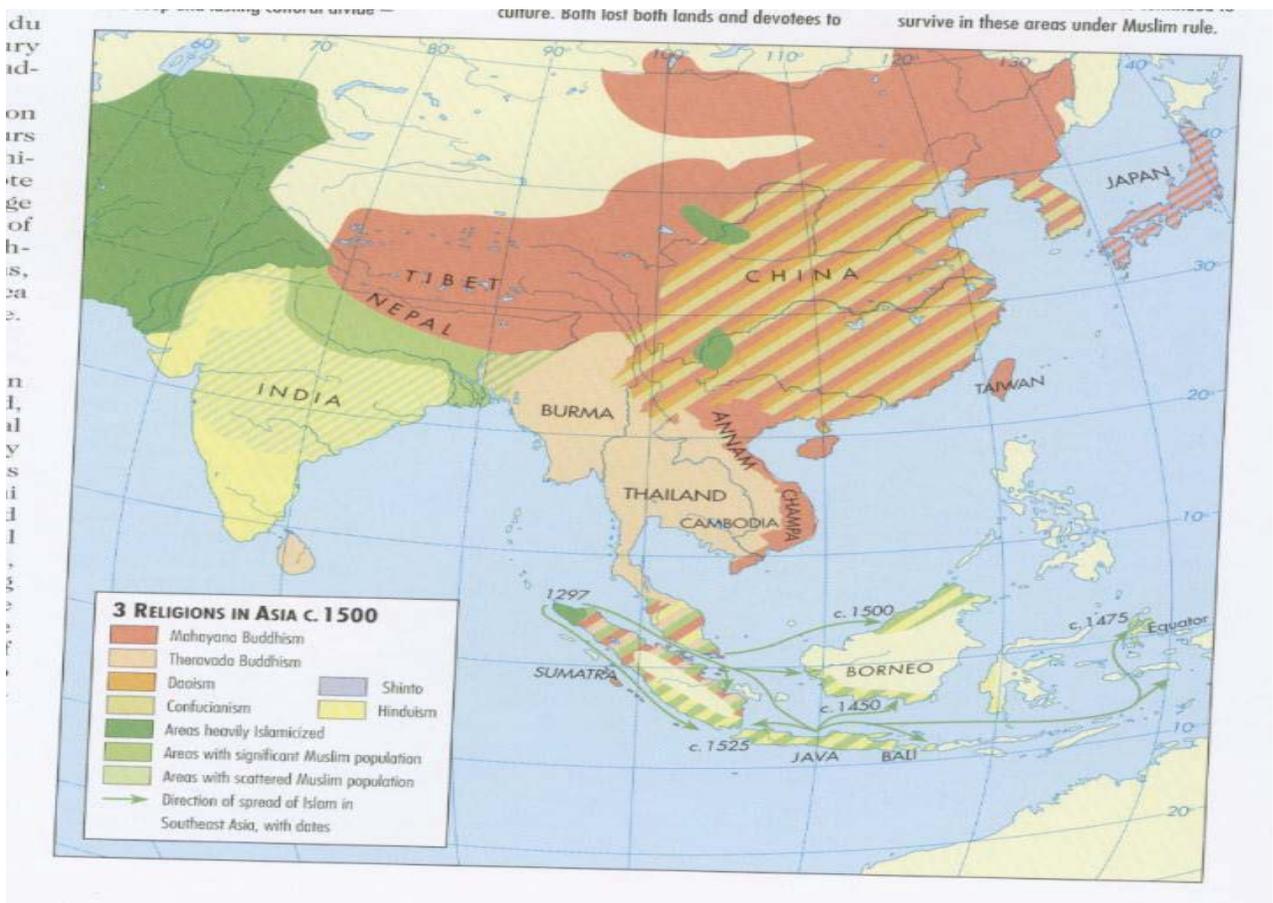
<sup>126</sup>,*Ibid.*, SOURCES, 1980 pp 134-142.

como Provincia jesuita de Japón. Sin embargo, las cosas cambiaron radicalmente cuando en 1614 inicia la expulsión y persecución de los misioneros cristianos, a consecuencia del cambio de autoridades japonesas adversas a la presencia de los misioneros y en particular de los portugueses, claramente identificados con los jesuitas. Finalmente, los esfuerzos holandeses consiguieron sus propósitos con esta acción que terminarían cerrando el círculo al consolidarse en Batavia y consiguiendo la caída de Malaca, como se ha señalado antes.

A partir de la expulsión de los misioneros y por ende de los portugueses de Japón se fracturaba el dominio luso en aquella zona, (eliminar coma) y al mismo tiempo los jesuitas veían la reducción dramática de su campo de acción. Ante la nueva realidad, la solución que se vislumbró fue fincar una comunión aun más estrecha entre jesuitas y portugueses para conservar los derechos de ambos, a través de la conservación nominal de la Provincia jesuita de Japón, sólo que en esta ocasión no en suelo nipón, sino en el espacio donde existían antecedentes de presencia portuguesa y jesuita en el Sudeste de Asia y que por diversas razones no todas ellas explicables, habían desestimado y ahora trataban de recuperar.

Ante la complejidad del tema y su dinámica, en esta parte del capítulo se abordará el tema dando una visión de los antecedentes de dicha presencia, por ello se muestra una visión de conjunto de estos espacios en virtud de los hechos históricos que le dan forma a los objetivos de la tesis. Los primeros antecedentes del contacto con estos espacios geográficos tanto por parte de los portugueses, como de los misioneros jesuitas, se remonta al contacto con Siam (Tailandia), y casi paralelamente se establecen con Camboya. Para cerrar este capítulo, se ha decidido hacerlo abordando la problemática del segundo espacio

a estudiar, me refiero al de Annam<sup>127</sup>; formado por los reinos independientes de Cochinchina, Tonkin y Champa. Pero ¿por qué abordarlo en un apartado especial? La respuesta es simple, porque es aquí donde se podrá observar el cuestionamiento que se hace a la vigencia de los derechos del Padroado português do Oriente y las acciones desatadas para su destrucción del trabajo misional, columna vertebral de la relación entre la Corona portuguesa y La Compañía de Jesús.



Mapa: Religiones en Asia, 1500

Fuente: Oxford Atlas of World History, Concise Edition, Oxford University Press, 2008

<sup>127</sup> Es importante hacer de manifiesto que esta clasificación simplificada se hace con finalidades explicativas para un pensamiento actual de lo que correspondería a una división política del área. Por supuesto que la realidad de esa época resulta mucho más compleja, sobre todo en términos de soberanía y la conformación de lo que en la actualidad estarían regidos por la soberanía espacial del área.

A continuación se abordará brevemente el escenario al cual llegaron los jesuitas a Annam, como se podrá apreciar la situación era convulsa, salpicada de conflictos internos entre diversas fuerzas que buscaban mantener el control de la zona, de este modo cuando los misioneros jesuitas expulsados del Japón establecieron su sede -de lo que se ha denominado “provincia jesuita itinerante del Japón” durante la primera mitad del XVII- ocurría la decadencia de los emperadores Lê, hasta quedar reducidos a un estado de soberanía nominal y la usurpación del poder por dos familias: los Trinh y los Nguyên. A diferencia de los Mac, de los Hô y de otros usurpadores anteriores, estas dos familias no intentaron apoderarse del trono, sino que se contentaron con confinarlos lejos del poder a los reyes Lê y hacerse del control de facto en nombre de la dinastía supuestamente legítima, de una manera que recuerda a los shogunatos de Japón. Al igual que estos shogunatos, el clan Trinh adoptó la práctica de celebración de matrimonios dinásticos con miembros de la familia imperial, a fin de consolidar y legitimar su posición. Por su parte, en 1592, la dinastía Mac, que había conservado el control de Tonkin desde la restauración Lê de 1533, fue expulsada y huyó a Cao-bang en la frontera china, de donde ejercieron hasta 1677 una autoridad algo fantasmal con el apoyo de la China de los Ming. En 1593 los Trinh y el Emperador títere Lê trasladaron la capital de Tai-do a Hanoi. A finales del siglo XVI Trinh Tung recibió los títulos de “generalísimo, supremo administrador del Estado y príncipe de la paz”, con lo que virtualmente adquirió la omnipotencia. Durante su largo periodo de gobierno, la familia Trinh hizo mucho para centralizar el gobierno del país para llevar a cabo reformas largamente necesitadas y para aumentar su riqueza y su poder. La constante guerra civil y los frecuentes desastres naturales, sin embargo dieron al traste con

muchas de sus tentativas de combatir la despoblación de las aldeas y la proliferación de los latifundios<sup>128</sup>.

Mientras tanto, la dinastía Nguyễn edificaba un poder semindependiente similar al de los Trinh. El gobernador de Thuân-hóa, Nguyễn Hoang, se estableció en Ai-tu al norte de la moderna Quang-tri. Después de la restauración del Emperador Lê en Hanoi, Nguyễn Hoang fue allí a rendirle homenaje, pero después se enzarzó en una guerra constante contra los Trinh y los Mac. Los Nguyễn, al principio, se contentaron con aplicar el sistema administrativo de los Lê. Al igual que en el norte, se buscaba funcionarios por examen, una diferencia era que los Nguyễn abrieron la competencia a todos, sin distinción de rango. Había que mantener un gran ejército de entre 36,000 a 40,000 hombres, incluso en tiempos de paz y los Nguyễn recibieron considerable ayuda de los portugueses, especialmente por lo que se refiere al suministro de armas. A inicios de 1615, João da Cruz<sup>129</sup> estableció una fundición de cañones cerca de Hué y en 1631 se estableció otra junto con una escuela de tiro y una escuela de caballería y de adiestramiento de elefantes de guerra. Los informes de los misioneros portugueses dicen que en 1674 los Nguyễn poseían una flota de 133 galeras, con las que en 1643 habían derrotado a una escuadra holandesa que combatía en pro de los Trinh. La dinastía de los Nguyễn tampoco tardó en explotar los ricos yacimientos de oro, plata y hierro de Quang-nam, Quan-ngai y Bô chãnh, ni en obtener beneficios por derechos

---

<sup>128</sup> Adrien LAUNAY, *op cit* pp. 78-82

<sup>129</sup> *Voyage de Siam des Pères Jésuites envoyés par le roy aux Indes et à la Chine*. Ámsterdam, 1678 pp. 55-57v

aduaneros sobre el comercio de los múltiples barcos de China, Japón , Camboya , Siam , Macao, Filipinas y Malaca; que lograban atraer a sus puertos<sup>130</sup>.

El largo periodo durante el cual Annam estuvo virtualmente dividido entre las dos dinastías de los Trinh y los Nguyên, se distinguieron por notables logros literarios, tanto en lengua china como en *nom*. Se escribieron historias oficiales, crónicas y poesía lírica de gran calidad y los propios emperadores escribían poesía. Los caracteres chinos continuaron usándose hasta mediados del siglo XVII, cuando los misioneros jesuitas idearon el *quôc-mgu*, una escritura romanizada de la lengua annamita que fue adoptada gradualmente y que todavía se utiliza hoy.

La labor de los misioneros europeos en Siam y Annam tuvo muchos más éxitos que en Camboya. Las primeras misiones portuguesas en Annam<sup>131</sup>, como hemos visto, fueron establecidas a principios del siglo XVII, por los jesuitas (incluirla coma) que se vieron obligados a salir de Japón tras la persecución que sufrieron ahí, como consecuencia de la proscripción de los shogunatos de Tokugawa. En enero de 1615, el portugués Carvalho y el genovés Buzoni desembarcaron en Tourane y poco después fueron a fundar una misión en Faifo.

En 1618 otro jesuita italiano llamado Cristoforo Borri, llegó y escribió la primera narración publicada sobre Annam en una lengua europea, sus narraciones dibujan la hermosura de el puerto que Faifo, al respecto señala: "... es un puerto muy hermoso a donde llegan todos los extranjeros". En aquella época Faifo era muy frecuentada por los

---

<sup>130</sup> *Idem* p 67

<sup>131</sup> Guy TACHARD,. *Second voyage des Jésuites envoyés par le roy au royaume de Cochinchine et Tonkin*. Amsterdam, 1689. P. 45

chinos y por japoneses, los cuales tenían barrios especiales de la ciudad asignados a ellos. También llegaban barcos de Manila, Siam y de las diferentes islas de Insulindia. Los productos locales, como la seda y las maderas preciosas, el azúcar, el almizcle, la pimienta, la canela y el arroz se cambiaban por porcelana, té, papel, armas, azufre, salitre, plomo y telas europeas e indias. La misión de los jesuitas prosperó y en 1629 se estableció otro centro en Tonking bajo la dirección del jesuita francés Alexandre de Rhodes, que era un erudito en cuestiones annamitas.

### **2.3 Algunos problemas del *Padroado português do Oriente***

El primer desafío hecho al *Padroado* vino de los frailes españoles misioneros en las Filipinas, donde se establecieron a partir de 1556. Muchos de los frailes consideraban a estas islas sólo como un puente para los campos misioneros más prestigiosos; como lo eran los de China y/o Japón, que en un inicio fueron prácticamente un monopolio de los jesuitas y del *Padroado* português, desde 1549<sup>132</sup>. Los misioneros españoles de las órdenes mendicantes intentaron por primera vez abrir una brecha en este monopolio, en el último cuarto del siglo XVI, pero tuvieron que pasar muchos años antes de obtener el consentimiento por parte de Madrid y de Roma. Felipe II de España y I de Portugal, tenía la conciencia muy clara de la dudosa lealtad de sus súbditos recién conquistados, es decir los portugueses y aceptó de manera general la opinión de sus consejeros lusos de que los dos imperios del Extremo Oriente deberían ser dejados en manos de los misioneros jesuitas, bajo el amparo del *Padroado*.

---

<sup>132</sup> *Idem* pp. 198-209.

En 1608, con la unión de las Coronas Ibéricas, el papa Paulo V revocó el monopolio portugués de la actividad misionera en la mayor parte de Asia y autorizó formalmente a los misioneros españoles, de las órdenes mendicantes, a viajar a Asia en navíos que no fueran portugueses<sup>133</sup>. En 1633, esta concesión se extendió a otras órdenes religiosas y en 1673 al clero secular. Todas estas medidas, en realidad fueron formalizadas ya que estaban en práctica hacía mucho tiempo, sólo que de forma ilegal.

Uno de los argumentos más fuertes utilizados por los portavoces de los frailes españoles, en sus críticas al monopolio portugués y en consecuencia a los jesuitas, de las misiones en el Extremo Oriente, era que ni el reino de Portugal, ni la Compañía de Jesús - así fuera con la mejor de las intenciones- disponían de un número suficiente de hombres para enfrentar con éxito una conversión real de almas. El padre Nuno da Cunha, SJ, enviado personal de D. Joao IV a Roma en 1648, al relatar a su rey una conversación que tuvo con el papa Inocencio X acerca de este problema, declaró que Su Santidad<sup>134</sup>:

“Afirmava que as conquistas de Portugal estavam a ser muito negligenciadas a que só os Congolezes pediam sessenta missionários; e os pedidos vindos da Índia e de outras conquistas eram tantos e tão grandes que ele estava informado de fonte segura que, mesmo se Sua Majestade quisesse enviar para lá todos os religiosos que existem em Portugal, eles não constituiriam senão uma pequena percentagem nos números que eram realmente necessários. Acrescentou que se eu tentasse negar este facto estaria a negar a verdade evidente, ou então demonstraria que eu não estava preocupar-me com o fundo de problema que consistia em que as conquistas só foram concedidas ao Padroado por causa da salvação de almas”.

---

<sup>133</sup> *Ibidem*

<sup>134</sup> Manuel TEIXEIRA, *Macau e a sua Diocese*, vol. VIII, Macau, 1972 p. 347.

El papa Inocencio insistió cómo lo habían hecho sus predecesores inmediatos, que el monopolio misionero portugués no era eficaz y estaba siendo rebasado, que misioneros de otros países europeos debían ser autorizados para ir a África y Asia sin injerencia portuguesa.

La indiferencia relativa de la mayor parte de los papas del Renacimiento por las misiones ultramarinas no fue de ninguna manera compartida por sus sucesores del siglo XVII. Urbano VIII (1623-1644), en particular, fue un entusiasta patrono del esfuerzo misionero<sup>135</sup>. El Papado a finales del siglo XVII estaba perfectamente consciente que los enormes privilegios que habían sido concedidos tan fácilmente al *Padroado* portugués y al patronato español eran, en muchos aspectos inconvenientes y que resultaban subversivos para la autoridad papal.

La Santa Sede nada pudo hacer en relación al Imperio hispanoamericano, donde los reyes de Castilla mantuvieron su esfera de acción del patronato real hasta los movimientos de independencia del siglo XIX, tal y como lo hicieron en Brasil los reyes de Portugal. Pero en Asia y en África los portugueses habían quedado en una posición mucho más débil, después de que el monopolio marítimo fue destruido por los holandeses y los ingleses. El Papado tuvo la posibilidad de reducir y restringir las pretensiones del *Padroado* en esos dos continentes durante los siglos XVII y XVIII.

Urbano VIII y sus sucesores justificaron esta acción, no sólo con base a la manifiesta incapacidad de los portugueses en proveer personal misionero en número suficiente, sino también con argumentos más capciosos como que las primeras concesiones

---

<sup>135</sup> Josef WICKI, SJ. *Documenta Indica*. Vol. 2. Roma, 1948. pp. 589-592.

habían tenido como intención ser aplicadas sólo en los territorios controlados efectivamente por los portugueses y no en los reinos africano y asiáticos independientes<sup>136</sup>, donde se tenía presencia portuguesa solo nominal, a través de las actividades misioneras jesuitas.

El orgullo y el patriotismo portugués se resistieron fuertemente, esta actitud de Roma fue enfrenada por los monarcas de la Casa de Bragança, quienes iniciaron un tenaz combate en la retaguardia, por la defensa de sus derechos del *Padroado*. D. Joao IV exaltaba con mucho sentido estratégico, que la Corona portuguesa no intentaría impedir que misioneros extranjeros fueran a los dominios del *Padroado*, siempre y cuando lo hicieran con la autorización del rey de Portugal, viajaran en navíos portugueses y se sujetaran al control del gobierno portugués, a través de sus provinciales y superiores, como sucedía con los misioneros portugueses. Esto en efecto era lo que ya sucedía, baste señalar a la historia de las misiones portuguesas que encabezaron personajes como: Xavier, Valignano, Ricci, Rhodes y Schall en el Oriente,

Anchieta y Meade en Brasil. Los monarcas portugueses insistían en que la selección final del personal misionero debía quedar confiada a ellos y no a Roma. Pretendían poder rechazar hombres que consideraran no convenientes a sus intereses, por su potencial deslealtad, como los españoles, en ocasiones los italianos, flamencos y otros individuos venidos de estados o principados controlados por la Corona española<sup>137</sup>. Por su parte y de un modo igualmente comprensible, el Papado no estaba ya dispuesto a aceptar las enormes

---

<sup>136</sup> *Parecer sobre as causas da decadencia do padroado português no Oriente*. BNL/Mss. 245 n. 19. Lisboa, 1838. fl 17-17v.

<sup>137</sup> Carlos Alexandre, DE MORAIS. *Cronologia geral da Índia portuguesa 1489-1962*. Estampa, Macão, 1997. pp. 73-75.

pretensiones del *Padroado*, e insistía en enviar misioneros escogidos, por la Santa Sede hacia todas las regiones de África y Asia que no estaban sometidas al gobierno portugués.

El creciente control papal de las misiones fue ejercido primeramente, a través del Sagrado Colegio de la Propaganda Fide, fundado en Roma en 1622, y en segundo lugar, a través del esfuerzo de la fundación de varias misiones francesas e italianas en África y en el Oriente. El Primer secretario de esta institución, el prelado italiano Francesco Ingoli, que ocupó este importante cargo durante veinte años, era decididamente anti portugués y crítico acérrimo de los jesuitas<sup>138</sup>. A quien le costó mucho tiempo y preocupación compilar informes acerca de las condiciones de las misiones del *Padroado*, dependió sobretodo de informaciones provistas por un converso brahmán de Goa, Matheus de Castro<sup>139</sup>. Entre las numerosas faltas de omisión y de comisión que Ingoli imputaba al *Padroado* y a sus seguidores, se contó con el nombramiento real de los funcionarios eclesiásticos; la equiparación de los decretos reales a las breves pontificias; la asignación insuficiente de fondos para el mantenimiento de las iglesias; el hecho de que se dejaran obispados vacantes, la reticencia de los obispos en ordenar un clero local<sup>140</sup>, aún cuando poseyeran

---

<sup>138</sup> *Copia della lettera dell' ementissimo senhor Cardinale Antreri Pretensso della sacra Congregatione de Propaganda Fide al P. Phelippe Mamo da Companhia de Gesù.* BA/Jesuitas na Asia, Lisboa, 1673. fls. 227v- 238

<sup>139</sup> *Enganos que uzarão os bispos missionarios franzezes na entrada que fizerão nas missoens das Indias Orientaes, todos em ordem a malquistar os Missionarios da Companhia.* BA/Jesuitas na Asia, Lisboa. sd., fls 87-89. También se refuerzan estos argumentos en: *Extracto dos breves de Clemente X em que concede muitos privilegios aos clerigos franzezes da Propada* [sic] BA/Jesuitas na Asia, Lisboa 1671. fjs 1v-12 y en: *Difesa dell' innocenza di Gio Fillipo de marini sacerdote professo della Caompanhia de Giesu. Contra la falsa informationi che ne hanno scritto cert' uni residenti nel Regno di Tonchino. Agl' Eminintissimi e Reverendissimi Signori Cardinali della Sacra Congregatione de propaganda Fide.* Macao 3 di Dezembro 1676 BA/Jesuitas na Asia, Lisboa 1677fjs 112v-127.

<sup>140</sup> Argumentos como este y sobretodo sobre los Ritos chinos, tonkinenses y malabares, son muy utilizados por las ordenes de reciente creación como los de Propaganda Fide y los Misioneros Extranjeros de Francia, para minar el control y poder del *Padroado* en general y de los jesuitas en particular estos tópicos se analizaran a profundidad más adelante en el presente trabajo de investigación.

todas las calificaciones necesarias para ser ordenados tal y como acontecía con muchos de los brahmanes goeses; el bautizo de paganos a la fuerza; el rechazo de los jesuitas en colaborar con las otras órdenes religiosas. Algunas de las diócesis del *Padroado* eran tan vastas en extensión que los obispos no podía cumplir debidamente sus deberes espirituales, aún cuando tuvieran la intención de hacerlo. Finalmente estas y otras críticas hechas comúnmente a los portugueses era el hecho de su exagerada devoción a la realización de las ceremonias exteriores de la Iglesia, contrario a lo que sucedía con el desarrollo espiritual de cada individuo.

Algunas de estas críticas eran exageradas (Matheus de Castro no era de ningún modo un testimonio imparcial), otras eran injustas (el Papado se rehusó a reconocer la independencia portuguesa y la consagración de obispos portugueses entre 1640 a 1668), sin embargo, muchas de ellas eran perfectamente válidas. Además de eso, estas informaciones fueron reforzadas por argumentaciones idénticas provenientes de otras fuentes, como por ejemplo de Antonio Albergati, Nuncio papal en Lisboa, en 1623. Él afirmaba que la crueldad y la inmoralidad de los portugueses en África y en Asia constituían un gran obstáculo para la obra de la conversión al cristianismo. Su clero, tanto el secular como el regular, afirmaba que su nivel intelectual y teológico era en su mayoría bajo, a pesar de que en el caso de los jesuitas fueran reconocidos por él mismo como excepcionales, sin embargo, él mismo señalaba que muchos de ellos estaban más interesados en las actividades mercantiles que en las misioneras. Sugirió que la única manera de poner freno a este lamentable estado de cosas era el envío de misioneros cuidadosamente seleccionados que no fuesen portugueses y mandarlos por tierra, a través de Siria y Persia. Estas sugerencias fueron aceptadas pero, durante la segunda mitad del siglo XVII, Ingoli creó en

Roma una influyente corriente de opinión extremadamente contraria al *Padroado*, en especial al *Padroado* en Asia y que no se limitaba a los cardenales de Propaganda Fide. En 1658, los primeros vicarios apostólicos, miembros de una nueva sociedad misionera francesa, denominada *Société des Missions Étrangères de Paris*, partieron para Oriente con la aprobación de Propaganda Fide y la Santa Sede. Les siguieron muchos más sobre todo franceses e italianos, dependiendo todos ellos directamente de la Santa Sede y no del *Padroado* português. Estos primeros vicarios apostólicos fueron también obispos titulares *in partibus infidelium*, y una de sus tareas principales fue la de impulsar la formación de un clero nativo en los territorios que no estaban de forma efectiva ocupados por los portugueses.

Una de las primeras acciones que Don Joao IV tomó, a un año de haber llegado al trono, fue enviar la orden al virrey de la India y al arzobispo de Goa, donde prohibía recibir misioneros enviados por Propaganda Fide, a no ser que se tratara de aquellos que hubieran llegado a Asia por vía de Lisboa con el *exequátur*<sup>141</sup> real. Cualquier misionero que no tuviese el *Regium Placet*<sup>142</sup> y se aventurara a poner un pié en territorio portugués debería

---

<sup>141</sup> Voz con que se designaba el pase que daba la autoridad civil de un Estado a las bulas y rescriptos pontificios para su observancia. Real Academia de la Lengua Española *DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA* - Vigésima segunda edición. En <http://buscon.rae.es/draeI/Srvlt/ObtenerHtml?LEMA=exequ%C3%A1tur&SUPIND=0&CAREXT=10000&NEDIC=No> . También: *1a. Definición de Exequátur*: Autorización que concede un jefe de estado a un agente diplomático extranjero para que ejerza sus funciones. En <http://www.definiciones.com.mx/definicion/E/exequatur/>

<sup>142</sup> “*Exequatur* (synonymous with REGIUM PLACET), as the Jansenist Van Espen defines it, is a faculty which civil rulers impart to a Bull, papal Brief, or other ecclesiastical enactment in order to give it binding force in their respective territories. This faculty is conceded after ecclesiastical laws have been examined and found not derogatory to any right of the civil power and, therefore, suitable for promulgation. Modern statesmen draw a distinction between the Exequatur and the Regium Placet. The latter, according to them, is given to episcopal acts or acts of any other ecclesiastical superior belonging to the nation for which they are approved; while the former is conceded to enactments of a foreign power, that is, to papal Constitutions; the pope, as head of the whole Church, being formally considered as an authority not belonging to any particular country. In both cases, however, state authorities have the power of examining church laws and giving

ser preso y deportado para Lisboa en el primer navío de la carrera que hiciese el viaje de retorno, debiendo ser tratados con el respeto que merecía el hábito que portaran.

Por lo que se conoce, este tipo de órdenes fueron frecuentemente repetidas durante los cincuenta años siguientes, sin embargo no se puede decir lo mismo del nivel de cumplimiento el cual varió. El padre Antonio Vieira, notó satisfactoriamente que su amigo el conde de São Vicente, era virrey de la India entre 1666 A 1668 y señaló lo siguiente:

“... poco antes de su muerte escribió una carta al cardenal Orsini en Roma, en la que decía formalmente lo siguiente: que si fueran a la India obispos que no hubieran sido presentados por el rey de Portugal, los mandaría ahorcar públicamente en Goa, aún con el riesgo de que la Congregación de Propaganda Fide los declarara mártires. Que no pensara Su Eminencia ni la Congregación que pudieran huir, ya que él cuenta con muchos soldados y navíos de guerra”<sup>143</sup>.

Dos de estos prelados fueron de hecho deportados para Lisboa en 1652; sin embargo por otro lado, los portugueses dieron abrigo en Goa en 1664 y en 1684, a algunos vicarios apostólicos que fueron perseguidos en el continente por gobernantes musulmanes e hindúes<sup>144</sup>.

Estos y otros casos esporádicos de “caridad cristiana”, las relaciones entre los representantes del *Padroado* y los religiosos de Propaganda Fide continuaron siendo muy tensas. Fray Jacinto de Deus, un fraile capuchino de Macao y cronista de su orden en Goa,

---

permission for their promulgation, by which permission ecclesiastical decrees acquire legal value and binding force.” The Original Catholic Encyclopedia. En <http://oce.catholic.com/index.php?title=Exequatur>

<sup>143</sup> Antonio, VIEYRA. SJ., op cit. fj 168v

<sup>144</sup> Francisco de SOUSA. *Oriente conquistado a Jesucristo pelos Padres da Companhia de Jesus, no província de Goa*. Vol 2 BNL/ Monografia Geral H.G 1005v. pp. 457-469.

informó al príncipe regente Don Pedro en 1671, que los vicarios apostólicos no hacían ninguna conversión -“aquello que ellos dicen en los libros publicados en Europa son puras falsedades. Estas colectas fueron sembradas y cosechadas por los portugueses”<sup>145</sup>. Esta visión, que podríamos llamar ultranacionalista, aparecía en muchas de la correspondencia de la época, hecha tanto por los legos como por el clero. En consecuencia, la Corona sintió tener el apoyo total para su política de mantenerse firme en el *jus patronus*, que siempre defendió como un derecho legal y un derecho que a la letra de un documento papal de 1588 dice lo siguiente: “Nadie puede dejar de respetar, ni la misma Santa Sede en consistorio<sup>146</sup>, sin el consentimiento expreso de parte del rey de Portugal”<sup>147</sup>. Un siglo más tarde, los tiempos habían cambiado para Roma, aunque no sucediera lo mismo para Portugal. El Papado defendía ahora que los favores y los privilegios concedidos anteriormente a la Corona portuguesa no podían ser interpretados como un contrato estrictamente bilateral y que los *jus patronatum* no eran de modo alguno una total alienación de los derechos superiores y esenciales de la Iglesia. La Santa Sede, bajo la presión de las circunstancias, podía modificar, retirar o revocar los antiguos privilegios del *Padroado*, sus intereses más elevados y el mayor bien para que las almas postulasen tal acción. La lucha que siguió fue consecuentemente larga y amarga, las etapas finales fueron decididas con el tiempo.

---

<sup>145</sup> Manuel TEIXEIRA, *op cit* pp 375-389.

<sup>146</sup> Un Consistorio es la reunión del Colegio Cardenalicio para ayudar al Papa en el gobierno de la Iglesia Católica. Es convocado por el Sumo Pontífice. Los Cardenales son creados en los Consistorios. *ACIDIGITAL, o que todo católico necessita saber*. En <http://www.acidigital.com/>

<sup>147</sup> *Memórias e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos*. BNL /Mss., Lisboa, 1651. COD 108 fl 37

Por otra parte, Japón fue de los primeros escenarios en conflicto y donde la rivalidad entre jesuitas y las órdenes mendicantes, se presentó un poco menos grave de lo que podría ser catalogado como una guerra sin cuartel, las persecuciones despiadadas dirigidas contra la comunidad cristiana por el gobierno de Tokugawa, a partir de 1614<sup>148</sup>, tuvo como consecuencia cerrar las filas misioneras. Todas las Órdenes se vieron envueltas en la catástrofe que siguió y sus mártires competían unos contra otros sobre todo en la firmeza mostrada para demostraban su fervor religioso.

En China, la situación igualmente fue complicada, sólo que en este caso a consecuencia del problema de los Ritos Chinos, que en ocasiones casi llegó a dilacerar a la iglesia misionera, llegando a dividirla entre los años de 1650 a 1742. Este problema tuvo las más serias repercusiones en Europa, donde estuvo envuelta en la controversia entre los Jesuitas y los Jansenistas<sup>149</sup> acerca de la gracia y del libre arbitrio, habiendo culminado en una auténtica batalla de libros, en la cual los más célebres escritores de esa época participaron autores de la altura de Arnauld, Bayle, Leibnitz y Voltaire. Por otro lado, la sociedad china estaba basada en un sistema de familia con la veneración de los antepasados y sacrificios rituales como hechos centrales<sup>150</sup>. Paralelamente a estos ritos ancestrales, había el culto del Estado confuciano, que envolvía también ceremonias en las que eran

---

<sup>148</sup> *Perseguições no Japão ao Religiosos da Companhia de Jesus*. AHU/Documentação com interesses para a História de Alguns Países (DHAP), Japão. Cx. 6, doc 13. f 45v-47

<sup>149</sup> “El jansenismo es un movimiento multiforme que influyó en la vida de la Iglesia a partir de los años 40 del siglo XVII, con reflejos en la dogmática, en la moral y en la espiritualidad, a lo que hay que añadir interferencias políticas. Su nombre proviene del teólogo y obispo Cornelio Jansen (1585-1638)”. K. Rahner, *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972; H. Kung, *La justificación*, Herder, Barcelona 1967 y en <http://es.wiki8dia.org/wiki/Jansenismo>

<sup>150</sup> Arthur COTTERELL. *Historia de las civilizaciones antiguas*. Vol 2. Tr Juan Faci. Crítica. Barcelona 1984 pp. 478-790

encendidas velas y quemaban incienso. En su conjunto, estos ritos constituían la piedra angular del sistema, a partir del cual el emperador y la clase gobernante de China –los llamados letrados o nobleza erudita- obtenían su autoridad. Ridiculizar estos ritos y rituales eran considerados como imperdonables, tanto social como políticamente, a la vez que unía a cualquiera de las dos religiones “populares” –el budismo y el taoísmo- eran además de ser perfectamente compatibles y opcionales.

Mateo Ricci, el célebre fundador de la misión jesuita de Pekín, estaba convencido, después de haber estudiado los clásicos chinos, de que los ritos no eran “de modo alguno idólatras y que tal vez no fueran supersticiosos”<sup>151</sup>. Los consideraban esencialmente como ritos cívicos, que, con el correr de los tiempos podrían convertirse en prácticas católicas. No todos los misioneros jesuitas coincidían en ello, si bien es cierto que la gran mayoría lo hacía y en su actitud de “acomodación” se empeñan en hacer que los ritos se tornen y se mantengan dentro del punto de vista oficial de los jesuitas como compatibles con el catolicismo. Por su parte, los frailes misioneros españoles de las Filipinas, dominicos y franciscanos, inicialmente seguidos de los agustinos en la década de 1680, adoptaron en su mayoría la actitud opuesta. Consideraban a los ritos una pura idolatría y rechazaban sistemáticamente permitir que sus conversos participaran en ello, si bien es cierto que algunos frailes modificaron su actitud después de varios años de experiencia. Esta controversia junto con los problemas correlacionados, tales como los términos chinos correctos para referirse al concepto de Dios, fueron repetidamente remitidos a Roma para la decisión final<sup>152</sup>. Después de muchas vacilaciones y declaraciones ambiguas, para no decir

---

<sup>151</sup> Mateo, RICCI. *Costumbres y religiones de China*. Universidad del Salvador y Diego de Torres. Buenos Aires 1985. pp 69

<sup>152</sup> *Memorias para a Historia Ecclesiastica de Goa e Missoes da Asia*. BNL/Fcos. Goa 1776 fl 89v-92

contradictorias, la Santa Sede acabó por condenar las discutidas ceremonias por idólatras, a través de la constitución *Ex illa die*, publicada en Roma en 1715. Los jesuitas bajo varios pretextos se rehusaron a cumplir este decreto, de tal modo que se mantuvo entre los misioneros una lucha con tres frentes siguiendo más o menos las mismas líneas<sup>153</sup>. Los jesuitas portugueses y sus colegas italianos defendían tanto las pretensiones del *Padroado* como la interpretación de los ritos hecha por Ricci. Los jesuitas de la misión francesa (patrocinada por Luis XIV), que habían llegado en 1688, toleraban los ritos chinos, pero se oponían al *Padroado* português. Los frailes misioneros españoles y los vicarios apostólicos enviados por Propaganda Fide se oponían tanto a los ritos como al *Padroado*. La confusión acerca de los ritos, como ya se ha dicho, sólo quedó resuelta con la promulgación de la constitución papal *Ex quo singulari* de 1742, que obligaba a todos los misioneros actuales y futuros a hacer un juramento de que no tolerarían la práctica de los ritos bajo cualquier hecho o forma ni bajo cualquier pretexto<sup>154</sup>.

En 1717, el papa Clemente XI reconoció formalmente las tres catedrales chinas. Pekín, Nanking y Macao, que formaban parte del *Padroado*, e hizo en cierta forma la promesa de crear otras tres en las mismas condiciones. *La Gazeta de Lisboa*, una especie de diario oficial, anunció jubilosamente que Don João V había sido reintegrado de su categoría de “el despótico director de las misiones de Oriente”, sin embargo, este festejo resulto a todas luces prematuro. Se continuó con el nombramiento de vicarios apostólicos en todas las provincias de China sin hacer ninguna consulta a Lisboa y los preladados portugueses, en Asia acabaron gradualmente por adoptar el punto de vista del Vaticano. Cuando el virrey

---

<sup>153</sup> Mathieu HENRION. Historia General de la Iglesia. Ancos Editor. Madrid, 1853 pp 453-456

<sup>154</sup> *Ibid.*

conde de Ericeira pidió al arzobispo de Goa que publicase una pastoral tolerando los ritos chinos en 1719, el primado repelo diciendo: “la experiencia ha demostrado que todas las disputas anteriores entre reyes y pontífices han sido, más tarde o temprano amigablemente resueltas y que todos los prelados y dignatarios que, directa o indirectamente, se han atrevido a oponerse a las decisiones de Roma han sido blanco de una severa desaprobación por parte del Vaticano”<sup>155</sup>. El arzobispo argumentaba que había jurado obedecer la constitución *Ex illa die*, delante del nuncio en Lisboa y consideraba las instrucciones papales más exageradas que los privilegios de la Corona portuguesa. El virrey no disimuló su indignación ante aquello que denominó como una conducta antipatriótica por parte del arzobispo y escribió a los jesuitas portugueses de Pekín, instando con ello a mantenerse firmes en la defensa del *Padroado* y de los ritos chinos. De hecho, estos continuaron haciéndolo hasta el momento en que fueran obligados a presentar juramento denunciando los ritos chinos, en 1744<sup>156</sup>, sin embargo, mantuvieron su incondicional apoyo al *Padroado* hasta la extinción de la Compañía, ordenada por Pombal en todo el Imperio portugués entre 1759-1760.

A través de este acto, Pombal no sólo destruyó el principal pilar del *Padroado* institucional, del que era su más ferviente defensor, incluso aún más que los jesuitas, pero al mismo tiempo propinó un golpe fatal a las misiones católicas romanas en Asia; la mayoría de las cuales estaba ya en declive. Mientras tanto, la controversia acerca de los ritos originó que el hasta entonces tolerante emperador K’ang-hsi amenazara con prohibir

---

<sup>155</sup> “Noticias (Breves e verdadeiras) dos termos e procedimentos” . *Memórias e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus sufragâneos*. Mação. 1731 BNL/ Cod 176 fl 28 y 28v

<sup>156</sup> “Breves para a embaixada de Pekim” *Jesuitas na Asia* BA/ Mss 49-VI-14. fls 468-473.

la propagación del cristianismo en China, por las razones que anotó en un comentario marginal que surgió en la traducción china de la constitución *Ex illa die*:

“Después de haber sido este decreto, puesto apenas a decir que los europeos son individuos de espíritu estrecho. Como pueden hablar acerca de los principios morales de China si no conocen absolutamente nada acerca de las costumbres, de los libros o de la lengua china, que les pueda permitir comprendernos? Mucho de lo que afirman y discuten nos hacen reír. Hoy vi al nuncio papal (Mezzabarba) y el decreto. Se comporta realmente como un padre budista o taoísta ignorante, si bien es cierto las supersticiones mencionadas sean las de religiones sin importancia. Este género de conversaciones irreflexivas no pudieron haber sido más extremas. De ahora en adelante, los europeos no deberán predicar más en China. Debe ser prohibido de hacerlo, para evitar complicaciones”.<sup>157</sup>

Aunque al final el Emperador no haya cumplido su amenaza de expulsar a todos los misioneros de las provincias, estos pasaron a trabajar con dificultades cada vez mayores a partir de ese momento. Los jesuitas estaban autorizados a permanecer indemnes en la corte de Pekín, donde se utilizaban sus capacidades científicas y técnicas; en particular en los campos de las matemáticas y la astronomía. Sus colegas que trabajaban en las provincias fueron perseguidos intermitentemente y lo hacían sólo si no se comportaban contrarios a las autoridades provinciales, quienes los dejaban generalmente en paz, a ellos y a sus conversos. Estos últimos, provenían casi en su totalidad de las clases más pobres, por lo que la condenación final de los ritos, hecha en 1742, había tornado imposible la conversión

---

<sup>157</sup> António BRÁSIO. CSSP., *Mistoria e Missionologia. Inéditos e Esparsos*. Lisboa, 1973 p 168.

de cualquier mandarín o funcionarios aún cuando los dominicos españoles hubieran pretendido haber convertido a algunos en Fukien.

#### **2.4 Las acciones de las órdenes mendicantes contra el *Padroado*.**

Otra de las dificultades de la Iglesia en China, en el siglo XVIII, era el hecho de que la Corona de Portugal estaba siempre atrasada en cuanto a las remuneraciones de los obispos. Don Joao V, el Magnánimo, había ordenado que los recursos destinados a los obispos del *Padroado* debían ser satisfechas con el presupuesto tomado del Tesoro Real en Asia portuguesa<sup>158</sup>. Debido a las continuas luchas contra los musulmanes en Omán, con los Martahás y otros que mantuvieron durante todo este periodo, nunca había fondos suficientes en Goa o Macao para pagar todos los gastos episcopales en su totalidad, a pesar de ello algunos de los obispos no recibían nada de esas fuentes durante diez o veinte años. Un pequeño porcentaje de las sumas gastadas por D. Joao V en la construcción del convento-palacio de Mafra, o en el patriarcado de Lisboa, fue tomado ampliamente para financiar todos los obispos del *Padroado*, pero este monarca nunca consiguió ahorrar en esos “pequeños lujos”.

El exagerado nacionalismo, desde mi punto de vista, fue el que condujo a la rivalidad tan dramática entre los diversos misioneros europeos en China la cual no tenía límites, evidentemente a los portugueses aun cuando ellos fueron los que lo llevaron al límite. Los jesuitas franceses, patrocinados por Luis XIV, apoyaban activamente los intereses temporales de Francia y eran muy poco amistosos en las relaciones con sus

---

<sup>158</sup> Luis LISANTI (ed), *Negocios Coloniais. Uma correspondencia comercial do século XVIII*, Vol 3., São Paulo , 1979. pp 370-371.

colegas lusitanos. El padre Jean de Fontaney, a su regreso a Francia con la intención de reclutar a más misioneros señala en 1699, en conversación con un agustino español con el que se encontró en Cantón “que no descansaría mientras no lograra expulsar a todos los padres portugueses y que se daría a la tarea de traer a todos los jesuitas franceses que pudiera, sólo para conseguir este propósito”<sup>159</sup>. El mismo agustino, Fray Miguel Rubio, afirmó posteriormente que los treinta y cuatro padres españoles –franciscanos, dominicos y agustinos- que se encontraban entonces en China, no se someterían nunca “a cualquier obispo de otro reino”. Aun cuando estos mismos frailes estuvieran dispuestos a hacerlo, sus superiores en Manila nunca los autorizarían a eso y el rey de Castilla no toleraría nunca una violación de esta naturaleza dentro del *Patronato real español* –“En tanto vinimos todos a las Filipinas a expensas del Tesoro Real, que también pagó nuestro viaje para acá y paga nuestra estancia aquí”<sup>160</sup>.

La estrecha relación entre el poder espiritual y temporal europeo no dejó de ser notada en las cortes de Asia (China, Annam y Siam). La posición de Macao, como cuartel general de la Iglesia militante en Asia oriental y como un caballo de Troya para la conversión de asiática, era particularmente envidiada, “.... de esta fortaleza real”, escribió un entusiasta jesuita portugués en 1650, “paren casi todos los años los predicadores del Evangelio para combatir en todas las vecinas tierras paganas, izando el estandarte real de la Santa Cruz en los más altos y fuertes baluartes de la idolatría, orando por Cristo crucificado, y sometiéndolo al dulce juego de Su Santísima ley los reinos y los imperios

---

<sup>159</sup> Instrucção Que O Padre Andre Palmeiro Visitador Da Provincia De Japam E China Deu Ao P. Gaspar De Amaral Mandando Por Superior Daquella Misma BA/Jesuítas na Asia. Lisboa, [1631 Fev. 16] [fl. 48]

<sup>160</sup> Carta Vinda das Phelipininas. AHU/ Padrao do Oriente cx 494. 15 novembro 1768, Macao. Fl 89.

más orgullosos y más aislacionistas”<sup>161</sup>. Macao había sido fuertemente fortificado a la manera europea después del frustrado ataque holandés a principios de 1622 y muchos funcionarios chinos consideraron que se podía tornar una cabeza de playa de la expansión europea, no sólo desde el punto de vista meramente religioso y comercial, sino también desde el punto de vista militar y político. Fue necesario utilizar todo el tacto e influencia de los jesuitas de Pekín para frustrar los esfuerzos hechos por los xenófobos funcionarios confucianos, para inducir al emperador a dar la orden de destrucción o por lo menos la evacuación de la *Ciudad del Santo Nombre de Dios* en China (Macao).

En Annam y Siam, los misioneros del *Padroado* trabaron también una batalla obstinada e igualmente perdida contra la invasión de los vicarios apostólicos y de los misioneros enviados por el *Rey Sol* de Francia, que se consideraba mucho mejor entrenados e instruidos que los del *Rey Mercenario* de Portugal. Fueron muchas y continuas las querellas acerca de la jurisdicción eclesiástica existente entre las dos partes, las cuales se pretendía fueran decididas a favor de los recién llegados, a través de una breve del papa Clemente X en 1673, dirigido al obispo de Goa, y que en la práctica, retiraba de la jurisdicción del *Padroado* todos los territorios que no eran en ese tiempo gobernados por la Corona portuguesa –*extra dominium temporale regni Portugalliae*. Los misioneros portugueses de Macao que habían construido misiones florecientes en Tonkin y en Cochinchina (Vietname del Norte y del Sur), sólo aceptaron someterse finalmente en 1696. Se les unieron posteriormente españoles (de Manila), e italianos, habiendo los franceses adquirido previamente posiciones a través del padre Alexander de Rhodes, SJ que misionó

---

<sup>161</sup> *Relatorio anónimo sobre a entrada de missionarios occidentales pelos mandarins chineses ao procurador do Senado de Macao a fim de regressarem aos seus países*. ANTT/Ministério do Reino. Lisboa. S. XVIII fls 78v-79

en Annam y desarrollo un papel en la adaptación del cristianismo a la cultura y sociedades regionales, más o menos semejante al trabajo que realizó Matteo Ricci en China. En espacio de dos siglos los misioneros consiguieron formar, en lo que entonces era conocido como Annam un clero nativo y una comunidad cristiana que fueron en determinados aspectos, los más fuertes y los más profundamente enraizados en el continente asiático con resultados a largo plazo<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> *Notas das missoes de Cochinchina e Tunkim en 1781*. AHU/Padroado do Oriente Cx 494, Macao, fls 5-7.

## **Capítulo 3 La Historiografía Misionera.**

### **3.1 Una historiografía fragmentada.**

La Historiografía de las misiones parece fragmentada en la medida en que todo el estudio crítico refleja un punto de vista privilegiado: el de una orden religiosa o de los portugueses, el del Papado o el de las diferentes Congregaciones papales. Tantos puntos de vista diferentes como actores, presentes en la zona.

A lo largo de la primera mitad del Siglo XVI, los portugueses, en sus prolongados viajes por los mares asiáticos, consiguieron recoger una impresionante masa de datos sobre la geografía y la economía de Asia marítima y también sobre las más relevantes prácticas sociales y culturales de los numerosos pueblos contactados. Los funcionarios de la Corona, sobre todo, pero también los aventureros, mercaderes y misioneros, enviaron regularmente para el Reino minuciosos informes, donde daban cuenta de sus experiencias asiáticas. De ésta manera fue posible reunir en Lisboa, al correr de los Siglos XVI y XVII, un prodigioso acervo documental –constituido por cartas particulares y oficiales, relatos de viajes, informes y también mapas y derroteros-, donde se registraron informaciones sobre todas las regiones asiáticas frecuentadas por los portugueses, desde el mar Rojo hasta el archipiélago del Japón.

Mucho antes de los primeros viajes rumbo al litoral asiático, ya la documentación recibida de Oriente registraba noticias sobre aquellos larguísimos parajes. Después de la conquista de Malaca, se inició un rápido proceso de aproximación a las demás regiones de Asia en particular China, Japón y sus áreas contiguas, en muy breve tiempo dieron sus primeros resultados en las primeras décadas del Siglo XVI: algunos positivos, como los

viajes de Jorge Álvares y de Rafael Peresrelo de quienes “se tuvo mucho provecho”; otros negativos, como la mal lograda embajada de Tomé Pires a China, que marcaría el inicio de un largo periodo de confrontaciones entre Portugal y este imperio. Con todo, a pesar del clamoroso fracaso de las primeras tentativas oficiales de relación entre el reino de Portugal y el Imperio chino, los contactos luso-chinos, una vez iniciados nunca más se interrumpirán, esto es importante destacarlo dado que Macao se fundará a partir de la donación que hizo China de este puerto a Portugal y fue precisamente Macao la base jurisdiccional en materia de organización misionera desde donde se mantuvo el contacto con Annam.

En Portugal, el gran flujo de noticias sobre una de las plazas más importantes en Asia sería inaugurado con la llegada a Lisboa de Fernando Peres de Andrade, de regreso de su celebrada expedición a Cantón<sup>163</sup>. El capitán mayor y muchos de sus hombres habían visitado por largo tiempo la gran metrópolis de Guangdong, y habían tenido la oportunidad de mantener contactos directos con las autoridades cantonesas y también con las poblaciones ribereñas. Los hidalgos portugueses, a través de muchas entrevistas concedidas en la Corte, colocaron en circulación una importante cantidad de noticias<sup>164</sup>, que irían a encontrar eco en todas las grandes crónicas de la expansión preparadas a mediados del Siglo XVI. El propio João de Barros cronista oficial de los hechos lusitanos en Asia,

---

<sup>163</sup>Para un análisis de esta enorme masa documental se puede consultar la obra de Antonio Alberto BANHA de Andrade, *Mundos Novos do Mundo. Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses*. JIU., Lisboa, 1972, 2 vols.

<sup>164</sup> Damião DE GÓIS, *Crónica*, pt. 4, cap. 24, pp. 62-65

afirmaba haber cambiado impresiones en varias ocasiones con Fernando Peres y con “otros que fueron en su compañía”, a propósito del Celeste Imperio<sup>165</sup>.

La llegada de los misioneros jesuitas a Oriente, en 1542, vino a introducir una nueva dinámica en el proceso de recolección de información. Los ignacianos, por razones que se predicaban con la especificidad de su proyecto evangelizador, privilegiaron las noticias de carácter cultural y religioso, concentrando su atención en aspectos de la realidad asiática, que antes habían sido puesto de lado por los demás portugueses. Hasta entonces, capitanes y obradores, soldados y mercaderes se habían interesado sobre todo por los datos de naturaleza más práctica, relacionados con la navegación en los mares orientales, con el comercio de mercancías exóticas y con la seguridad de sus fortalezas y factorías. En 1548, el padre Francisco Xavier tenía ya consigo los primeros informes donde la vida cultural asiática era abordada con alguna profundidad. Estas informaciones, así como muchas otras, rápidamente llegaron a Portugal, gracias al extraordinario sistema de comunicaciones organizado por la Compañía de Jesús; que preveía una regular difusión de noticias sobre la realidad social y cultural de los distintos campos misioneros y sobre los progresos de la catequesis en tierras asiáticas<sup>166</sup>. El viaje efectuado por el padre-maestro al Japón, entre 1549 y 1551, vendría a relevar el enorme éxito atribuido al Imperio de Enmedio –en términos políticos, sociales, culturales y religiosos- por todo el Extremo Oriente. El descubrimiento de la verdadera importancia de este vasto imperio, en el contexto asiático, lo colocó de inmediato en el centro de las preocupaciones de los misioneros de la

---

<sup>165</sup> João DE BARROS, *Década III*, liv. 2, cap. 7 p. 201.

<sup>166</sup> John CORREIRA-AFONSO. *Jesuit Letters*, pp. 1-22.

Compañía, que así, inesperadamente, decidieron seguir las huellas de los mercaderes lusitanos, que décadas antes habían descubierto los lucrativos negocios de China.

Las informaciones recogidas por los navegantes en las extensas regiones orientales se acumularon en Lisboa, donde se les dio una razonable difusión manuscrita. Hasta 1550 ninguna obra de temática asiática fue publicada en Portugal. Las razones que justifican este silencio editorial fueron varias, pero ninguna fue por una deliberada política de sigilo practicada por la Corona lusitana<sup>167</sup>. Muchos de los escritos producidos en Oriente, que contenían noticias de carácter geográfico y antropológico, eran de carácter oficial u oficioso, redirigidos por funcionarios reales, que presentaban balances de las respectivas actividades. Estos textos –cartas, informes, etc.–, elaborado por distintos motivos, pero sobre todo cuestiones utilitarias difícilmente fueron publicadas; por el contrario, ni siquiera aspirarían a una más amplia difusión de aquella que les estaba normalmente reservada. En relación a los tratados geográficos como la *Suma Oriental* o el *Libro* de Duarte Barbosa, que intentaban sistematizar amplios conjuntos de datos, asumían deliberadamente una forma inacabada, siempre en construcción, sujeta a sucesivos retoques y enmiendas, poco propicias en la divulgación impresa. Trabajos de ese género tenían una función práctica, ya que fueron usados de una forma corriente, como manuales de aproximación a la realidad asiática, en constante actualización.

En el Siglo XVI y parte del XVII, la difusión de conocimientos especializados –y sobre todo la difusión de novedades– se operaba aún, en gran medida por medios manuscritos. Pero esta situación habría de conocer en breve cambios importantes, pues la

---

<sup>167</sup> Jorge BORGES de Macedo, *Livros impressos em Portugal*, pp. 23-73

tipografía portuguesa comenzó a prestar mayor atención a los acontecimientos que se desarrollaban en Asia.

A pesar de todas las penurias que sucedían sobre la impresión tipográfica, a lo largo del Siglo XVI, funcionaba regularmente<sup>168</sup>. Y por lo menos una de las obras publicadas, antes de 1550, incluía algunas noticias sobre China y sus áreas circunvecinas. Esta región, situada en los remotos confines del continente asiático, aunque fuera demasiado extensa y hubiese sido contactada por un escasísimo número de portugueses, reunía los suficientes motivos de interés para merecer la atención de cualquier humanista consagrado.

En efecto, la primera referencia impresa sobre China y sus zonas circunvecinas (Annam, Laos, Camboya y Siam), aparece en una obra doctrinaria de autoría de D. Jerónimo Osorio; que fue obispo de Silves a partir de 1564 y que pocos años más tarde habría de preparar una crónica en latín sobre los hechos del reinado de D. Manuel I<sup>169</sup>. Después de un largo período de estudios en el extranjero, D. Jerónimo, como buen humanista, recorrió la toponimia clásica para localizar al Celeste imperio, “territorio inmenso”, que confina con la “Cítia” y se sitúa en el Extremo Oriente, “yendo más allá de la Áurea Quersoneso”<sup>170</sup>. Su descripción muy elocuente, se basa exclusivamente en informaciones orales, obtenidas de algunos portugueses que habían visitado los puertos del litoral asiático. Osorio no afirma de forma alguna haber intercambiado con la gente que regresó de China; pero si registra los rumores que por entonces recorrían Portugal.

---

<sup>168</sup> A. J. ANSELMO y Raul PROENCIA, *Bibliografía das obras impresas em Portugal no século XVI*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1926.

<sup>169</sup> D. Jerônimo OSÓRIO (1514-1580), vd. Luis DE MATOS. *L'Expansion Portugaise*, pp. 525-544

<sup>170</sup> La Áurea Quersoneso, era una península de la geografía de Ptolomeo, -hoy península de Malaca- que constituía la parte meridional de Asia.

En 1549, D. Jerónimo Osorio no disponía de alguna obra impresa donde se pudiera documentar sobre la región y tuvo que forzosamente recurrir a los manuscritos que circulaban con noticias detalladas sobre varios aspectos de las distintas civilizaciones asiáticas. El autor del tratado *De Gloria*, en todo momento destaca específicamente la naturaleza de sus fuentes, al subrayar que utilizaba información divulgada por algunos “de entre los nuestros” que “tuvieron algún trato con aquellos gentíos”<sup>171</sup>. El único manuscrito del Libro de Francisco Rodrigues que hoy se conserva ostenta la firma de un “Osorio”<sup>172</sup>, y en base a esto se estima que D. Jerónimo haya sido uno de los poseedores de la obra del conocido piloto, cabe mencionar que este manuscrito se encuentra actualmente reunido en el mismo códice de un manuscrito de *Suma Oriental*. Con lo cual se podría suponer que entre los informantes del Obispo de Silves se encontraba también Tomé Pires<sup>173</sup>.

Sin embargo, se puede inferir que los informantes de D. Jerónimo Osorio en la realidad fueron los padres de la Compañía de Jesús. Como se sabe, el P. Francisco Xavier y alguno de sus compañeros se encontraban, por esos años, empeñados activamente en la recolección de noticias sobre la vida cultural de los pueblos asiáticos, entre los cuales pretendían desarrollar actividades misioneras. La China era una de esas regiones que más curiosidad suscitaba, por la fama de su grandeza, por la riqueza de sus productos, y por la excelencia de su civilización. Entre 1547 y 1548, el Padre-maestre obtuvo igualmente una extensa *Emformação da Chyna*, en la cual se analizan algunos de los tópicos abordados en

---

<sup>171</sup> *Latim Renascentista em Portugal–Antologia*. Ed. Américo da Costa Ramalho. Coimbra: INIC. 1985. p. 175

<sup>172</sup> Armando CORTESÃO, *Suma Oriental*, est. II, pp. 409-457

<sup>173</sup> *Ibidem*, pp. 5-6

la descripción de D. Jerónimo<sup>174</sup>. Por otro lado, sabemos que los padres y hermanos, en servicio en Oriente, se apresuraban a remitir para el Reino todas las noticias que conseguían recoger. Así; no es imposible que nuestro humanista hubiese recurrido a los medios jesuitas en Portugal para obtener las informaciones registradas en *De Gloria*.

A partir de 1551, los portugueses publicarían, en sucesivos volúmenes, la Historia del *Descubrimiento y Conquista de la India por los Portugueses* de Fernando Lopes de Castanheda y la *Asia* de João de Barros<sup>175</sup>, éste último fue el primero en abordar las noticias sobre China y sus alrededores en pasajes cortos; en su *Década I* y la *Década II*, impresas en junio de 1552 y marzo de 1553 respectivamente.

### **3.1.1 Las órdenes religiosas.**

La historiografía está marcada, como se puede ver, por el peso específico de la historiografía jesuita. Una gran parte de los estudios sobre las misiones en Asia señala respecto las misiones jesuitas, que continúan siendo las mejor conocidas. Con efecto a sus trabajos, ya sea de evangelización o de difusión de la ciencia occidental, han sido ampliamente estudiados, ante los ojos del público cultivado, los jesuitas tuvieron el monopolio de las misiones en China y en buena parte del Sudeste asiático. En este sentido, sería interesante contar el número de títulos que tratan de las misiones jesuitas y compararlos con los que se ocupan de las misiones de las otras órdenes. Una estancia en un centro de documentación jesuita convence rápidamente al investigador del predominio, en

---

<sup>174</sup> *Idem*

<sup>175</sup> Joaquim VERÍSSIMO Serrão, *A Historiografia Portuguesa*, vol. 3, pp. 218-219. El orden de La publicación fue La siguiente: *Década I*, jun. 1552; *Década II* Mar. 1553; *Década III*, 1563, *Década IV*, corregida y aumentada por Joao Baptista Lavanha, publicada en Madrid en 1615

calidad y cantidad de su historiografía. La masa documental, respecto a esta orden, es nítidamente superior a cada una de las otras órdenes. La precocidad de su implantación en la región y el número, de misioneros presentes son factores de explicación, tal como lo es su tradición de erudición y conservación documental o acaso ¿Debería de decirse archivística de esta orden?; Lo que sí es cierto, es que los jesuitas han conservado mejor que cualquier otra orden la memoria y los trazos escritos de su historia. Los propios archivos de la Compañía de Jesús en Roma incluyen una sección “historia”, que prueba como el nacimiento de la historiografía jesuita sigue de cerca la fundación de la Compañía. Sólo por sí mismas, las obras de bibliografía jesuita de C. Sommervogel, A. Caravon, L. Pfister, L. Polgar, entre otros; son un testimonio y una prueba clara de la masa documental conservada en los diversos fondos. La edición contemporánea acentúa el fenómeno, que en su sede inagotable de documentos inéditos o de libros a reimprimir, parece sistemáticamente atraída por las obras, cuadernos de viaje, relaciones, cartas anuas, etc. – escritas por jesuitas. Al respecto, queda claro que son dos lugares los de especial interés para los jesuitas en lo que respecta a Asia Extrema, me refiero a Japón<sup>176</sup> y China<sup>177</sup>.

En lo que respecta al área de estudio de esta tesis se encuentra la obra fundamental de Alexandre de Rhodes, su Catecismo en lengua annamita<sup>178</sup>. Es verdad que entre estos, algunos reciben una formación clásica en las escuelas jesuitas, pero esta seducción tiene tal vez motivaciones más profundas. Una orden intelectual que posee una documentación

---

<sup>176</sup> Me refiero a la correspondencia de Francisco Xavier (Paris, DDB, 1987), al *Sumario* de Alexandre Valignano (DDB, 1990) y la *Relation* de Luis Fróis (Paris, Chandeigne, 1992)

<sup>177</sup> La edición del catecismo de M. RICCI, *The trae meaning...* (Institut Ricci, Taipei-Paris, Hong Kong, 1985), la *Histoire de l'expédition chrétienne* de N. TRIGAULT (Paris, DDB, 1978), y las *Nouveaux Mémoires* de Louis LECOMTE (Paris, Phébus, 1990)

<sup>178</sup> Alexandre DE RHODES. *Catechismvs Pro ijs, qui volunt suscipere Baptismvm In Octo dies diuisus Phép giàng támngày cho kè muán chiu phép rica toi, ma bèào dao thanh dwe Chúa bloi Ope Sacrae Congregationis de propaganda Fide*, Roma 1651.

fabulosa, que es prueba de una argucia extrema en su erudición y posee una historia escrita y coherente tan antigua como su propia existencia, sólo puede ir al encuentro del ideal de racionalidad del historiador contemporáneo.

Un buen argumento para poder comprender el papel de *Padroado português* en Asia nos lleva a la siguiente cuestión: ¿Quién escribió la historia de las misiones? Una simple mirada sobre los autores constantes de nuestra bibliografía permite constatar que durante mucho tiempo la historia de las órdenes religiosas fue “asunto de familia”. Los agustinos escribieron la historia de las misiones agustinas, los franciscanos, la de las misiones franciscanas y así las historias de las misiones de cada orden fueron escritas independientemente unas de otras. La fragmentación historiográfica es tal que se torna en ocasiones difícil de imaginar que las diferentes Órdenes cohabitaron en las mismas áreas geográficas que van de las Filipinas a China, a la India o en alguna otra región de la península malaya. A cada historia corresponde un punto de vista particular sobre las misiones y la política de evangelización de las diferentes áreas en Asia y desde luego, a su relación con las metrópolis, en estas obras existen menciones de una colaboración entre los diferentes grupos de religiosos, como por ejemplo entre dominicos y franciscanos<sup>179</sup>, así como la relación de estas órdenes con los gobiernos coloniales. La historiografía de cada una de las órdenes religiosas está dominada por la idea de que cada orden constituye un todo coherente. Suponer intercambios profundos con alguna otra orden equivaldría a comprometer su propia identidad y en buena medida la de la metrópoli o en su caso la de la Santa Sede, esto último mucho más claro para finales del siglo XVII y principios del XVIII.

---

<sup>179</sup> J M GONZÁLEZ. OP., *Historia de las misiones dominicas de Asia*, Roma 1964, vol. 1, p. 89 los franciscanos y los dominicos emprendieron conjuntamente su primer viaje al continente (China).

Esta idea prevaleciente sobre la cohesión de la orden afecta igualmente de manera interna sobre la historiografía de una orden religiosa. Se sabe, por ejemplo, que en la orden franciscana existen diferentes corrientes las cuales, si bien es cierto, no son sinónimos de fracturas profundas, expresan por lo menos diferentes sensibilidades. Al interior de los franciscanos, por ejemplo, sobre la “observancia”; se distinguen los que siguieron la reforma de Pedro de Alcántara. Esta reforma española insistió en la formación de los religiosos y de los misioneros, provocando un fervor particular en este ramo de la orden. Los alcantarianos fueron particularmente reconocidos en el Siglo XVII debido a su dinamismo misionero y en el caso de su trabajo en Asia, se destaca particularmente su confrontación con los jesuitas, sobre todo en sus obras en Siam, Camboya y desde luego Tonkín. La historia de las misiones franciscanas en Asia es, sin embargo más compleja. De hecho, al final del Siglo XVII, en el contexto de una intervención del Papado en los asuntos españoles, son enviados a Asia algunos franciscanos de origen italiano. Son los casos, por ejemplo, de Bernardo Della Chiesa<sup>180</sup>, Basilio de Glemona<sup>181</sup> y Geovanni Francesco Nicolía de Lenoissa<sup>182</sup>, quienes llegaron a Asia en 1684. Por un lado, el hecho de ser italianos permitió que el Papado pudiera intervenir directamente, sin depender del *Padroado* portugués ni del patronato regio español, a fin de tomar la decisión de instalar vicarios apostólicos eficaces en la región que le permitieran tener mayor control sobre los

---

<sup>180</sup> Georges, MENSAERT, OFM, “L’établissement de la hiérarchie catholique en Chine de 1684 à 1721”, *Archivum franciscanum historicum*, n° 46, 1953, p. 374, nota 4: “Sobre la propuesta de Monseñor Pallu, Inocencio XI nombró al obispo Argolis en 1680. Habiendo llegado a Asia (Macao) en 1684, lo sucedió en el año siguiente Mns Pallu; en 1685 fue nombrado vicario apostólico de las cuatro provincias de Chekiang, Hukwang, Szechawan y Annam. El 10 de abril de 1690, el papa Alejandro VIII lo escogió como primer obispo de Pekín. Murió en Lintsing en su diócesis, el 20 de Diciembre de 1721”

<sup>181</sup> Quien fue nombrado años más tarde vicario apostólico de Shenxi y Hue.

<sup>182</sup> S M. GILLET, “Le Père Lo, premier évêque de Chine et la question du clergé indigène”, *La Revue*, Jan-Fev. 1949, p. 391: a partir de 1691 Geovanni Francesco Nicolía de Lenoissa fue vicario apostólico de Nankin, sucediendo en esta función al dominico de origen chino Gregorio Lo o López.

asuntos de evangelización de la zona y de esta manera poder desplazar el poder ejercido en Oriente por las metrópolis ibéricas, en particular la lusitana. Por otro lado, el hecho de ser de “observancia” y no alcantarianos, le permitió utilizar los talentos de esta otra rama de la orden franciscana. En la bibliografía sobre las misiones franciscanas en Asia en general, donde se incluye la región de Annam, la diferencia entre los franciscanos alcantarianos y los de la “observancia” italiana no se logra ver con nitidez, aunque las obras se repartan de hecho en dos grupos. Las búsquedas de autores como Otto Maas, Victor Sánchez Gil, Paul Pelliotte, Lorenzo Pérez, Cayetano Sánchez Fuerte, Leandro Torno Sanz etc., defienden el punto de vista de los franciscanos apegados a la metrópoli. Las de Fortunato Margiotti, Georges Mensaert, Anastase Van den Wyngaert y Andrés del Castillo Sánchez favorecen sobre todo a los franciscanos italianos sujetos a los intereses de la Santa Sede. En medio de ésta ficción de la homogeneidad del grupo franciscano subsisten las interrogantes: en sus actitudes y en sus reacciones, ¿Las órdenes mendicantes y las otras obedecen a una lógica de pertenencia a la Orden o de pertenencia a una “nacionalidad”? ¿El hecho de pertenecer a la orden franciscana o a los jesuitas es más o menos equivalente al de ser portugués? El debate es sin duda tan insoluble en cuanto a aquel que pone en confrontación, en la historiografía de los grupos sociales de la época moderna, los defensores de una lógica de órdenes y los de una lógica de clases. Merece por lo tanto que sea hecha una exposición suficientemente clara al respecto.

### 3.1.2 Lógica de orden, lógica nacional

¿Se puede ser dominico, franciscano o jesuita y trabajar para los portugueses, o qué es lo que une a las ordenes misioneras a los diferentes reinos que las envían? ¿Será que existe una correspondencia entre una orden y un reino o entre varias órdenes y un reino? ¿Esa relación es constante durante el conjunto del periodo estudiado? Esas y otras cuestiones nunca han sido abordadas en la historiografía misionera, como si ésta estuviera fuera de las investigaciones de la historiografía moderna y sobre todo, de las que se abordan sobre el nacimiento del Estado moderno, en este caso es de suma importancia por qué ello permitirá establecer cuál es la importancia del *Padroado português do Oriente* en el proceso de evangelización; en el caso de que exista en todo caso tal situación. Parece que el Siglo XVII es un periodo de transición, aunque ciertos hechos puedan coexistir con sus contrarios. Con todo eso, los diferentes campos de interés difieren radicalmente conforme la historiografía se va interesando por el inicio del Siglo XVII o por su segunda mitad. Este corte cronológico en la historiografía misionera nos permite paradójicamente, articular el debate.

Existe en este tipo de estudios una relativa adecuación entre la lógica de la orden y la lógica “nacional”. Con efecto sobre las obras que existen en el extremo oriente de los grupos nacionales frente a frente: los portugueses y los españoles. Ambos están unidos en los derechos que les confiere el *Padroado*, por lo que salvo raras excepciones, las órdenes mendicantes contrarias a la Compañía sirvieron fielmente a España o al Vaticano. La situación de las Filipinas surge como la prolongación del virreinato del de la Nueva España: una colonización asociada a una evangelización hecha por las órdenes mendicantes. Mientras que los jesuitas, son en su gran mayoría portugueses y hasta finales del Siglo

XVII, la historiografía misionera subraya el hecho de servir a la política de su patria es decir Portugal. La situación es globalmente aún más compleja, pues la Compañía es, desde el inicio, transnacional. Hacia finales del Siglo XVI ya se encuentran jesuitas italianos –que son muy importantes en la evangelización- en Asia.

Contrariamente a lo que se pudiera pensar, la historiografía de las misiones de la segunda mitad del Siglo XVII aborda casi únicamente asuntos “transversales” o sea, temáticos, como la cuestión de la jerarquía católica, el problema de los juramentos a los vicarios apostólicos, el clero indígena, la liturgia en las diferentes lenguas locales. Las preocupaciones eruditas dominantes son en consecuencia de orden temático. Siguiendo la lógica de orden y la lógica nacional mezclándose al calor de los asuntos, sin que el juego entre orden y nacionalidad sea objeto de preocupaciones particulares. Esta historiografía refleja el hecho de la situación de las misiones en Asia en general sobre la adquisición de una complejidad que va creciendo a lo largo del Siglo XVII. El número de “nacionalidades” europeas en Asia aumentó en particular en el Sudeste de Asia y China.

Por otro lado, Luis XIV es verdaderamente un “rey de la guerra”<sup>183</sup> y deja ver sus pretensiones expansionistas. Francia buscó implantarse en Asia, intentando entrar a China a través de Annam. Por su parte, la Santa Sede estaba cada vez más presente en las misiones en Asia. Los análisis históricos sobre este periodo pasan fácilmente de las cuestiones de las Órdenes religiosas hacia las que respetan las rivalidades entre los diferentes países misioneros. Pareciera que se asiste, a partir de la segunda mitad del Siglo XVII, a una ascensión de la fuerza de las monarquías centrales, particularmente de la francesa. Los religiosos parecen posicionarse en función de su propia política institucional y de su

---

<sup>183</sup> J. CORNETTE, *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, París, Payot, 1993.

pertenencia en una orden, pero también en el tablero de la política internacional en función de una “nación” de pertenencia.

El siglo XVII constituye un periodo en que se pasa del predominio de una lógica de orden a una lógica cada vez más nacional. Ahora bien, al no continuar la existencia de una adecuación entre las dos lógicas, es posible que se presentaran nuevas situaciones, nominalmente en una misma orden religiosa al ser protegida por varias potencias nacionales. Esta realidad no siempre es bien recibida por la historia oficial de las ordenes. Subrayar las rivalidades entre potencias nacionales se convierte entonces en una manera de enmascarar las diferencias internas de las órdenes religiosas. El caso de los franciscanos italianos es al respecto esclarecedor, llegaron a Asia gracias a la nominación como Vicarios apostólicos. El primero de los cuales fue François Pallu. Este curioso personaje es al mismo tiempo, el primer Vicario apostólico, uno de los principales fundadores de las Misiones extranjeras de París. De esta manera se encuentra sometido a las decisiones del Papa y de Luis XIV al mismo tiempo, decisiones que en ocasiones chocaron. Los franciscanos italianos estuvieron del lado del Papa y de la Congregación de Propaganda Fide. Bajo tutela francesa desde el inicio, entraron rápidamente en conflicto con los “señores” de las Misiones Extranjeras y con los franceses de una manera general. Además de eso, la instalación de los Vicarios apostólicos está asociada a la obligación de las diferentes órdenes religiosas presentes en Asia, de prestarles juramento. En efecto, como lo señala pudorosamente A. Van den Wyngaert, el *Padroado* portugués se tornó en “una aplicación muy discutible”<sup>184</sup>. En efecto, el objetivo central de la Congregación de Propaganda Fide

---

<sup>184</sup> A. Van den Wyngaert, OFM., “Mgr Fr. Pallu et Mgr Bernardin della Chiesa. Le serment de Fidélité aux Vicaires Apostoliques (1680-1688”, *Archivum franciscanum historicum*, n° 31, 1938, p. 18.

fue ponerle rápidamente fin a las prerrogativas que se les había conferido as Portugal, a través del *Padroado*.

Tanto las órdenes mendicantes portuguesas, dependientes del *Padroado* português; cómo la Compañía de Jesús, se opusieron al establecimiento de una jerarquía católica en el Sudeste de Asia continental con sede en China y a la presentación del juramento respectivo<sup>185</sup>. En consecuencia tenemos que franciscanos portugueses y franciscanos italianos se encontraron por lo menos en algunos años, entre 1680 y 1684, en campos diametralmente opuestos. La historiografía misionera franciscana pasó silenciosamente este lado de la cuestión y este periodo conflictivo. Es verdad que la entrada de los franciscanos italianos a Asia significó un compromiso de Bernardo della Chiesa con el *Padroado* al dispensar a los misioneros de la obligación de prestar juramento y reintegrarlos en su ministerio<sup>186</sup>. Y como si no pudiesen existir diferendos en el interior de la orden, los únicos conflictos<sup>187</sup> reales fueron los que se suscitaron entre los religiosos portugueses y los obispos franceses. Resulta interesante ver que no se logra comprender que los mendicantes italianos hayan sucedido a los mendicantes españoles en los negocios misioneros asiáticos, a menos que se les identifique como parte de una política consciente de la Santa Sede a favor de los franciscanos en la estrecha observancia. Pero por otro lado, a pesar de las dificultades, los misioneros franciscanos continuaron realizando “humildemente” su trabajo cuyo valor e importancia prevalece sobre nuestra noción moderna de objetividad histórica.

---

<sup>185</sup> Lo mismo sucedió con las ordenes mendicantes españolas dependientes del Real Patronato Regio español.

<sup>186</sup> Antonio Sisto ROSSO, OFM., “Pedro de la Piñuela, OFM., Mexican Missionary and Author”, *Franciscan Studies*, n° 8. Septiembre 1948, p. 256.

<sup>187</sup> Otto MAAS, “Zum conflicto der spanischen Missionare mit den französischen Bischöfen in der chinesischen Mission des 17. Jaherhunderts”, *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Gesammelte Aufsätze II*, Munster i. W., 1930, pp. 185-195 *cit post*. Andrés del Castillo Sánchez, *El Galeón de Manila: un Mar de Historias*. pp. 56-57

Un primer vistazo sobre la historiografía de las misiones de Asia, nos da la impresión de una fragmentación entre las diferentes órdenes y los diferentes puntos de vista. Como veremos, esta historiografía es el reflejo de las fuentes documentales sobre las cuales se apoya, en especial las crónicas.

### **3.1.3 El punto de vista de los portugueses y de la Santa Sede sobre las misiones.**

Por lo menos tres centros de poder están directamente relacionadas con las misiones en Asia, por un lado los portugueses, los españoles y la Santa Sede, en esta ocasión sólo nos interesa abordar dos (Portugal y la Santa Sede), de ellas en relación a ¿Cómo miraron estas misiones?

El punto de vista de los portugueses sobre las misiones en Asia es relativamente simple, en virtud del *Padroado Português do Oriente* detentaron el control de Macao y Goa de forma efectiva. Resulta interesante analizar su percepción en ese momento, ya que rápidamente tuvieron la tendencia a considerar que también tenían derecho sobre las regiones circunvecinas, el Río de las Perlas, Cantón y Annam y los respectivos enclaves en la India. La historiografía portuguesa tiende a reflejar este punto de vista al afirmar que los portugueses irradiaban su poder, en el Siglo XVII, sobre todas las regiones antes señaladas. Sin embargo, desde el punto de vista de los pueblos locales, en particular de los chinos -de quien se tiene más y mejor información- nunca se les concedió a los portugueses ese derecho por parte de los pueblos locales.

En buena medida, la historiografía portuguesa se enfoca sobre el estudio de la diócesis de Macao, como lo atestiguan la obra monumental del P. Manuel Teixeira, los

estudios más recientes de Ch. R. Boxer o J. M Braga. El trabajo misional en el Sudeste asiático continental ha interesado poco a los historiadores. En contrapartida, las misiones del Japón y China son objeto de estudios detallados y constituyen el punto fuerte de la historiografía incluida la jesuita. Es recientemente ha llamado la atención el estudio de las misiones en el Sudeste de Asia entre los académicos y estudiosos del fenómeno de la presencia portuguesa existen algunos estudios más o menos amplios sobre la esta región. Esta situación es lo que hace relevante a esta investigación, ya que trata de aproximarse al fenómeno y aportar algunos elementos de análisis sobre el estudio de la zona, por la amplitud del tema es un tanto complicado llegar a conclusiones absolutas, pero si permiten llamar la atención sobre el fenómeno.

Desde el punto de vista del Papado las cosas son más complejas. Después de haber apoyado a las misiones portuguesas en Asia, a través del *Padroado*, hasta más o menos el inicio del Siglo XVII, luego del cual el Papa intervino directa e indirectamente de diversas maneras en las misiones portuguesas asiáticas, por ejemplo ya en abril de 1643, permitió el establecimiento de la Congregación de Propaganda Fide en Asia, quien nombró dos prefectos apostólicos: Juan Bautista de Morales, dominico y Antonio de Santa María Caballero, franciscano, esta acción en apariencia no nos dice gran cosa, pero si lo ubicamos en el contexto del *Padroado* eso significa que el papa autorizo a Propaganda Fide a tomar en sus manos la administración jurisdiccional en contra de los intereses portugueses, pues hasta entonces los nombramientos debían pasar por manos portuguesas y en esta caso queda de manifiesto hacer de lado al *Padroado* en Asia y con ello provocar el inicio de su declive.

La década de 1680 se le conoce como la década de los Vicarios Apostólicos, después de la cual, el Papa intervino directamente y a partir de 1690 creó tres nuevas diócesis; esta vez en China, lo interesante es que fue bajo el *Padroado* portugués. Estas intervenciones de la Santa Sede dieron la impresión de que el Papa dirigía y manipulaba toda la política de las misiones. En efecto, hasta 1643, el Papa protegió sobre todo a los portugueses y con ellos a los jesuitas. Tal vez a causa del creciente papel y omnipresencia de los jesuitas, provocó que la Santa Sede favoreciera a los españoles para contrarrestar el poder portugués en la región, durante los años que van de 1643 a 1658 y lo hizo a través de la Congregación de Propaganda Fide. Más adelante entraron en escena los franceses a través de las Misiones Extranjeras de París, fundadas bajo la protección de Luis XIV.

Al nombrar, en 1658, a François Pallu vicario apostólico de Tonkin y administrador apostólico de cinco provincias chinas del Sudoeste y Laos<sup>188</sup>, el Papa tomó partido por los franceses. En 1684, como hemos visto, nombra franciscanos italianos como vicarios apostólicos. Para 1690 la creación de la diócesis concede de nuevo un papel importante a los portugueses, la Santa Sede crea además de la diócesis de Macao; la cual existía ya desde 1576, las de Nankin y la de Pekín bajo el *Padroado portugués*.

En 1705 tiene lugar nuevamente un cambio a favor de los franceses y en contra de los portugueses: el Papa envió a su delegado, Monseñor Tournon de las Misiones Extranjeras, para negociar en el asunto de los ritos, tanto los chinos como los tonkinenses. En ese momento era aliada de los franceses y se mostraba en contra de los jesuitas y por extensión

---

<sup>188</sup> A. VAN DEN WYNGAERT, OFM., “Mgr Fr, Pallu et Mgr Bernardin Della Chiesa. Le serment de fidélité aux Vicaires Apostoliques (1680-1688)”, *Archivum franciscanum historicum*, n° 31, 1938, pp. 17-47. Igualmente citado en D.G.M. OURY. *Mgr François Pallu ou les Missions Etrangères em Asie au XVIIe siècle*, Paris, FranceEmpire, 1985, p. 48: las provincias chinas a que las que me refiero son Yunan, Guizhou, Hugaug, Guangxi y Sichuan.

contra los portugueses. La política de la Santa Sede de esa época permite pensar que todos los golpes estaban permitidos, los enemigos de antes serían los aliados del mañana, a todas luces se deja ver una estrategia de *real politik* en las relaciones de poder del Vaticano, justo en un periodo de fuerte crítica a su legitimidad, es de considerar que en este periodo se manifestó con mayor fuerza la erosión del poder de la Iglesia a favor del surgimiento del Estado moderno, pero la cosa no queda ahí, ya que se inaugura al mismo tiempo en Europa el periodo del absolutismo, en donde las estructuras de poder sufren una serie de modificaciones en lo que se refiere a su ejercicio y quienes lo ejercen. Resulta claro que el esquema anterior de supremacía papal, por encima del interés nacional, comienza a mostrar fracturas dejando ver la concentración del poder del monarca en perjuicio de poder terrenal del Papa. Encontramos de esta manera aquí la ética política –a menos de que se tratara más bien de una estética- teorizada por Gabriel Naudé, quien vivió en Roma en los años treinta del Siglo XVIII, en donde ejerció las funciones de secretario del cardenal Bagni, cardenal romano, amigo del utopista Campanella y que durante un tiempo pareció destinado al Papado. La obra de Naudé, *Considérations politiques sur les corps d'Etat*<sup>189</sup>, quien defiende la tesis de que el golpe de Estado, o el golpe de fuerza, está constituido por el poder y ve en ello una de sus mayores expresiones, con un corolario: el secreto. Parece por lo tanto posible pensar que las misiones se inscriben en un contexto donde el *Padroado* portugués no lo explica todo –contrariamente a lo que piensa la historiografía de las misiones- por el contrario es donde el Papa puede “mover los hilos” de la política internacional.

---

<sup>189</sup>Louis MARIN, (ed), *Gabriel Naudé, Considérations politiques sur les corps d'Etat [1739]. Précédé de Pour une théorie baroque de l'action politique par Louis Marin*, Paris, Centre National des Letres, 1988.

Existen por lo tanto una fragmentación de la historiografía bajo numerosos puntos de vista. Cada cual detenta su legitimidad y posee su razón de ser, aunque el lector, en ocasiones, tenga la impresión de que trabajar sobre estos asuntos conlleva una lógica de subjetividad absoluta y que, finalmente todo el proyecto de historia crítica es posible. Esto no es más que el resultado, como hemos visto de una historiografía al “estilo antiguo”. Es impresionante verificar que ciertos historiadores contemporáneos adoptan deliberadamente algunos de esos puntos de vista.

### **3. 2 La Biografía**

La parte dedicada a la biografía es uno de los hilos conductores de esta historiografía. Como lo atestigua nuestra bibliografía, una buena parte de los títulos de obras y de artículos trazan la vida de misioneros que se destacan del grupo y adquieren, por eso, el estatuto de misioneros “célebres”.

Estos personajes clave, mayoritariamente fundadores de las misiones (Francisco Xavier, Mateo Ricci y los cronistas de Annam, dieron a conocer el inicio de las misiones como es el caso de Marcelo de Ribadeneyra y otros franciscanos. Sus biografías están estrechamente ligadas al inevitable interés de la historiografía del comienzo de las misiones, como el número de obras, que anuncia como programa de lectura los “primeros contactos entre Occidente y el Extremo Oriente...”<sup>190</sup>, lo atestiguan. Los recientes

---

<sup>190</sup> Las obras de L. PÉREZ , OFM., B. BIERMANN, OP., la de Henri BERNARD-MAÎTRE, SJ., *Aux Portes de la Chine...*, la de Carlos SANZ, *Primitivas relaciones....*

coloquios sobre las misiones en Asia insisten igualmente sobre el periodo de instalación de las misiones<sup>191</sup> y de elaboración de los primeros métodos de evangelización.

Esta literatura está caracterizada por un tono hagiográfico. Se trata, como fácilmente se percibe, de subrayar las virtudes de los insignes misioneros. Por ejemplo, el biógrafo de Martín de Rada lo compara como el “nuevo San Francisco Xavier sin la aureola”<sup>192</sup>. Deseo de conquista, búsqueda de la gloria de Dios, fervor ..., son las palabras de la pasión misionera. Todos estos misioneros sienten, en cierto momento de su vida, que es mejor ir a las misiones de Extremo Oriente que continuar en Europa en una carrera ya trazada. Así es como Marcelo de Ribadeneyra, por citar al más conocido, el primer cronista de los franciscanos abandonó la carrera de profesor de teología sagrada al sentir “más vocación por el martirio”<sup>193</sup>. Por otro lado, reconoce el biógrafo, los elementos precisos de su biografía que son mal conocidos. En cuanto a Alexandre de Rhodes <sup>194</sup>“no duda en exponer su vida”, por las misiones morirá “santamente”, tal como había vivido<sup>195</sup>. Sus biógrafos dicen que era “el padre de todos”, un “santo”, “el pilar de nuestra religión”<sup>196</sup>. El tono hagiográfico es una constante de las biografías misioneras; incluso en las más recientes.

---

<sup>191</sup> Por ejemplo, Peter MILWARD (ed), *The Mutual Encounter of East and West, 1492-1992*, Tokyo, Sophia University, 1992.

<sup>192</sup> Manuel MERINO, OSA., “Semblanza misionera: Fr. Martín de Rada, agustino”, *Missionalia hispanica*, n° 1, 1944, p. 167.

<sup>193</sup> Manuel DE CASTRO, OFM., “Fr Marcelo de Ribadeneyra , OFM., vida y escritos” en *España en Extremo Oriente*, Gil V., SÁNCHEZ. OFM. & C. Sánchez Fuertes, OFM., (ed), Madrid, 1979, p. 189: “sentía más vocación para el martirio que para enseñar la sagrada teología a los frailes”.

<sup>194</sup> Carlos SOMMERVOGEL, (S.I), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bibliographie. 2 T. París, 1932. t-8, p 1236.

<sup>195</sup> *Ibid* p. 1237

<sup>196</sup> *Ibid* p. 1238

Entre estas biografías se impone una figura: la del misionero-mártir, dominante en las obras de los franciscanos y de los dominicos. Los mártires franciscanos en Japón y los dominicos en China, además de los que fueron martirizados en Cochinchina y Tonkin donde se incluye desde luego a los jesuitas, todos han sido objeto de numerosas biografías. La biografía del mártir es un aspecto importante del género biográfico; donde se exalta más que en otros el don de sí y la virtud de la abnegación.

Es de destacar la especificidad de las biografías dominicas donde se concede más importancia al clero indígena que en las otras órdenes. Es importante señalar que entre los jesuitas; los anamitas (tanto de Tonkin, como Cochinchina) existen varios naturales conversos que formaron parte del clero y cuyas biografías en su mayoría se localizan en las *Cartas Annuas* que la Compañía de Jesús enviaba regularmente a su sede, las cuales están muy bien documentadas y son bastante interesantes. El momento cumbre de la escritura y la retórica biográfica desembocó en un “ramillete final” de metáforas, algunas un poco osadas, en donde se describen las cualidades de los religiosos martirizados.

“Esta cierto, una vez más y debemos alegrarnos con el espectáculo de tan bella colecta de almas. Pero no habría existido Ceiba sino no si no hubiese habido sementera y el grano no hubiera rendido cien veces más si el P. Andrés Nuestro misionero no lo hubiese sembrado y no hubiese, durante Siglos, fecundado él cochinchino con su palabra sus ejemplos, su sudor y su sangre.”<sup>197</sup>

Las metáforas del sembrador, de la viña, del rebaño son una constante del género biográfico. La vivacidad y la constancia de las figuras de estilo utilizadas confirman la “transtemporalidad” de este tipo de escritos.

---

<sup>197</sup> S.M. GUILLET, “Le Père ....., premier évêque de cochinchine et la question du clergé indigène”, *La Revue*, jan.-fev. 1949, p. 409.

Otra trazo evidente de estas biografías es su carácter compilatorio. Todas se basan en su mayor parte en la información de las crónicas de las diferentes Órdenes. Así, en 290 notas de la biografía de Marcelo de Ribadeneira; por Manuel de Castro<sup>198</sup>, 122 hacen referencia a la crónica escrita por el propio franciscano<sup>199</sup>. De todos, el cronista Gaspar de San Agustín, autor de la primer crónica de las misiones en Asia<sup>200</sup>, y aquel que ofrece una información más rica. Es por eso que Manuel Merino lo “sigue” en su búsqueda, “además de los elementos que puede examinar en otros documentos históricos”<sup>201</sup>. De la crónica a la noticia biográfica escrita en el Siglo XX, la información se trasmite casi sin solución de continuidad.

En definitiva, las biografías de misioneros se basan en las crónicas de las diferentes órdenes. Podríamos hacer el mismo análisis sobre las biografías más especializadas de los mártires, biografías que retoman generalmente las crónicas o las relaciones escritas en el Siglo XVII sobre el mismo asunto<sup>202</sup>. Entre las crónicas del Siglo XVII que, como veremos, se copian igualmente entre ellas y las biografías escritas en el Siglo XX, estamos frente a una especie de *continuum* textual, siendo que el procedimiento compilatorio tiene un papel de primer plano. Se tiene que esta característica no habla más respecto un sólo ejemplo.

---

<sup>198</sup> Manuel DE CASTRO, OFM., *op cit*.

<sup>199</sup> Marcello DE RIBADENEYRA, OFM., Historia de las Islas del Archipiélago, y Reynos de la Gran China, Cuchinchina, Malaca, Siam, Camboya y Jappon..., Barcelona, Imprenta de Gabriel Graells, 1601.

<sup>200</sup> Gaspar de SAN AGUSTÍN, OSA., Conquista de las Islas Filipinas... (Madrid, 1698), reed. Por Manuel Merino, OSA., Madrid, CSIC, 1975.

<sup>201</sup> Manuel MERINO, OSA., *op cit* ., p. 168: “P. Gaspar de San Agustín, a quién seguiremos en este bosquejo, más allá de aquellos puntos que podemos examinar en otros documentos históricos”.

<sup>202</sup> Uno de los ejemplo más significativos de las biografías de mártires en Asia es el de S. Felipe de Jesús quien fue objeto , en el siglo XVII, de una obra de Balthazar de Medina, OFM., *Vida y martirio y beatificación del invicto protomártir del Japón, San Felipe de Jesús, patrón de México* ..., México, 1683, 1954 y J.A. Pichardo, *Vida y martirio del protomártir mexicano San Felipe de Jesús de las Casas religioso del hábito y orden de San Francisco de Manila*, Guadalajara, F. Loreto y Dieguez, 1934.

Desde luego que es posible y deseable realizar análisis de todas las demás órdenes. No es posible admitir lo que señala, João Álvares SJ, cuando expresa: “todos los biógrafos están de acuerdo en decir que”, expresión que sugiere un esquema de pensamiento donde se reúnen diversas informaciones para converger en un único punto. En las biografías de misioneros, las informaciones no se completan, se encadenan unas a otras.

### **3. 3 Una historiografía fundada en las crónicas.**

El hecho de que la historiografía este muy fragmentada –por no decir dividida- en diferentes puntos de vista y de conceder una parte considerable al género biográfico es, en cierta forma, el reflejo de una gran duda respecto a las fuentes, nominalmente relacionadas con aquellas mejor estructuradas, a saber las crónicas de las misiones.

Será interesante responder a la cuestión ¿Cuál es el estatuto de las crónicas en la historiografía misionaria? Su ubicación en las bibliografías es un primer indicador. En lo que respecta a las obras impresas, las crónicas figuran generalmente en el mismo estatus que el de las obras de carácter científico. Por ejemplo, en la bibliografía final de este trabajo, quizás un autor básico es Ch. R Boxer<sup>203</sup>, se encuentran al lado de las obras de investigación científica las Décadas I-IV de João de Barros (1563), el Tratado de Gaspar de la Cruz (1569), la Historia de las misiones en Asia, de Mendoza (1585) y la crónica de Gaspar de San Agustín, OSA.

---

<sup>203</sup> Charles, Ralph BOXER. “Three historians of Portuguese Asia (Barros, Couto and Bocarro)” *Boletim do Instituto Português de Hong Kong*, Hong Kong (1) 1948. además: “*Portuguese Society in the Tropics*. Madison: Univ. Wisconsin Press, 1965; *João de Barros- Portuguese Humanist and Historian of Asia*. Nova Deli: Concept Publ. Company, 1981, por citar solo algunos.

El lugar de las crónicas en la escritura de las historias de las misiones constituye un segundo indicador. Las crónicas son por mucho las fuentes más citadas en la historiografía misionera. Es posible reconstruir, en ciertas obras, el modo como el texto fue concebido: no es raro poder indicar, gracias a una o dos crónicas citadas constantemente, la manera como tal o cual obra fue construida. A de J. M. González<sup>204</sup>, quizás es el mejor documentado en el dominio de esta materia. En efecto, la obra que trata sobre las misiones dominicas en Asia, en ella se busca lo esencial de la información en la crónica manuscrita de Victor Riccio, OP., *Hechos de la orden de Predicadores en el imperio de China y su entorno*, 1667. La mayor parte de las historias de las misiones en Asia tiene su punto de partida en las crónicas y en las historias escritas en el Siglo XVII. Así el artículo de J. A. de Jesús Guerra<sup>205</sup> sobre la organización eclesiástica de Macao, se sirve de las informaciones contenidas en *Histoire de l'expédition chrétienne* de Nicolás Trigault<sup>206</sup> para describir las primeras misiones en la región.

Reencontramos en esta historiografía los mismos trazos y las mismas maneras de pensar que demostramos anteriormente en el estudio de las biografías de misioneros. Existe una creencia absoluta en los textos antiguos impresos o para decir las cosas de otra manera, son éstos los que van a influir fuertemente en la historiografía misionaria. Las fuentes de los archivos son relegadas a un segundo plano, siendo consideradas como escritos menos

---

<sup>204</sup> J. M. GONZÁLEZ, OP., *Historia de las misiones dominicas en Asia*, Roma, 1964-66, 7 vols.

<sup>205</sup> Joaquim Angélico de Jesus GUERRA, “A organização eclesiástica de Macau” en *Colóquios sobre as províncias do Oriente*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos políticos e Sociais, 1968, pp. 71-137.

<sup>206</sup> Georges BESSIÉRE, (ed), Matthieu Ricci, Nicolás Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.

“nobles” en comparación con las crónicas. En esta concepción del trabajo del historiador, las referencias archivísticas van simplemente a afirmar o confirmar lo que la crónica dice.

Durante mucho tiempo la historiografía misionera ha considerado a las crónicas como protohistorias de las misiones. Existe un mito que marcó y aun marca la lectura de las crónicas: el mito de la fiabilidad. En la historiografía de las misiones, después de los años cincuenta, se encuentra de manera recurrente la idea según la cual las crónicas constituyen una narrativa precisa, rica de informaciones históricas, menos dirigidas al acontecimiento de las cartas y las relaciones, menos apasionadas que los panfletos y los escritos polémicos, las crónicas han registrado lo que sucedía en las misiones. Una doble ficción sirve a la causa de las crónicas y les da paradójicamente toda la apariencia de una u otra narrativa conocida, a saber, la historia. Por un lado, han anotado regularmente los acontecimientos en un tiempo y un espacio determinado; por otro lado, sus redactores se apoyaron sistemáticamente sobre documentos escritos (cartas de misioneros, relaciones, etc.), o dicho de otra manera se han adaptado sobre una línea de conducta muy próxima a la de los historiadores contemporáneos. El carácter compilatorio de lo escrito en tiempos antiguos jugó en ese mismo sentido. Siendo que las crónicas incluyen documentos antiguos (cartas, edictos, bulas papales, relaciones, etc.), de los cuales no existe en ocasiones trazo alguno, alcanzan en consecuencia un valor científico absoluto: tal o cual documento sólo fue salvado gracias a la acción “conservadora” del cronista. En consecuencia, las crónicas fueron tratadas no como textos, en donde el funcionamiento, la construcción y el contenido son particulares, sobre todo durante las primeras historias de las misiones, se han convertido en consecuencia en el verdadero fundamento del discurso histórico

contemporáneo. Como se podrá ver en el desarrollo de esta tesis, las crónicas no son necesariamente “una expresión transparente de la verdad de los hechos”.

Para cerrar este desarrollo acerca de los préstamos hechos por las crónicas en la historiografía misionera, se pone especial atención en una especificidad de las diferentes órdenes en particular en la de la Compañía de Jesús y hasta cierto punto en la dominica. En numerosos estudios dominicos, los autores van al punto de casi evitar hacer las citas de las fuentes utilizadas. Esta omisión caracteriza por ejemplo, la producción del P. Manuel Texeira que trabaja en Macao. Se encuentra en el mismo caso la biografía de Gregorio López o el padre P. Gillet. Por ejemplo, éste último afirma haber trabajado en los archivos de Propaganda Fide en Roma y en los de Manila; sin embargo, es una pena que no mencione nunca la localización precisa de los documentos que utilizó. En algunos otros casos existen autores que citan las mismas fuentes varias veces y de un volumen a otro de la obra, cambian siglas para designar los mismos fondos archivísticos. Por ejemplo, en el caso de los archivos franciscanos de Pastrana se encuentran con las abreviaturas “AFP” en la primer parte de la obra de J.M. González, y después aparece como “AP” en el segundo. Lo mismo sucede con algunos otros autores que no especifican la diferencia entre la Biblioteca Nacional de Madrid y la de Manila, y las citan indistintamente con las siglas “BNM”. La búsqueda de las fuentes es en lo mínimo, confusa. Se torna casi imposible para un investigador deseoso de explorar los contenidos de esas fuentes e integrarlas en sus propias investigaciones. En particular, en las fuentes dominicas se estila mucho la autoreferencia. Resulta interesante ver como se integran las fuentes primarias (cartas, documentos de archivos etc.) en una vasta narrativa, cuya característica esencial es una comunicación parsimoniosa del saber de un autor a un lector.

La historiografía misionera concede, por consiguiente, un papel importante a las crónicas, las cuales constituyen su materia primordial de información. Se ve influenciada igualmente por el modo de pensar de los misioneros. De una manera general, la historiografía del Siglo XX es extremadamente tributaria de las fuentes impresas. Del resto, el peso de la Cuestión de los Ritos se encuentra representada en la más pequeña discusión relativa de la acción misionera en Asia; en concreto en China, Tonkin y Malabar.

### 3. 4 La Cuestión de los Ritos

La última de las características, pero no por ello la menor, en la historiografía de las misiones en Asia en general y del Sudeste de Asia en particular, está dominada por la espinosa Cuestión de los Ritos. Esta Cuestión atraviesa sin discontinuidades a la historiografía, que inicia de forma general desde los años veinte a los ochenta del Siglo XX. La mayor parte de los historiadores, como por ejemplo, Paul Pelliot<sup>207</sup>, Henri Bernard. Maître<sup>208</sup>, Ch R Boxer<sup>209</sup>, R. Etiemble<sup>210</sup>, entre otros han contribuido a la álgida discusión sobre este asunto. Del mismo modo, existen estudios brillantes como el de F.

---

<sup>207</sup> Paul PELLIIOT, “Une recueil de pièces imprimées concernant la Querelle des Rites”, *T'oug pao*, n°23, 1924, pp. 347-355, seguido de “La Brevis relation”, *T'ung Pao*, n° 23, 1924, pp 355-372.

<sup>208</sup> Henri BERNARD-MAÎTRE, SJ., “De la Question des Termes á la Querelle des Rites” Le dossier Foucquet de 1711”, *NZM*, n° 14, 1958, pp. 178-195; 267-275.

<sup>209</sup> Ch R BOXER, “The Portuguese in East Asia and the problema of the Chinese rites”, *Boletim do Instituto Português de Macao*, n° 1, Julho 1948, pp. 1-30.

<sup>210</sup> Rene ETIEMBLE, *Les Jésuites en Asie, La Querelle des Rites (1552-1773)*. Paris, Archives Julliard, 1966.

Bontink<sup>211</sup> sobre el problema de la liturgia nativa o el trabajo de J. Metzler<sup>212</sup> sobre la Congregación de Propaganda Fide que esclarecen, indirectamente, la cuestión.

Este interés sobre la Cuestión de los Ritos, si no es puramente polémico, refleja en primer lugar el estado de los fondos documentales. Dentro de los mismos relatos anuales de las misiones deben ser comprendidos en el contexto de la degradación de las relaciones entre las diferentes órdenes. También aquí la historiografía continua siendo extraordinariamente tributaria de esta estructura documental.

Más allá del interés documental, el objetivo de estas contribuciones es determinar quien al final del debate ha tenido la razón, si los jesuitas o las órdenes mendicantes. En consecuencia, las investigaciones aparentemente más anodinas se tornan asuntos exaltados. En general, se puede decir que la Cuestión de los Ritos tiene diferentes escenarios y momentos en la historia de las misiones en Asia, sin duda la más conocida y más ampliamente abordada es la Cuestión de Ritos chinos, no menos importante, pero si menos tratados han sido los dos otros casos controversiales, nos referimos tanto a la Cuestión de los Ritos malabares en la región Este de la India y desde luego el objeto de estudio de esta tesis, es decir la Cuestión de los Ritos tonkinenses en Annam, que dicho sea de paso han sido muy poco estudiados. La Cuestión de los Ritos genera polémica, incluso al momento de ubicar la fecha cuando dio inicio esta controversia, hay quienes los ubican en 1610, 1615, 1633 o incluso los ubican en 1656, lo cierto es que por tratarse de situaciones distintas son también distintas las fechas del inicio o mejor dicho corresponden a fechas

---

<sup>211</sup> François BONTINK. *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Louvain e Paris , Ed. Nauwelaerts, 1962.

<sup>212</sup> Joseph METZLER (ed). *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 Years in the Service of the Missions*. Herder, Rome, Freiburg, Viena, 3 vols., 1971-1976.

distintas por no estar relacionadas entre sí, salvo por quienes las propician, es decir la Compañía de Jesús y su papel fundamental en relación a la jurisdicción del *Padroado português de Oriente* y su disputa con el Papado.

Lo que si queda claro es que las primeras noticias sobre la Cuestión de los Ritos inicia en China con la muerte de Mateo Ricci, quien murió en 1610 y tras las nuevas orientaciones seguidas por Nicolás Longobardo, de esta manera se puede decir que tienen su origen en la cuestión de la liturgia de las iglesias locales (la china, la malabar y la tonkinesa), y en la *breve* de Paulo V, *Romanae Sedis Antistes*, que en 1615 concede la autorización a los futuros padres, en particular a los chinos, para celebrar misas y administrar los sacramentos en su propia lengua, es decir, el chino. Según la obra de F. Bontinck<sup>213</sup>, esta *breve* que quizás nunca fue puesta en ejecución dio origen a dos siglos de querellas. ¿La Cuestión de los ritos se desencadenó en el momento en que las órdenes mendicantes llegaron en específico a China, en 1633 o acaso fue cuando estas decidieron llevar su causa a la Congregación de Propaganda Fide? A los ojos de F. Margiotti<sup>214</sup>, el texto decisivo es una memoria<sup>215</sup> redirigida, en 1637, por los franciscanos de Manila. Contiene quince *dudas* sobre las prácticas que los jesuitas permitían a los chinos en primera instancia y más tarde se agregaron las concernientes a los casos de los ritos malabares y tonkinenses. El texto llega al conocimiento de la Congregación de Propaganda Fide a inicios de 1641, según el mismo historiador, en la primavera de 1643, el dominico Juan

---

<sup>213</sup> François NONTINCK, *op cit.*, Introducción.

<sup>214</sup> Fortunato MARGIOTTI, OFM., “La Cina, ginepraio dei questioni secolari”, en J. METZLER (ed). *op cit.*, vol. ½, 1971, pp, 604-605.

<sup>215</sup> Antonio DE SANTA MARÍA CABALLERO, OFM & Juan PIÑA DE SAN ANTONIO, OFM., *Dubitationes gravissimae quae circa novam conversionem et christianitatem regni Magnae Chinae occurrunt.*, hecha en Sta. María de los Ángeles , Manila, 20 de Agosto de 1637, APF, SOCG, vol. 321 (1643), ff 399r°.422v°.

Bautista de Morales remite a la misma Congregación otro dossier, que incluía la memoria de Manila, compuesta por una lista de 18 dudas y elementos interesantes, una serie de once “testimonios” recogidos, según Morales, acerca de los chinos de Fujian<sup>216</sup>. La Cuestión de los Ritos adquirió entonces el aspecto de un proceso: no se trató sólo argumentar, fue necesario presentar pruebas. Y por primera vez hubo naturales implicados en la Cuestión de los Ritos. La idea es engañosa. Será retomada más tarde por los jesuitas, contra sus adversarios.

Se puede decir que el decreto del 12 de septiembre de 1645, del Papa Inocencio X, donde se condenan las honras presentadas a Confucio y a los antepasados, desencadenó la Cuestión de los Ritos. Hasta más o menos mediados del Siglo XVII, la Cuestión de los Ritos se mantuvo como una cuestión interna, donde las diferentes órdenes utilizaron a la Santa Sede como árbitro. Es posible también vislumbrar un “viraje” histórico en el momento en que la opinión pública se torna, en su momento, como el árbitro de un diferendo que opone a los jesuitas contra todos los demás (jansenistas, académicos de la Sorbona, de la Corte francesa, etc.). ¿Se puede decir en consecuencia que la Cuestión de los ritos comienza en 1656, año del decreto pontifical de Alejandro VII y de la *Cinquième Provinciale* de Pascal, situando su apogeo en el momento en que todos los elementos se tornan públicos? Creo que es forzoso constatar aunque sea tentativamente, la fecha de inicio de la Cuestión de los Ritos, aun cuando es una cuestión espinosa. Las excitaciones que desata entre los historiadores, que en cierto modo “viajaban” a lo largo del Siglo XVII en la búsqueda de la fecha correcta de inicio, son reveladoras de la inmensa subjetividad del

---

<sup>216</sup> Juan Bautista DE MORALES, OP., *Información hecha en el reyno de China y remitida a los padres provinciales de las dos sagradas religiones de S. Francisco y Sto. Domingo en las Yslas Philipinas*, S. I., (febrero de 1643). ASV., *Missioni*, n° 163, ff 321r°-349v°.

debate. Según el papel que unos y otros atribuyen a los diferentes actores de la Cuestión de los ritos, el hecho desencadenador es atribuido al Papado, otros más a los jesuitas y otros más a las órdenes mendicantes.

Al final del Siglo XVII, las fuentes sobre la Cuestión de los Ritos se debe investigar más en la producción impresa que en los fondos manuscritos. Por otro lado dos cronologías paralelas marcan el fin del Siglo XVII, por un lado, los decretos papales de Alejandro VII (23 de marzo de 1656), de Clemente IX (13 de noviembre de 1669) y de Clemente XI (20 de noviembre de 1704 y 24 de septiembre de 1710). Asimismo sería importante conocer, las obras impresas de donde se tomó posición a favor o en contra de los ritos como en los casos de Michel Le Tellier<sup>217</sup>, Louis Le Comte<sup>218</sup>, Charles Le Gobien<sup>219</sup>, Noël Alexandre<sup>220</sup>. “Las obras sobre La Cuestión de los Ritos, se encuentra junto al debate jansenista<sup>221</sup>. La crisis termina con el “cierre” de la Cuestión de los Ritos por la Sorbona<sup>222</sup> y por el Papa Clemente XI, en 1715. Con todo y eso, el debate nunca fue verdaderamente cerrado. Si la

---

<sup>217</sup> Michel LE TELLIER, SJ., *Lettre d'un docteur en théologie à un missionnaire de la Chine*, Paris, E. Michallet, 1686, en 12° *Defense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la chine, du Japon et des Indes contre deux livres intitulés: “La Morale pratique des Jésuites” et “L’Esprit de Monsieur Arnauld”*, Paris, E. Michallet, 1678-1690, en 8°, 2 vols.

<sup>218</sup> Louis LE COMTE, SJ., *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, J. Anisson 1696, en 8°, 2 vols.

<sup>219</sup> Charles LE GOBIEN, SJ., *Histoires de l'Edit de l'Empereur de Chine en faveur de la religion chretienne*, Paris, J. Anisson, 1698. Esta obra fue muy importante para la opinión sobre la divulgación de los términos de la Cuestión de los ritos.

<sup>220</sup> Alexandre NOËL, OP., *Apologie des dominicains missionnaires de la Chineo u Réponse au livre du P. Le Tellier, Jésuite, intitulé “Défense des Nouveaux chrétiens” et à l’Eclaircissement du P. Le Gobien, de la même compagnie, sur les honeurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts*, Colonia, Chez les héritiers de C. d’Egmond, 1699.

<sup>221</sup> René ETIEMBLE, *op cit.*, pp. 13-17

<sup>222</sup> *Censure de la sacrée faculté de théologie de Paris, formée contre les proposition extraites des livres intitulés Nouveaux Mémoires* (1696), Paris, 18 de octubre de 1700.

censura de la Sorbona marca el fin de la Cuestión, los jesuitas guardaron durante mucho tiempo, el sentimiento de haber sido tratados injustamente.

La Cuestión de los Ritos fue sobre todo europea, la historiografía misionera se sintió investida de un deber moral de rehabilitación. Sin duda, debido a la simpatía de los historiadores por los jesuitas, la historiografía, inclusive la contemporánea, se mantiene muy sectaria y conduce a la reivindicación de estos últimos. El objetivo declarado pretende dar a conocer y comentar los textos en los que un poco a la manera de un proceso judicial, todas las piezas son expuestas y después analizadas, para luego ser confrontadas entre sí. No obstante, el lector se encontrará rápidamente ante una posición de juez, lo que parece lisonjero.

El lector quedará rápidamente en medio de un debate comprometido. Las órdenes mendicantes se tornaron como las “integristas” y las “reaccionarias” de la época. El debate está programado para andar en círculo, progresistas contra reaccionarios, falsificadores contra garantes de la tradición. La Cuestión de los Ritos se tornó en insostenible.

Toda lectura es subjetiva. Es en ocasiones difícil determinar la presencia ideológica de un texto. Entonces, el análisis del vocabulario usado va por donde los caminos del raciocinio lo permiten, en ocasiones detectar ciertos puntos de vista nominalmente expuestos y que se expresan en los textos anónimos.

La intención no es la de trazar un veredicto más sobre esta Cuestión, me parece que por un lado, el interés por la Cuestión de los Ritos, que caracteriza a la historiografía contemporánea, es el corolario de la especialización de la historiografía que se ha examinado con anterioridad. La Cuestión de los Ritos fue el momento de un contacto

violento entre las diferentes órdenes. La violencia de la cuestión provocó una fractura e indujo a una pérdida de las referencias tradicionales: un franciscano, o un dominico, se colocó del lado de los jesuitas, un jesuita se torna “disidente” como lo señala Etiemble. Foucquet<sup>223</sup>, recordemos el caso de Longobardo, sucesor de Ricci. Todo este fenómeno tiene sentido a condición de examinar sistemáticamente los mecanismos de una querrela entre religiosos y de insertar ese “todo” en un análisis de conjunto en las querellas de la Iglesia. En mi opinión, la Cuestión de los Ritos sólo tiene interés como elemento significativo de un campo de estudio, que tome como objeto las querellas de la Iglesia en aquella época y permiten iniciar el análisis de las relaciones de poder a partir de la empresa misionera.

En resumen, parece ahora claro, como explica E. Zürcher<sup>224</sup>, que la Cuestión de los Ritos fue ante todo una cuestión europea. Se puede sugerir la hipótesis de haber falseado considerablemente nuestra apreciación de las actividades misioneras en Asia porque, por un lado, se explica las misiones según un raciocinio teleológico y por otro lado, impone la idea de fracturas y divisiones profundas entre las diferentes órdenes religiosas. De hecho, el conocimiento del desenlace de la cuestión de las misiones influyó, sin duda, sobre la mirada puesta en las diferentes órdenes, induciendo una imagen que en la mayoría de las veces es negativa en la política de evangelización de las distintas órdenes mendicantes. Además de eso, no es seguro que en los medios asiáticos hayan tenido; estos chinos, tonkineses o malabares, comportamientos similares a las de las comunidades europeas de esa época,

---

<sup>223</sup> René ETIEMBLE, *op cit.* 168-198.

<sup>224</sup> Erick ZÜERCHER, *Bouddhisme, Christianisme et Societé chinoise*. Paris Julliard, 1990, p. 18

como tampoco lo fueron las relaciones existentes entre las distintas órdenes, que sin duda, fueron distintas a las que se establecieron entre ellas en Europa.

Otras perspectivas de investigación que se hallan en consideración al lado de los pueblos locales en esta historia, permiten tener una mirada crítica sobre este lado de la historiografía de las misiones. La obra de Jaques Gernet va en este sentido, al proponer que se estudie el debate de lado de las culturas locales y se relativicen los debates europeos sobre la Cuestión de los Ritos. El análisis que aquí se presenta, al tener en cuenta otros elementos (obras de evangelización en lenguas locales), proponen igualmente sobrepasar la Cuestión de los Ritos y al mismo tiempo permite reconstruir sobre el terreno, las relaciones entre las diferentes órdenes, los misioneros europeos y los pobladores asiáticos.

Finalmente, si se hiciera el balance del conjunto de la historiografía misionera, se puede constatar que se encuentra organizada según una estructura binaria. Hacia finales del Siglo XVI y a inicios del Siglo XVII las funciones misioneras se dedicaron a la fundación de las misiones. El fin del periodo es ocupado por la Cuestión de los Ritos. En pleno corazón del Siglo XVII se encuentra algo relegado en la sombra: las persecuciones contra los cristianos y el cambio de dinastías reinantes, explican en cierto modo la falta de información documental y el poco interés de la historiografía por ese periodo “vacío” de las misiones. Una de las consecuencias de la valoración de los polos extremos de la cronología y del relativo abordaje, permiten que la historiografía se encuentra, en muchas de las ocasiones que intenta pasar sin dificultades del periodo, marcada por uno de los principales protagonistas o iniciadores de esta cuestión es decir el propio Ricci. Lo que prueba que esta historiografía es sobre todo un reflejo de sus fuentes y en primer lugar de las crónicas.

## **Capítulo 4 Los instrumentos de la evangelización y métodos misionales en Annam.**

Lo que se pretende en este capítulo es exponer y analizar los diferentes recursos que se utilizaron para evangelizar algunas partes de Asia, ello permitirá evaluar la efectividad del *Padroado* para llevar a cabo esta labor y desde luego abordar la dinámica de una serie de efectos que se sucedieron a lo largo de este periodo lo que de alguna manera nos permite observar desde otro ángulo la importancia que jugó el *Padroado* para esta labor, así como la forma que utilizó a su favor la Corona portuguesa este proceso que a continuación se desarrolla.

### **4.1 La predominancia de lo escrito.**

En esta ocasión se inicia con el análisis de los instrumentos de evangelización escritos en oposición a la imagen, también ampliamente utilizadas en la evangelización, en este sentido el término imágenes engloban un cierto número de representaciones figuradas, hechas por diversos procesos como: pinturas, grabados, tapicería y esculturas. Lo que se conoce sobre las imágenes elaboradas en Asia en particular en la Provincia jesuita de Japón luego de su traslado a Annam es muy limitado sobre todo por las dificultades que se han tenido en la conservación, las que se han logrado conservar hasta nuestros días se puede apreciar adaptaciones con fuerte influencia chinesca que son consideradas como parte de las *Evangelicae historiae, imagines* clasificadas así por el jesuita Jerónimo Nadal<sup>225</sup>. La importancia de estas imágenes y de su difusión por los jesuitas junto con los patrocinios recibidos por parte de la nobleza local de Annam ha sido parte de dos brillantes estudios de

---

<sup>225</sup> G. NADAL, SJ., *Evangelicae historiae imagines*..., Anvers, 1595.

B. Laufer<sup>226</sup> y de J. Spence<sup>227</sup>. Por otro lado la integración de estas imágenes en dos obras que presentan episodios de la vida de Jesús, en el libro de Giulio Aleni<sup>228</sup> y el *Método para la recitação do Rosario* del jesuita Gaspar Ferreira, así como en el *Cathechismus pro ijs, qui volunt suscipere baptismus* de Alexandre de Rhodes<sup>229</sup> en ellas se muestran inscripciones de los personajes habituales de la narración neo testamentaria en un contexto visual y cultural del Asia extrema, adecuándolas a diversos niveles de la realidad local. Existen algunos otros estudios en donde se comparan las representaciones de la Visitación y de la Crucifixión en tres obras diferentes<sup>230</sup>. En ellos las imágenes y los textos forman un conjunto significativo en donde se puede ver la integración de estas imágenes en obras impresas las que permiten determinar con relativa facilidad su procedencia aun cuando no se conozca bien la cuestión de su circulación y de la naturaleza de las imágenes. De hecho al grado que los jesuitas produjeron un número importante de imágenes lo que significa al mismo tiempo que ilustraban sus obras, este tipo de representaciones en papel se encuentra ausente en el *corpus* de las órdenes mendicantes. Por el contrario, los jesuitas no hicieron imágenes esculpidas, mientras que las órdenes mendicantes hacen diversas menciones sobre ellas.

Algunos testimonios escritos, normalmente en cartas y relaciones de las misiones atestiguan la utilización de las imágenes en las misiones de Annam y de su producción en

---

<sup>226</sup> B. LAUFER. “ Christian in Asia”, *extrait de Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Jahrgang XIII. Erste Abteilung. Ostasiatische Studien. 1910.* Macao, 1939, pp. 100-107

<sup>227</sup> J. SPENCE, *Le Palis de mémoire de Matteo Ricci et Alexandre de Rhodes*, París, Payot, 1986, pp. 69-71

<sup>228</sup> G. ALANI, SJ *Tianzhu jiang seng chu xiang jing jie* [episodios de la vida de Jesus], Fuzhou, 1635, BAV, Barberini Or. N° 134.

<sup>229</sup> A. RHODES, SJ *Cathechismus pro ijs, qui volunt suscipere baptismus*. Roma, c.1700. Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.

<sup>230</sup> Las tres obras son: *Evangelicae historiae* de J. NADAL, *los Episódios da vida de Jesus* de G. Aleni y *el Método para a recitação do Rosário* de Gaspar Ferreira.

los talleres de Goa y Macao, se refieren particularmente a cartas que el religioso franciscano Buenaventura Ibáñez envió a su provincial pidiendo fuera ejecutada por un pintor chino de Macao una imagen de Cristo salvador para las misiones<sup>231</sup>. En su carta pide específicamente que la imagen de Cristo tenga barba negra o de color castaño oscuro de forma tal que no exista confusión posible con la imagen de la figura estereotipada del holandés común que se conocía en Annam ya que a ellos se les identificaba por tener barba rubia. Además de eso, el religioso indicaba que el manto de Cristo debía ser igual al usado por los mandarines de la corte, debiendo estar ajustado al cuello y cubrir los pies, para evitar con ellos cualquier connotación de indecencia. Existe otro testimonio relativo a la fabricación de imágenes en Goa, esculpidas por indígenas. Estos testimonios ampliamente detallados es muy raro encontrarlos por lo que se puede inferir una doble cuestión: por un lado la del aspecto material del culto, y por el otro la adaptación del mensaje cristiano a la cultura annamita al igual que la de una estética en particular.

Más allá de las imágenes impresas por los jesuitas, han llegado hasta nuestros días muy pocas imágenes producidas por las misiones del siglo XVII. Por lo tanto resulta evidente que aún los establecimientos misioneros más modestos poseían sus instrumentos de culto. Se ha encontrado en los archivos un pequeño léxico en portugués y annamita romanizado, atribuido a un dominico<sup>232</sup>, en el cual describe pormenorizadamente todos los objetos necesarios para la celebración de la misa, tanto elementos de vestimenta sacerdotal, así como los utensilios sagrados y por supuesto representaciones pintadas y esculpidas – retablos, crucifijos, “imágenes”. El hecho de que todos estos objetos, a excepción de las

---

<sup>231</sup> Buenaventura IBAÑEZ, OFM., *Lettre à son provincial, Fernando de la Concepción*, Cantão, 20 de Março de 1679, Editada por A. VAN DEN WYNGAERT, OFM. (ed), Sinica Francisacana, Quaracchi, 1936. Vol3, p. 219

<sup>232</sup> *Manual dos missionarios da Asia*. BA., Mss. 2205: “coisas sagradas”, ff. 108v-110v

esculturas en marfil, hayan desaparecido totalmente se presta a especulaciones, entre ellas a que hayan sido destruidas sistemáticamente por los annamitas cuando se suscitaron las persecuciones. Se cree también que las imágenes de metales preciosos tal vez hayan sido fundidas para convertirlos en monedas en los momentos de crisis, ellos nos lleva a una zona oscura, difícil de que arroje alguna posibilidad de respuesta. Es importante destacar que no resulta sencillo intentar imaginar el cuadro material de los objetos con los que vivían los misioneros, tampoco sabemos si los objetos comunes de culto eran idénticos en el material y las formas a sus equivalentes europeos o si se hayan transformado en producciones locales sincréticas.

En el caso de los marfiles surgen como sobrevivientes de este naufragio histórico seguramente por el material con el cual fueron hechos, su carácter preciso por un lado y la inconvertibilidad por el otro, permitieron que hayan sobrevivido hasta nuestros días, esta situación, podría decirse es igual para cualquier caso de las misiones asiáticas de las que se trate, no sólo para el caso de Annam. Al respecto existen notables obras maestras de este arte en nuestro país no sólo en las colecciones de los museos, los ejemplos más importantes se encuentran en colecciones privadas, lo que hay que destacar en este caso es que al ser privadas no han sido clasificadas y en muchas de las ocasiones se desconoce tanto el origen como el lugar donde estuvieron en funciones, existen magníficos ejemplares entre los que destacan representaciones<sup>233</sup> de “El buen Pastor” y de “La Virgen con el Niño” y un número importante de Crucifijos e Inmaculadas. Algunos de estos marfiles conservan vestigios de pintura, en el caso de la Virgen y el Niño, la virgen esta abrazando al niño y sus cuerpos tienen una forma curva y lucen vestimenta a la usanza local, se puede notar los ojos parcialmente almendrados lo que supone cierto nivel de mestizaje, es interesante ver

---

<sup>233</sup> Pueden ser admirados en el Musée de la Villette, París.

como a Gilman<sup>234</sup> llama la atención la semejanza entre esta pieza y la representación de Guanyin<sup>235</sup> del siglo XVII que se conserva en el Victoria y Albert Museum de Londres.

Una colección importante es la de marfiles del Museo Oriental de los agustinos, que se encuentra en Valladolid, España. Desafortunadamente los criterios de conservación, más ideológicos que históricos, dejan ver que también no han sido bien documentados, en consecuencia no existe una clara diferenciación de las piezas que encargaron, para ser usadas en las misiones que mantuvieron en China, Filipinas o Amman. La colección comprende unas treinta piezas entre las que se encuentran Vírgenes con el Niño, Sagradas Familias, crucifijos y algunos santos del panteón agustino.

Las variaciones de los fundamentos técnicos resultan particularmente acentuadas, que podría ser señalado en un sólo trazo común, se trata de una fuerte carga de rasgos asiáticos, la cual no hay que confundir con un supuesto “achinamiento” ya que las obras tienen en realidad distintos orígenes locales de ahí que los rasgos no suelen ser los mismo pero si dejan ver cierto mestizaje en sus trazos. Se puede intuir basándose únicamente en criterios puramente estilísticos, que son las piezas más antiguas las que traducen mejor las dimensiones sincréticas del arte asiático occidentalizado. Se ha llegado a concluir que se mandó a hacer copias de modelos llevados de Europa a talleres en Goa, Macao y Manila.

La facilidad con que los artesanos locales respondieron a lo que buscaban los europeos (portugueses y españoles principalmente), no necesariamente nos debe sorprender ya que se conoce de las dotes artísticas del personal al servicio de los templos cristianos, mantenía la misma calidad de la que trabajaba para las casas ricas y reyes locales. Tal vez

---

<sup>234</sup> BI GILMAN, *Catalogue of Sculpture sixteenth to eighteenth centuries*, Ney York , 1930, pp. 300-337.

<sup>235</sup> Guanyin es una de las figuras más populares del panteón budista frecuentemente rodeada de niños y asociada a la fertilidad.

el hecho de que se hayan identificado a las piezas con cierto “achinamiento” responda a que fueron los talleres chinos los que al principio del contacto occidental hayan sido los primeros en trabajar las piezas de marfil para uso cristiano. Cabe destacar que por otro lado en Goa también se produjeron importantes piezas en este material y se manufacturaron paralelamente, es importante tomar en consideración la dinámica del mercado “inter asiático” ya que como se ha señalado anteriormente la movilidad misional entre las distintas localidades no dejó de estar sujeta a los movimientos e intereses comerciales portugueses y su respectivos rivales españoles, de esta manera nos encontramos con un amplio intercambio de piezas de marfil entre Goa-Macao-Manila, por una sencilla razón dos órdenes religiosas muy activas en la zona fueron los jesuitas y los agustinos quizá debería decir rivales por estar identificados con factores políticos que los asociaron con las respectivas coronas de Portugal y España.

Los coleccionistas de arte realizan las catalogaciones de acuerdo al lugar de procedencia. casi siempre de las Filipinas, sin embargo una catalogación mucho más objetiva nos lleva a pensar en una hipótesis donde existan varios talleres (Goa, Macao, Manila), continentales que trabajaron en condiciones similares, por otro lado tenemos la coincidencia de que el lugar de la producción de estas esculturas no coinciden necesariamente con el lugar donde fueron utilizadas para la evangelización (Malabar, Bengala, Coromandel, Camboya, Siam, Molucas, Malaca, Annam, Cantón, Macao, Filipinas etcétera), Es posible que estas piezas, como se ha señalado antes, hayan sido llevadas indistintamente a las diferentes misiones.

En lo que se refiere al aspecto de lo escrito, el análisis del *corpus* no está enfocado al tratamiento de las cuestiones técnicas, a pesar de las bastas zonas aún oscuras sobre el tema. Se trata de poder ubicar las obras de acuerdo a criterios precisos lo que permita

integrar información de orden técnico en un análisis histórico con el objeto de evidenciar la importancia de la imprenta en las actividades misioneras, el acceso diferenciado de unas u otras actividades y finalmente la forma como el acto de la impresión se muestra como revelador de las relaciones y dependencia que mantuvieron las órdenes, en particular con los chinos, ya que en buena medida sus talleres fueron utilizados para producir algunos ejemplares de uso misional en la región del lejano oriente, entre ellas Annam.

De la misma manera en que se intenta establecer alguna verdad en las relaciones numéricas, pensamos que es importante determinar cuál es la parte de la producción de libros que corresponde a las órdenes mendicantes y cuales a los jesuitas. Esta contabilización permitirá no sólo determinar el lugar intelectual de las diferentes órdenes en las misiones de Annam, sino también la existencia o no de una comunidad cultural entre las diferentes órdenes.

El estudio más reciente y más exhaustivo sobre las obras en relación con el área de estudio tanto de obras manuscritas e impresas, ha sido el publicado por Henri Berbard Maître, SJ, en *Monumenta Serica*<sup>236</sup>. Para un periodo comprendido entre 1514 a 1727 el autor da cuenta de la existencia de 623 títulos manuscritos e impresos, atribuidos a autores de todas las órdenes religiosas. La gran mayoría consiste en aquello que designamos como obras de evangelización por que tratan sobre los “tópicos” religiosos, a pesar de ello, para los jesuitas de la época, la noción de evangelización tiene una aceptación más vasta e incluye manuscritos sobre ciencia entre europeos y asiáticos (la mayor parte chinos). De estos 623 títulos, solo 50 fueron editados por las órdenes mendicantes. De esos cincuenta, nueve tienen un origen incierto, en la medida en que sólo tienen encabezados de forma

---

<sup>236</sup> Henri BERNARD MAÎTRE. SJ., “Les adaptations chinoise d’ouvrages européens”, *Monumenta Serica*, n° 10, 1945, pp. 1-57 e pp. 309-388; *Monumenta Serica*, n° 19, 1960, pp. 349-383. Este estudio cubre un periodo que va del siglo XVI a finales del siglo XVIII.

indirecta, por alusiones, en cartas de misioneros o tratados, sólo cuarenta y uno pueden por lo tanto ser localizados en bibliotecas en diversos fondos documentales. El inventario hecho por H. Bernardr Maître muestra por lo tanto la gran preponderancia de obras xilográficas jesuitas. Hay de hecho 582 obras publicadas por los jesuitas contra 41 hechas por los mendicantes, esto es una relación de 14 por 1.

De hecho, si se prosigue en la idea de comparar cuantitativamente las obras de las ordenes mendicantes con las de los jesuitas, el método seguido por H. Bernard-Maître deja ver varias inconsistencias en el *corpus*, en donde se muestran obras xilográficas, pero también un número razonable de manuscritos, en donde muestra un claro favorecimiento a los jesuitas en varios niveles. Por el lado de las órdenes mendicantes el autor sólo conoce prácticamente las obras xilográficas, lo que deja ver que globalmente sabe muy poco de la obra en su totalidad. Por otro lado, cuando se trata de la obra de los jesuitas en ocasiones el autor las cuenta varias veces, primero como manuscrito, después como obra impresa en otras ocasiones las reediciones -hechas muy frecuente entre los jesuitas- el trabajo de H. Bernadr-Maître, no sólo adolece de estas inconsistencias sino que evidencia una sobrevaloración de las obras impresa por encima de la producción manuscrita. En la introducción del autor sobre la expansión de la imprenta europea en la época de la expansión portuguesa y sobre el papel que tuvo el libro en la evangelización del Extremo Oriente<sup>237</sup>.

En lo que respecta a una probable aproximación material resulta complicado por su diversidad, ya sea que se trate de impresos o manuscritos, estos últimos representan una tarea aún más difícil de realizar. Se localizan por ejemplo en los archivos obras manuscritas ligadas entre sí, bajo la forma de un legajo ante lo cual surgen algunas preguntas como:

---

<sup>237</sup> *Idem.*, pp 1-13

¿Debe interpretarse ese legajo como una obra en sí o por el contrario sólo una reunión de varias obras, hechas tal vez por bibliotecarios de épocas más recientes que podrían ser del siglo XVIII o XIX? O acaso ¿Se debe tener en cuenta su aspecto, su contenido o su formato? En primer lugar nos lleva a pensar que los apartados que suelen encontrarse en ocasiones en forma de pequeños “libritos” entre los manuscritos ligados entre sí, están casi siempre separados por medio de listones o de hojas en blanco. En segundo lugar, el contenido al igual que el índice de estos legajos tienen su coherencia propia; no hay por lo tanto alguna razón a priori para contar un sólo manuscrito cuando en la realidad son varios. Además de eso, algunos de estos legajos tienen un formato de “bolsos”; lo que sugiere que los misioneros los llevaban con ellos al momento de salir a hacer misión, en ellos se encuentran en ocasiones los manuales que les permitía bautizar; colecciones de oraciones esenciales para el ejercicio de su ministerio. El hecho de que algunos de estos legajos o atados puedan haber estado relacionados entre sí en la época de las misiones no impide que cada uno de ellos haya sido considerado como un texto autónomo, Quizás un buen ejemplo de lo que encabeza un legajo de oraciones incluye: “la señal de la Santa Cruz, el Padre Nuestro, Ave María, Creo y mandamientos de la S. ley de Dios están en el librito del Confesionario”<sup>238</sup>.

Conviene preguntarnos si ¿es o no razonable comparar las producciones de los jesuitas y las de las órdenes mendicantes cuando la presencia en Annam de unos y de otros es tan diferente? De hecho fue apenas el 20 de abril de 1643 que se dio estatuto oficial a las misiones franciscanas y dominicas, y también en estas mismas fechas la Congregación de Propaganda Fide nombró dos gobernadores apostólicos para esta región de Asia que debía atender a Sian, Annam, Camboya, Macao y China, ellos fueron Juan Bautista de Morales

---

<sup>238</sup> Juan Bautista DE MORALES, OP., *Orações e outras coisas de Lei de Deus*, slnd. BC Mss. 2204, f. 72rº.

para las cuatro primeras y Antonio de Santa María para las restantes en China. Antes de eso tanto franciscanos como dominicos tuvieron la oportunidad de ir a la región, contrario a la idea que se tiene en base a su historiografía, la ayuda recibida por parte de los jesuitas quienes representaban al *Padroado português do Oriente* les permitió comenzar con la instalación de sus misiones en la zona, al parecer a partir de 1637, es cuando se comienza verdaderamente con la implantación de las ordenes mendicantes en la región<sup>239</sup>. Por lo tanto es necesario inventariar las obras publicadas por los jesuitas y las ordenes mendicantes entre 1637 y 1727.

Por otro lado se puede calcular globalmente en base a la ratio señalada que la productividad jesuita es dos veces superior a las de los órdenes mendicantes. Si tuviéramos en cuenta la imagen extremadamente intelectual de los jesuitas, este cálculo por simple efecto de comparación, sugiere que la imagen clásica de que el mendicante se encontraba más implicado en la acción o en la meditación, es parcialmente falsa. Por el criterio de la producción intelectual, no hay una especialización tan grande de las diferentes órdenes como la historiografía hace creer. Se puede ver que cada orden tiene sus intelectuales, sus hombres de acción y sus hombres consagrados a la meditación.

Sin embargo me parece oportuno señalar que es importante destacar la necesidad de hacer una investigación mucho más exhaustiva sobre la producción de las ordenes

---

<sup>239</sup> Es esta la fecha que marcan las primeras observaciones de las ordenes mendicantes sobre las prácticas de los jesuitas que dieron origen a la Cuestión de los Ritos tanto en Annam como en China estos últimos mucho más conocidos que los primeros: En *Dubitaciones gravissimae quae circa novam conversionem et christianitatem regni Magnae Annamitae et Chinae occurrut....*, memorial hecho en Sta María de los Ángeles, Manila, 20 de agosto de 1637, firmado por los Franciscanos Antonio de Sta. María Caballero y Juan Piña de San Antonio. APF., SOCG, Vol 321 (1643), ff 399rº-422vº. La página de introducción al memorial, f. 399 vº, dice que fue entregada por Juan Bautista de Morales, OP al SC de propaganda Fide el 11 de marzo de 1643, a causa de las controversias que opusieron a los franciscanos y a los dominicos por un lado y a los jesuitas por el otro.

mendicantes, como se ha podido ver<sup>240</sup> se nota que existen muchas más obras que las mencionadas por Maître eso sin señalar que esta obra duplica o triplica los títulos compilados, ya que en ocasiones son anotadas como obras diferentes los encontrados entre los manuscritos y las obras editadas, sin hacer notar las reediciones de algunas obras, a pesar de ello es importante señalar que el estudio de Maître afirma porque la producción de obras asiático-europeas, fue importante en los primeros decenios de la implantación de los jesuitas en Asia, posteriormente “se redujeron progresivamente a un delgado hilo”<sup>241</sup>. A principios del siglo XVIII, la guerra civil desatada entre los distintos miembros de las casa reinantes en Annam: Tonkin y Cochinchina iniciaron con las persecuciones contra los cristianos, lo que de alguna manera podría explicar el fenómeno. Mientras que la evaluación exagerada de la producción de los jesuitas por el autor y la idea que se tiene que a mediados del siglo XVII ya habían publicado la mayor parte de la obra esencial de la Compañía ha contribuido a que se diseñe en el contexto de la Cuestión de los Ritos<sup>242</sup>. Al respecto existe un documento muy elocuente, se trata de *Brevis Relatio* del jesuita Martino Martini<sup>243</sup> fechada en 1654. Este pequeño opúsculo fue escrito en el siguiente contexto: en la década de los treinta cuando religiosos de las órdenes mendicantes se dirigieron a Asia en particular a Pequin, Malabar y Tonkin. En 1637 la misión es dirigida y signada por los

---

<sup>240</sup> Existe un buen número de obras y autores de ordenes mendicantes con obras impresas y manuscritos de gran importancia que estudian distintos temas de las misiones en Asia, en particular en China. Entre las obras de gran importancia en el caso de China se encuentran los dominico, Juan Bautista de Morales, Martín de Rada o Juan Cobo, OP solo por citar a los más significativos.

<sup>241</sup> H. BERNARD-MAÎTRE, SL., “Les adaptations chinoise d’ouvrages européens”, *Monumenta Serica*, n° 19, 1960, p. 349-383.

<sup>242</sup> Es importante hacer notar que la Cuestión de los Ritos es una fenómeno que se presenta en lugares estratégicos con la finalidad de debilitar al Padroado Portugués de Oriente de ahí que paralelamente se cuestiona a los jesuitas y con ellos la representación en buena medida del Padroado en lugares como China, Annam y Malabar todos ellos con una débil presencia portuguesa dependiente de la Compañía de Jesús.

<sup>243</sup> M. MARTINI. SJ., *Brevis Relatio de Numero et Qualitate Chistianorum apud Sinas, auctore*. Roma, ERx Officina Ignatii de Lazzaris, 1654, ASV Missioni, n° 163, ff 181r°-202v°

franciscanos y dominicos mismos que hicieron una petición de protesta sobre las prácticas de los jesuitas y la cuestión del modo de evangelizar a los infieles en China, India y Annam<sup>244</sup>. En 1643 el dominico Juan Bautista de Morales fue a Roma a exponer su punto de vista y a expresar una serie de dudas<sup>245</sup> junto con las de la Congregación de Propaganda Fide y del Papado. En 1645, Inocencio X condena el culto a Confucio y a los antepasados entre los chinos y annamitas así como el culto a Vishnú en Malabar, lo mismo hacen con los términos y conceptos de Señor de las Alturas o del cielo para designar a Dios, adoptando así una posición favorable a las órdenes mendicantes, y en contra de los jesuitas, lo que sin duda vulneró el poder del Padroado portugués. Nueve años más tarde, en 1654, los jesuitas enviaron a Roma al P. Martino Martini, SJ, quien por su lado expuso el punto de vista de los jesuitas, la respuesta de Roma fue entonces favorable a ellos. Todo este asunto parece una especie de escenario previo de lo que fue más tarde de la Cuestión de los Ritos. En lo que atañe al tema que se desarrolla en este momento quiero señalar que el P. Martini avanzó utilizando argumentos decisivos como la lista de obras publicadas por los jesuitas desde el inicio de sus misiones. Un hecho notable es la mención del Catálogo de libros impresos, este catálogo fue entregado al Cardenal Barberini, Prefecto de Propaganda Fide, en él se encuentran registrados todos los libros que hoy en día son considerados como las obras fundamentales de la doctrina cristiana en Asia extrema: el catecismo y diversas obras de Ricci, Ruggieri, las *Siete victorias* y la *Explicación de los Símbolos de la Fe* de Pantoja, el *Catecismo* de Rhodes, los *Evangelios de los domingo y fiestas de Dias*, la

---

<sup>244</sup> J. METZLER (ed), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, Herder, Roma, Freiburg, Viena, 1971, vol. 1 pp. 597-631. Existe una muy buena edición en español de la misma Editorial (1986).

<sup>245</sup> Juan Bautista de MORALES, OP., *Quaesita missionariorum, Sacrae Congregationis de Propaganda Fide exhibita, cum responsis ad ea, Decreto eiusdem Sacrae Congregationis approbata*, Roma, Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1645, Superiorum permissu. ASV., Missioni, n° 163, ff. 170r°-180v°.

*vida de Jesús* y el *Tratado sobre el sacrificio de la misa* de Aleni, entre otros. Es muy probable que la mayor parte de estas obras, que se encuentran actualmente en la Biblioteca Vaticana, hayan sido llevadas por M. Martini, cuando hizo su viaje a Roma. En el momento en que las órdenes mendicantes asumen mayor importancia en tierras asiáticas, la finalidad del texto de Martini es afirmar la realización de la obra de los jesuitas, esto es que ya habían sido publicadas las obras esenciales de la evangelización. Se puede ver claramente cómo la publicación de libros en lenguas asiáticas es un ejercicio de poder ante las autoridades europeas, cómo se deja ver en el Catálogo de Martini, no tenía una simple finalidad bibliográfica, sino que se constituyó en un argumento que ponía de manifiesto el peso intelectual y misionero de los jesuitas en Oriente, al mismo tiempo comprobaba el hecho de que las órdenes mendicantes no eran sólo indeseables sino también ilegítimas ante el derecho del *Padroado português* en la región. El trabajo de Martini fue coronado de éxito, en relación a este asunto y el Papa en esta ocasión tomó posición a favor a los jesuitas.

Como se puede observar, el acto de descontar la producción de las obras de evangelización teniendo como telón de fondo la concurrencia entre las órdenes no es nuevo en el seno de la Iglesia. Nos lleva por otro lado a reflexionar sobre el propio estatus del libro, en este contexto. ¿Cuál es la importancia del contenido intelectual de una obra si ella se destina en parte a impresionar al Papa que no conoce las lenguas asiáticas en que están escritas? Es claro que lo político priva en este caso por encima de cualquier otra preocupación.

Existe otra premisa a considerar, me refiero a la clandestinidad de la cristiandad al momento de la producción escrita, en esta caso hacemos primeramente la repartición de las obras entre las que están los manuscritos y las xilográficas. Una de las particularidades de

la literatura de evangelización de las ordenes mendicantes es la fuerte presencia de las obras manuscritas, escritas en lenguas locales, ya sea que se romanicen o no. El *corpus* es bastante amplio el cual incluye tanto manuscritos como obras impresas, lo verdaderamente interesante es que entre las obras manuscritas se encuentran obras escritas en lenguas locales tanto romanizadas como en sus formas originales, de ahí nos interesa destacar la función en su versión manuscrita para cubrir necesidades de evangelización. Se puede apreciar que existe una fuerte presencia de las órdenes mendicantes en ellas que no es por casualidad según mi interpretación, lo que lleva a pensar que, sí las ordenes mendicantes recurrieron al manuscrito, contrario a lo que sucedió con los jesuitas fue porque estos últimos tuvieron menos dificultades que las otras órdenes para imprimir sus obras lo que tiene que ver también con una menor incertidumbre ya que los mendicantes atravesaron más frecuentemente con periodos de prosperidad y reflujo, mientras que los jesuitas por decirlo así mantuvieron periodos estables con mayor frecuencia, en parte por el apoyo de la Corona portuguesa al ser en buena medida los depositarios de los intereses del Padroado portugués de Oriente.

Con todas las reservas pertinentes en relación a una eventual laguna de fuentes, la imprenta parece estar para cada una de las órdenes, relativamente centralizada desde el punto de vista geográfico. Además de eso, es forzoso recordar que la producción xilográfica está muy lejos de las condiciones europeas de impresión, donde los manuscritos eran confiados a un impresor-librero. Se pueden justificar estas condiciones de impresión en función de una mayor o menor acercamiento con las técnicas y trabajo de las imprentas chinas, ya que en este caso la xilografía funcionaba en la medida que exigiera inversión de acuerdo a la cercanía geográfica hay que recordar que se recibió no solo la influencia si no los conocimientos del mayor centro de producción editorial de Asia es decir China, donde

las capacidades técnicas tenían la ventaja de tener un carácter doméstico<sup>246</sup>. La flexibilidad de la técnica de impresión y sobretodo el hecho de poder guardar enseguida las planchas, parece haber provocado una elasticidad en la organización del tiraje, como lo explica Ricci:

*... existe en esto una cosa maravillosamente cómoda, porque, como las tablas gravadas se guardan en casa, se puede siempre que se quiera suprimir cualquier cosa, o aumentar, no sólo una palabra, sino también periodos enteros. El tipógrafo o el autor, no está obligado desde la primera impresión a imprimir de una sola vez grandes cantidades de libros: se limita a hacer solo los que necesita, imprime a su voluntad, más o menos.*<sup>247</sup>

Los contratiempos que más pesan sobre la producción de textos de los misioneros fue el almacenaje de las planchas de madera en las casas, como lo señala el mismo Ricci:

*Y por que las tablas están en nuestras y nos pertenecen, nosotros tenemos solo que comprar el papel que se utiliza para imprimir, ya que en casa existe quien sabe imprimir y también pegar...*

De todo lo anterior resulta difícil tener una idea precisa acerca del tiraje de estas obras. Pudo haber sido que los religiosos hubieran impreso sólo algunas docenas de ejemplares de cada título pudiendo en caso de necesidad repetir la impresión, lo que complica la cuestión ya que en realidad esto no nos dice gran cosa sobre la difusión de las obras, acerca de la cual los religiosos no se pronunciaron nunca, de esta manera nos encontramos ante un campo abierto en donde los religiosos hayan decidió la difusión de sus obras desde una posible clandestinidad a consecuencia de las persecuciones, así como la ausencia de la práctica misma de difusión restringiéndola el envío sólo a Lisboa y/o Roma

---

<sup>246</sup> M. COHEN y N. MONNET (ed) *op cit.*, p. 18

<sup>247</sup> M RICCI, SJ., citado por M COHEN y N. MONNET (ed), *op cit .*, p. 18

para justificar su acción en el campo misional. Por otro lado, podemos pensar que ante los ojos de las autoridades pontificias, el hecho de hacer tirajes tan cortos en sí mismos constituía un triunfo para los religiosos de cualquier orden. De hecho poco se podía hacer en Europa por verificar el tiraje, el contenido y la difusión de las obras.

#### **4.2 Contenidos diversificados.**

Existe un verdadero vacío historiográfico en lo que respecta a los métodos de evangelización de las órdenes religiosas en el Sudeste de Asia en particular en Annam, la mayoría de las obras críticas que existen son sobre las misiones jesuitas y más aún sobre Alexandre de Rhodes. Muy pocas reflexiones, en la historiografía recorren las obras escritas en lenguas locales asiáticas, la mayor parte de los autores se centran en compilaciones de cartas impresas. Así, el análisis de los métodos jesuitas dejan frecuentemente la impresión de que Rhodes y sus compañeros fueron los únicos en desarrollar una “evangelización superior”, basándose en un diálogo filosófico de cualidades con los annamitas. De este modo se puede llamar de un género de adaptación o de acomodamiento, los jesuitas serían considerados como los únicos representantes de una corriente de evangelización basada en la reflexión del mensaje cristiano para aproximarse a la mentalidad asiática<sup>248</sup>, en este caso a la annamita. El catecismo de Rhodes publicado en 1658<sup>249</sup>, es considerada como una de las obras emblemáticas de este método. Son varias las

---

<sup>248</sup> El ejemplo clásico en este caso es sin duda el trabajo del P. Mateo Ricci, pero cabe mencionar que su influencia es notable en las misiones del sudeste de Asia donde casos como el de João Alvares y Alexandre de Rhodes “Un aviñonés en el arrozal” en J. LACOUTURE, *Jesuitas I: los conquistadores*, Paidós, Barcelona, 2006 pp. 361-395.

<sup>249</sup> A. de RHODES. *Catechismus Pro ijs, qui volunt suscipere Baptismvm In Octo dies diuisus Phép giàng támngày cho kè muán chiu phép rica toi, ma bèào dao thanh dwe Chúa bloi Ope Sacrae Congregationis de propaganda Fide*, Roma 1651.

obras que describen las discusiones y las controversias que Rodhes tuvo con los budistas y con los letrados annamitas en Hué<sup>250</sup> sobre los fundamentos de la fe, la refutación del budismo entre otros temas, olvidamos muy frecuentemente que después de su salida de los misioneros como Rhodes o Alvares. Tras la muerte de Ricci los jesuitas en Asia regresaron a un discurso mucho más cercano a las directrices doctrinarias del Concilio de Trento. Por otro lado, dentro de la problemática que dan pie los jesuitas no se da una especie de relevo se mantiene a las ordenes mendicantes en la sombra sobre entendiendo que si ellas lograron algunas conversiones fue mediante un sistema de evangelización “de base” fundada en la enseñanza rudimentaria de la doctrina tridentina. El análisis de esas obras permitirá determinar no sólo el tipo de evangelización ideal a los ojos de las diferentes órdenes religiosas, también, por un proceso comparativo, entre un método u otro con respecto al original. Por otro lado considero que el análisis no debe quedar en una mera lógica especulativa que oponga ordenes mendicantes contra jesuitas, se debe estar pendiente al trato del papel del texto en la acción de “hacer creer”<sup>251</sup> al momento de abordar las cuestiones de las obras y la relación de ellas con una eventual práctica pastoral.

En relación con el propósito de proponer una tipología de las obras de evangelización podría iniciarse con las gramáticas y diccionarios por ser los que menos polémica generan al incluirlos en el *corpus*, no radica solamente en la necesidad de su existencia para aprender el annamita para que los misioneros lograran la conversión, también son importantes por exponer las características de la lengua, constituye una etapa

---

<sup>250</sup> J. LACOUTURE, op cit. P 378-389. También en NHUNG Tuyet Tran, A. REID. *Viet Nam Borderless Histories*. The University of Wisconsin Press. Wisconsin, 2006, pp 151-222.

<sup>251</sup> Sobre la noción de “hacer creer”. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XXe au XVIe siècle. Roma, Ecole Française, 1981.

considerada imperativa en el proceso de evangelización. La producción de un diccionario prueba la actividad del misionario, independientemente de su valor lingüístico.

A lado de los diccionarios y de las gramáticas, que son concebidos como obras de referencia sobre la lengua annamita, están en el *corpus* una segunda categoría de obras: pequeños libros que se pueden clasificar como glosarios. Al revisar este tipo de material se destaca la diferencia respecto a los diccionarios: por ejemplo el título de uno de ellos, “Palabras corteses para las visitas y la conversación y para el uso de algunas partículas” dejan ver que estas obras estaban concebidas como ayudas para la conversación<sup>252</sup>. Al paso de los misioneros guardaban en sus casa las gramáticas y los diccionarios, podemos imaginar que los trasportaban consigo estos pequeños glosarios que tenían el tamaño de cuadernos de vocabulario cuando hacían sus visitas a los “reyes” annamitas y su corte. Eran de algún modo instrumentos de trabajo portátil. Por otro lado, por su contenido estos glosarios constituyen una fuente de palabras útiles para los misioneros al momento de la confesión. De hecho uno de estos vocabularios relativos a las ciencias, las artes y las “cosas sagradas” (entendiendo a estas últimas como los objetos de culto, tal como se ha observado anteriormente acerca del papel de las imágenes), también en ellos se pueden encontrar las pasiones de los hombres y aun más los pormenores de las partes del cuerpo<sup>253</sup>. Al contrario de lo que se observa en los diccionarios en que las palabras son clasificadas por una entrada fonética, este género de obras está clasificado por temas lo que permite utilizarlas en función de lo que se quiera conversar.

---

252 JB de MORALES, BA., Mss 2204, ff. 136r°-149v°

253 JB de MORALES, De varias cosas , slnd, Mss 2108, ff. 106v°-120r°

La tercera categoría comprende las obras de piedad que fueron traducidas de los originales occidentales. Es el caso de dos libros : *Relazione de' felici successi della Santa Fede predicata da' Padri della Compagnia di Giesu nel Regno di Tunchino*, e gli exercisi dei Meditazione del P. Alexandre de Rhodes y la *Summa dos quatro novissimos* de Tomas de Ortiz<sup>254</sup> De acuerdo con dos menciones manuscritas que se encuentran al final de las dos ediciones , la primera obra corresponde a una relación de los hechos más relevantes de las obras de evangelización en el reino de Annam en concreto en Tonkín al final del cual se encuentra de lo que sería una traducción del *Tratado de oración y meditación* de Pedro de Alcántara. So originalidad consiste en utilizar el sustrato cultural de meditación taoísta y budista para proponer una traducción de un clásico de la mística española del siglo XVI: El segundo, cuya temática de piedad tuvo un gran éxito en la época moderna: El Verdadero entretenimiento del christiano, en el cual se trata de los cuatro postrimerías del hombre que son: Muerte, Juyzio, Infierno, Gloria<sup>255</sup> de Andrés de la Losa. Como el titulo lo indica, esta obra propone una meditación sobre los cuatro novísimos del hombre que son: la muerte, el juicio final, el infierno y la gloria. La idea de esta traducción, parece menos original respecto la primera ya que desde 1624 el jesuita Vagnoni había incluido una obra del mismo tipo, el *Simolum, Discurso sobre os quatro novísimos* cuya primera edición conocida está fechada en 1636. En 1675, por su lado el jesuita francés Philippe Couple editó *Simo Zhenlum, Verdadeiro discurso sobre os quatro novísimos*.

Por otro lado es evidente que las dedicaciones de la iglesia, las oraciones, las imágenes, las vidas de santos; convergen para sugerir tentativas de instauración en Asia de

---

x254 T. ORTIZ, OSA., *Sī zōng lüe yhi* [Suma de los cuatro novissimos] , Hanói Iglesia de Zxhen jūan, 1705, BNP Currante n° 7034

255 A. DE LA LOSA, Verdadero entretenimiento ..., Sevilla, Alonso de la Barrera, 1584

un culto mariano y de los santos. Desafortunadamente sólo se han encontrado en archivos pocos elementos que nos permitan reconstruir esas formas de devoción ligeramente desarrollada de un culto de este tipo entre los diferentes centros de conversión cristiana en esta parte del mundo. La única descripción ligeramente desarrollada de un culto de este tipo se ha localizado en Manila. Proviene de un jesuita, Francisco Vello<sup>256</sup> español. Procurador general de la Provincia de las Filipinas en la Nueva España.

Finalmente la última de las categorías es la más importante y se agrupan en todas las obras que están ligadas a la administración de los sacramentos a lo que se propone enseñar al cristiano, por diversos medios, los principales elementos de la religión. Estamos frente a un conjunto de textos que tienen en común una función pedagógica. Unos se encuentran dirigidos dentro de la perspectiva de la administración de un sacramento; otros tienen un contenido más elaborado en un tono más discursivo. Esta familia de obras, que designaremos por ahora “catecismos”, nos interesa particularmente. Se consagran en una parte entera a su estudio cuya finalidad será determinar cómo es que los misioneros presentan la religión cristiana a los annamitas, cómo la adaptan a la cultura autóctona y en qué términos lo hicieron. Dicho esto no es inútil intentar definir mejor la naturaleza de las obras que fueron clasificadas, en general, por los bibliógrafos bajo la misma designación de “catecismos”.

Antes de iniciar el análisis pormenorizado de los catecismos, subrayaré la diversidad que caracteriza el *corpus* de los instrumentos de evangelización. Existen aquí algunas cosas de excepción. De hecho, se tiene la impresión de que todas estas obras podrían haber sido destinadas a viejos cristianos de Italia, España o Portugal. La evangelización se basó es

---

<sup>256</sup> Francisco Vello, SJ., *Carta a los calificadores de la Inquisición*, s.l., 9 de diciembre de 1652, AGN, México., Inquisición, t. 442, n° 11, ff. 259r°-v°

cierto en la comprensión de los principales personajes de la religión cristiana, sobre todo tenían la finalidad de establecer las normas y las conductas a seguir con base a las prohibiciones impuestas por la religión. La diversidad de la producción en lenguas locales resultó de la idea de considerar que China al parecer era un terreno de misión de una naturaleza superior desde el punto de vista intelectual, en consecuencia al estar Annam bajo su influencia y dominio existía cierta prolongación de esta característica de la zona. Desde luego que esta idea no lo explica todo ya que no se puede establecer si entre las órdenes mendicantes o entre los jesuitas mantenían esta proyección de superioridad intelectual homogénea de China y los espacios bajo su control, en este caso de Annam.

Para determinar mejor lo que se espera de un análisis de los catecismos en annamita, es necesario comenzar por desviarnos un poco y ver los catecismos occidentales. De hecho, durante el periodo que duran las misiones en Annam los acontecimientos europeos y en particular los enfrentamientos entre católicos y protestantes hicieron cambiar en Europa la formulación de la doctrina cristiana, la relación de fuerza entre los distintos reinos entre otras cosas. Resulta comprensible que en este lapso de tiempo los misioneros llegaran a sus lugares de misiones con concepciones diferentes de lo que debería de ser la enseñanza de la fe. Esta cultura misionera fue necesariamente tributaria de las decisiones del Concilio de Trento y más generalmente del corpus de catecismos editados en Europa entre los siglos XVI-XVII. Desde este punto de vista es legítimo preguntarnos en qué medida los textos en annamita o alguna otra lengua local no son traducciones de catecismos publicados antes en Europa o en los virreinos americanos. Buscando posibles matices para las obras en annamita, al regresar a esos catecismos para descubrir que muy frecuentemente, los análisis que ellos llevaron a cabo se tratan de problemáticas intrínsecas a las órdenes que los utilizaron.

Para el siglo XVI los catecismos europeos son de dos tipos: catecismos basados sobre todo en el conocimiento de la doctrina y catecismos más intelectuales proponiendo algunas veces uno análisis comentados y metódicos de los puntos de la doctrina, en otras ocasiones una reflexión.

Para la forma dialogada, se define una nueva generación, habitualmente se encuentran constituidos de la siguiente manera: sobre la fe y el símbolo; sobre la esperanza y la oración dominical; sobre la caridad y el decálogo; sobre los sacramentos; sobre la justicia cristiana que consiste en evitar el mal y practicar el bien; finalmente un último apartado donde se incluyen los pecados capitales y las virtudes contrarias a las obras de misericordia corporal y espiritual, los dones y frutos del Espíritu Santo, las ocho bienaventuranzas, los concilios evangélicos, los cuatro novísimos del hombre. Por lo general en este tipo de catecismos, el catequista hace las preguntas a su alumno, en el texto no existe nada que identifique a las partes. En el caso de los catecismos más grandes, las explicaciones son más largas aunque su contenido es análogo. A pesar de la forma dialogada, el lector contemporáneo, quien puede tener presente el texto más general de conflictos con los protestantes, queda sorprendido con el aspecto mucho más normativo de estos textos, así como del tono utilizado tan absolutamente desprovisto de polémica. Resulta evidente que el dialogo es un medio de transmitir una saber, un conjunto de elementos que el fiel debe conocer. El diálogo es puramente formal, conforme se desarrolla va cobrando un aire de realismo, en la línea de la estética barroca nascida del Concilio de Trento. Ahora bien tal vez se pueda explicar el hecho de los catecismos de esta naturaleza por tener conocimiento fuera de tiempo, en este sentido no se puede negar que los misioneros en Asia y cuando decimos en Asia también nos referimos a los de Annam de finales del siglo XVI hasta mediados del XVII se notará la influencia de los catecismos

Europeos sobre todo en el rigor y la claridad de la exposición retomado por los catecismos que se utilizaron o se hicieron en esta parte de Asia.

El catecismo del Concilio de Trento o Catecismo Romano fue editado en 1566. Tuvo también su papel en los catecismos en Asia y desde luego en los de Annam. Compuesto en dos tiempos, fue llevado a cabo por una comisión de tres teólogos dominicos presidido por Carlos Borromeo<sup>257</sup>. Este catecismo no es dialogado, está compuesto por cuatro partes: el símbolo de los Apóstoles, los Sacramentos, el Decálogo y para terminar la súplica u oración dominical. Una de las cosas originales de este texto reside no sólo en su aspecto muy pedagógico. El texto nunca prosigue en la doctrina sin que todas las palabras importantes hayan sido explicadas. Es preciso notar también que se inscribe en una tradición de autores cristianos para la abundancia de las citas bíblicas y también sobre los Padres de la Iglesia. Más directamente ligados a su concepción al catecismo romano se notan aun las discusiones del Concilio de esta manera por ejemplo no deja de evocar las dudas o las ideas que un fiel podría tener sobre tal punto de la doctrina para refutarlas posteriormente. Semejantes a los precedentes en la forma, o el catecismo del Concilio de Trento marcará la enseñanza del catecismos en tierras católicas o en tierras de misiones. Fue sin duda durante el cambio del siglo XVI para el XVII que nació un nuevo género de catecismo pedagógico.

Dos catecismos marcaron en seguida el mundo ibérico a partir de finales del siglo XVI fueron los de los jesuitas Astete y Ripalda<sup>258</sup>, tiene diversos puntos en común. Por un lado, ambos son dialogados. Por otro lado, no tiene por finalidad dar al cristiano una

---

<sup>257</sup> MARBEAU (ed y tr) , *Le catéchisme du Concile de Trente*, París, Desclée, 1905, pp. XXII-XXIV: los tres teólogos que participaron en el Concilio de Trento fueron Francisco Foreiro, Leonardo Marini y G. Foscarari.

<sup>258</sup> Gaspar de ASTETE. SJ, *Doctrina cristiana y documentos de crianza o De educatione puerorum et Doctrina cristiana*, s.l., 1579.

explicación del orden divino del mundo, de la creación. Están destinados sobre todo a la repetición, bajo la forma, de los rudimentos de la fe de ser cristiano debería de ser de corazón. Si se retomara la distinción que hemos establecido antes en materia de catecismos, estos dos textos pertenecen a un género esencialmente normativo. Ambos contienen las obligaciones del cristiano, las principales oraciones, los artículos de la fe, los mandamientos de Dios y los de la Iglesia, los sacramentos, las obras de misericordia, los enemigos del alma, los pecados capitales, las potencias del alma, los frutos del Espíritu Santo las ocho bienaventuranzas, etc. Sin embargo, una de las características particulares de ambos es que el primero al margen de cualquier diálogo toma deliberadamente el lugar que antes competía a las explicaciones del catecismo. Por ejemplo, los dos textos presentan al padre y al fiel a decir oraciones en conjunto, antes de lo que el padre formule una serie de preguntas. Esto es un ejemplo de lo que se puede leer, en el catecismo de Ripalda, al terminar el credo:

“Pregunta: Qué fue lo que se ha dicho ahora?

Respuesta: El Credo

Pregunta: Quien hizo el Credo

Respuesta : Los Apóstoles”

Estos dos catecismos son frecuentemente olvidados por los estudios especializados, por un lado porque no tiene aparentemente nada de originales, a excepción tal vez de la intención de confirmar la herencia de Canísio, y por otro lado porque fueron editados alrededor de dos catecismos más seductores por su contenido el de el Concilio de Trento y el de Belarmino.

La *Dottrina christiana breve* de Belarmino es de 1597 y tuvo una gran difusión en toda Europa<sup>259</sup>. La edición que se consultó es una traducción del italiano al portugués que tiene el título *Catecismo e amplia declaração da doutrina christiana* y fue publicada en 1619 en Évora. De acuerdo con el catálogo de la Biblioteca Nacional de Lisboa, este catecismo fue traducido en diversas lenguas además del portugués y el francés como son: el griego, armenio, árabe, servo-croata entre otras. Se encuentra organizado en 22 capítulos cuyos títulos son los siguientes: “Lo que es la doctrina cristiana y sus partes principales”; “Declaración de la señal de la santa cruz”; “Declaración del Credo”, “Declaración de la oración dominical”; “Declaración del Ave María”; Declaración de los mandamientos de la iglesia” etc. La originalidad de este catecismo no reside ni en su plan ni en los temas abordados, que es al final de cuentas casi igual a los de Astrete y Ripalda, su originalidad radica en la forma que toma el diálogo. El diálogo se realiza entre dos personas simbolizadas por las letras “c” y “d” es decir catequista y discípulo. Sobre cada punto de la doctrina y el discípulo que hace las preguntas a un catequista retomando la forma “canisiana” de catecismo pero renovándolo con el diálogo ciceriano, forma juzgadora e innovadora del siglo XVI. En esta forma del catecismo se supone que para ser capaz de hacer preguntas, el alumno tendrá ya rudimentos de instrucción cristiana y no se contenta con estar repitiéndolos menos aún se contenta con repetir las cosas superfluas. El nivel intelectual de este catecismo confirma lo que denota a su forma. Por otro lado, el aspecto un poco rígido de los títulos esconde de hecho una presentación del catecismo que comienza por definir a Dios y a explicar la creación para que solo al final de la obra aborde las obligaciones del cristiano y los elementos de la doctrina a conocer. Las explicaciones dadas

---

<sup>259</sup> M. VENARD y B. VOGLE, *op cit.*, p. 960. Según los autores “es un catecismo simple, práctico y popular, que tiene el mérito de considerar a los niños como tal”

por el catequista son ricas en referencias, sobre todo las de los padres de la Iglesia y en comparaciones de los mismos. Los tres primeros capítulos contienen una explicación de la creación; y de la articulación sobre una definición precisa de Dios creador único, todo poderos sin inicio ni fin protector de todos los seres humanos. Estos catecismos europeos son extremadamente variados en su forma y en su contenido.

El caso de los catecismos de origen americano tienen formas muy diversificadas de ellos sólo se mencionaran los que fueron escritos en español y los bilingües. Fueron editados recientemente por Luis Resines en una presentación y un inventario sistemático de estos textos<sup>260</sup>. Sin embargo está aún por hacerse un estudio que compare el contenido de todos los catecismos. La comparación de dos escrituras la pictográfica y la alfabética arrojan sin duda resultados interesantes, al permitir nominalmente la percepción de una evolución entre el principio y el fin del siglo XVI. En este caso, por falta de tiempo al no ser la finalidad de este estudio sólo reseñan en lo general los dos más conocidos: el de Pedro de Córdoba y el de Zumárraga y un pequeño catecismo fechado en 1559. Los títulos o sus prefacios<sup>261</sup> indican frecuentemente que ellos se destinaban a personas comunes que pudiera tratarse de niños. Esta suposición se deriva de las ocasiones cuando se estudian las crónicas pero también en la introducción a la noción de que en el catecismo el papel de la figura de un niño se usó como metáfora de una cristiandad naciente.

Una de las más antiguas doctrinas americanas es la del dominico Pedro de Córdoba. Iniciada cerca de 1510 poco después de su llegada a la Española, posteriormente se fue

---

<sup>260</sup> Luis RESINES, *catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León, Consejería de cultura y turismo 1992, 2 vol.

<sup>261</sup> Juan de ZUMARRAGA, OFM., *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que perteneces a la fe cathòlica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencias*, México. J. Cromberger, 1543.

modificando y adaptando al contexto de la Nueva España<sup>262</sup>. Los coadjutores en sus respectivas órdenes vieron como se introdujeron una serie de nuevos términos y conceptos influenciados por las etnias mayoritarias

### **4.3 Tipología de los catecismos en lenguas locales.**

En base a la cantidad de textos que representa este tipo de obras en nuestro *corpus*, elaboramos un conjunto de cuestiones para poder cruzar varios criterios de análisis, desde el punto de vista formal, señalamos, si los catecismos son o no dialogados, en la totalidad o en parte. Si son dialogados, como se ha visto en el caso de los catecismos occidentales, el lugar respectivo de los dos interlocutores el fiel y el religioso, determina la pertenencia a un diferente tipo de discurso. Desde el punto de vista del contenido el espectro de las nociones abordadas es extenso y va desde los catecismos de tipo ritualistas hasta los más ricos en discusiones o, como hemos visto antes en los textos europeos y americanos, de los más abreviados a los más intelectuales. Para cada texto, intentamos determinar si contiene una exposición rudimentaria de la doctrina en los catecismos occidentales o si se traducían las más elaboradas, sobre todo si en ellas se revela un espíritu de adaptación a la realidad local elaborando una creación original. Finalmente, podemos intentar una medida en determinada forma (por ejemplo el diálogo) corresponde sistemáticamente a tipos estipulados de contenidos, los cuales se distribuyeron en diversas formas textuales a lo largo de un siglo y medio de misiones y la diversificación de los tipos de catecismos, en el transcurso de este periodo, siguió un movimiento análogo al europeo.

---

<sup>262</sup> S.A. STOUDEMIRE (ed y tr), *Christian Doctrine for the Instruction and information of the Indians*, Coral Gables, University of Miami Press, 1970, p. 43.

Dentro de las obras que se analizan notamos que la finalidad de estas obras era esencialmente de carácter ritual, entre ellos los catecismos abreviados, se agrupan primeramente en textos que no tienen ningún elemento explicativo: son las colecciones de oraciones de base y las obras cuya finalidad parece residir en la administración de sacramentos. Profundizando a definiciones del término catecismo, definición que, como se ha visto es por lo menos doble, es conveniente que nos preguntemos sobre la ligazón que se establece entre la noción de catecismo y la de administración de sacramentos.

Hay que comprender que las distintas obras están dirigidas a que el fiel asimile el ritual cristiano, considerando la administración de los sacramentos por ser uno de los aspectos cruciales de esta dimensión ritual. Se encuentra en ello la conexión señalada antes a propósito de los protestantes, entre catecismo y sacramento. Algunos de estos textos anuncian quizás, desde el título, el sacramento en función del cual fueron redirigidos: “diálogo para recibir el bautismo”<sup>263</sup>.

No todos siguen el mismo procedimiento. La confesión va siempre acompañada de un diálogo relativo a los diez mandamientos. Por el contrario los textos rituales para el bautismo y la comunión se suceden a una serie de cuestiones sobre la doctrina, en ocasiones en forma de una exposición de las oraciones básicas (Padre Nuestro, Credo, Ave María), en otras ocasiones una mezcla de las dos modalidades.

La forma de estos textos se desarrolló a finales del siglo XVI y finales del siglo XVII es notable la forma en que está organizado ya que lo hace de acuerdo a la pirámide o figura de la Trinidad, coloca la doctrina en el centro y en el extremo con dos series de cuatro casos.

---

<sup>263</sup> Francisco VARO, OP., *Ling kī wōn dha (Diálogo para recibir el bautismo)*, slnd, Roma AL., 44-A-1 (2)

La “doctrina”, esto es la parte central del texto, contiene cuatro oraciones (Padre Nuestro, Ave María, Credo y Salve Reina), los artículos de la fe, los diez mandamientos, los mandamientos de la Iglesia, los siete sacramentos, las obras de misericordia, los pecados mortales, una confesión. Es importante señalar la discordancia que se observa entre la exposición teórica y el tratamiento de los casos.

Por otro lado los textos editados a finales del siglo XVII retoman la herencia de sus antecesores. Un ejemplo de la evolución será conocer por la confrontación de los textos uno de ellos fechado a mediados del siglo XVII y otro de finales del mismo siglo. Al ver la evolución de esa evolución comparando los fragmentos de los textos se perciben los mismos “marcos narrativos”.

El primer fragmento que considero fue el extracto de un catecismo abreviado titulado *Diálogo para recibir el bautismo*<sup>264</sup> y que no trae ninguna mención sobre su autor. En la portada se puede observar la inscripción “Catechis o Istruzione per saper ben Battezare” hecha visiblemente en la catalogación del siglo XVIII. Por las características se suele atribuir esta obra a Francisco Varo, misionero en Asia (Annam, Laos y China), entre 1649 a 1687, por un lado porque se conserva en una caja (con la cota 44-A-1) donde se encuentran obras impresas en la región de Fujian (Cantón y Macao) región de fuerte presencia misionera tanto dominica como jesuita, por otro lado porque a este opúsculo le sigue el 44-A-1 (1) , este si se encuentra relacionado a Varo, sin embargo existe la duda al respecto esta obra y varios de los demás títulos son significativos para comprender la transición entre las dos épocas. Su anonimato invita a reconocerlas dentro de las clasificaciones que marcan el cambio del siglo XVI hacia el XVII. Por otro lado desde el punto de vista del contenido señala el inicio de una época al determinar claramente un

---

<sup>264</sup> *idem*

conjunto de conocimientos básicos al manejar dentro del texto un diálogo. Incluye oraciones de base, un diálogo corto titulado “diálogo para recibir el bautismo” también se encuentra un texto que establece el ritual a seguir antes y después del bautismo.

Tal como sucedió para las crónicas, fue en el momento en que la forma de la narrativa se fijó que aparecieron las posibilidades de ampliaciones en un género o en otro, el trabajo de aquel que permanecerá para la posteridad el autor es sensiblemente el mismo. En una primera etapa, el autor copia a sus antecesores: en una segunda acrecienta las ideas y elementos nuevos en este sentido ¿Puede hablarse de creación si lo que se hace es copiar? Es claro que el apoyo en algún otro texto permite al autor mejorarlo y modificarlo.

Este modo de creación textual se inscribe perfectamente en aquello que conocemos dentro de la producción literaria de la época moderna. Sin embargo las rivalidades políticas o institucionales entre las órdenes en la lucha contra el tiempo –enviar regularmente obras a Roma- contribuyeron para esa ampliación. La confrontación de estos dos extractos nos deja entre ver algunos de los aspectos sobre la circulación de los textos, fue de hecho de un dominico, transmitido por un franciscano y utilizado por un jesuita.- Esta circulación no es propia de los textos en lenguas asiáticas; se observa que ella también se llevaba a cabo en relación a las crónicas y subrayamos que era acompañada de una verdadera “ampliación”. Se logra reencontrar que el fenómeno más que la acción de la atención y la intención se manifiesta mejor en el pretender mejorar el texto.

Los catecismos extensos: una segunda categoría de este tipo de obras comprende aquello que se ha designado como catecismos extensos. Construidos en base a una forma dialogada, contiene más elementos del de las oraciones en base a los diez mandamientos. La regla general en su contenido es mucho más próximo a la de los catecismos de los

jesuitas Astete y Ripalda de quienes se ha hablado antes, en ellos se encuentran sistemáticamente la declaración de la señal de la cruz, el Padre Nuestro y el Ave María, el Credo, los Diez Mandamientos, los sacramentos y con variaciones constantes de los textos los cuatro mandamientos de la Iglesia, las tres virtudes teologales, las ocho bienaventuranzas etc. En relación a los catecismos anteriores estos textos también son más extensos más explicativos y prolijos en elementos de doctrina. Este tipo de catecismos son también un género en transición en que se encuentran elementos de confrontación de las culturas asiáticas con las europeas.

En una brillante síntesis, J. Gernet<sup>265</sup> demuestra que el catecismo más antiguo es un texto del jesuita Michele Ruggieri, intitulado *Tian Zhu Shi lu* y fechado en 1584. A través de la explicación de la génesis de este texto Gernet señala que en 1596 Ricci ordenó que se destruyeran las placas de esta primera edición. Para el jesuita esta obra mostraba demasiada complacencia para con el pensamiento budista. El texto de Ruggieri expone la doctrina comenzando por una larga definición de Dios, del alma y después del primer hombre, Adán, de acuerdo con un modo de pensamiento que podría ser calificado como “berlaminiano”. El catecismo de Ruggieri y el testimonio de esta época de la tentativa de adaptación al budismo nos hablan de cierta política de los jesuitas a la hora de evangelizar las fuentes jesuitas íntimamente relacionadas con las fuentes portuguesas nos hablan de esta las primeras políticas de evangelización, no es de admirar que frecuentemente entre los jesuitas la construcción de la historia recupera la acción o en ocasiones la substituye. La historiografía de los jesuitas en Asia sólo conserva de su acción la tradición erudita. En este aspecto las realizaciones abundan. Entre los catecismos uno de los más bellos de la

---

<sup>265</sup> J. GERNET, “Sur les différentes versions du premier catéchisme ....”, *Studia Sino Mongolica*, 1979, pp. 407-416.

producción jesuita es otro texto del padre Ricci el cual sirvió directamente para la obra de A. Rhodes en Annam, el *Tian zhu shi yi*<sup>266</sup>, editado en 1605. Este catecismo es muy elaborado desde el punto de vista intelectual y pertenece a un género filosófico, por lo menos fue tomado así a principios del siglo XVII por parte de los jesuitas quienes cambiaron radicalmente en su política de evangelización habiendo pasado de una destinada al público popular hacia una evangelización centrada en los mandarines de la corte. Se puede llegar a pensar que confirieron su historia la misma importancia que a la de la evangelización, hicieron desaparecer o por lo menos permitieron que eso sucediera a una parte de las fuentes concernientes a esta primer etapa de la evangelización popular a la que habría renunciado por razones de oportunidad política.

El más antiguo texto utilizado para la evangelización de Annam corresponde a una obra del franciscano Agustín de San Pascual: *Vía celeste para la Felicidad eterna*<sup>267</sup>. Esta obra se presenta como una larga explicación del texto del Credo que define sucesivamente Dios, la Trinidad, la creación, los infiernos. Paralelamente, se relata en ella pormenorizadamente la vida de Cristo. Podemos ver con este texto que al final del siglo XVII su transliteración de las nociones cristianas se fijó definitivamente. En contrapartida, en comparación con las obras dialogadas, estos catecismos revelan una menor preocupación por de adaptación.

---

<sup>266</sup> D. LANCASHIRE e HU K., SJ (trad y ed) *The true meaning of the Lord of Heaven (Tín-chu Shi-i)*Instituto Ricci, Taipei, París, Hong Kong, 1985.

<sup>267</sup> Agustín de SAN PASCUAL, OFM., *Vía celeste para la felicidad eterna*, Cidade de Macao, Igreja da rua Chaotian, 1680. BAV.

Fue a principios del siglo XVIII que el religioso Tomás Ortiz retomó la herencia de los franciscanos. En dos obras<sup>268</sup>, el aplica la fórmula de los catecismos comentados suprimiendo cualquier diálogo. Esto tiene por consecuencia la aproximación al catecismo del género del tratado, cuya expansión tiene su apego a lo largo del siglo XVII, También aquí se constata un siglo de atraso en la introducción de un genero nuevo en la región. Podemos preguntarnos, respecto a la perfección de la realización pero al mismo tiempo muestra una cierta vacuidad de propósitos, si en este momento, la mecánica de la producción textual no rueda como una maquina sin freno. Nótese que fue el mismo religioso, Tomás Ortiz que presintiendo la inminencia del fracaso de las misiones<sup>269</sup>, confió en Ch. M. de Tournon que sólo una hiperactividad de parte de los misioneros podría justificarlas a los ojos de la posteridad. ¿En qué podría consistir este apelo a la actividad desenfrenada? Lo mismo al momento en que a la libertada de movimiento de los religiosos ya estaban muy restringidas.

La categoría de los catecismos de tendencia popular –con toda la ambigüedad subyacente a la noción en la medida en que las obras están escritas en lenguas locales- es vasta. Comprende desde las versiones cortas cuya finalidad es la administración de los sacramentos la versión más larga con que se cuenta son sin duda de las que hemos hablado antes: las obras de Astete y Ripanda. Si el contenido del Credo a la matriz esencial de los catecismos abreviados, el contenido de los catecismos más extensos no hay nada más original, por el contrario el catecismo más desarrollado el diálogo y la construcción intelectual que en el siglo XVI en Europa y después en el siglo XVII en Asia permite

---

<sup>268</sup> Tomás ORTIZ, *Suma de la religión Cristiana*, Zhaoqing, provincia de Cantón, iglesia de Zhenyuan, 1706. BNP, Courant n° 7426, *Explicación de las principales oraciones*, 1706, BAN, Borgia Cinese n° 345 (5) e BNP, Courant n° 7326.

<sup>269</sup> T. ORTIZ, OSA, Carta a Ch. M de Tournon

pensar, podría decirse incluso efectuar la adaptación cultural. Intentar establecer una tipología de estos textos nos lleva a seguir la búsqueda de las tradiciones culturales que atraviesan las diferentes órdenes religiosas en Asia. Se ha visto así una serie de catecismos que en muchos aspectos es una categoría de transición, los modelos de Astete y Ripalda el de “saltar” de una orden a otra. La idea de retomar este tipo de contenidos pertenece a los dominicos, que a su vez la habían tomado de los agustinos, la adaptación lingüística en mandarín, annamita, khmer, etc. fueron sin duda concebidas y concretadas por los jesuitas llevando finalmente a los franciscanos la idea de hacer un catecismo comentado.

Los catecismos filosóficos junto con otros textos es una de las últimas categorías de los instrumentos de evangelización esta categoría está constituida por obras que buscan una confrontación ya sea conflictual o no con las culturas locales en Asia, en este caso con las annamitas. Algunas de las cuales son muy ricas desde el punto de vista intelectual y oponen en este aspecto a los catequistas a estudios anteriores. Este conjunto de obras, muy diversificadas, coexisten con los catecismos abreviados, teniendo quizás algunos autores como Pedro de la Piñuela o Juan Alvares redirigiendo estos dos tipos de obras. Al interior de esta nueva categoría de contenido intelectual elevado que se intenta definir, parece necesario distinguir dos grandes conjuntos de textos. El primero en el cual están incluidos los catecismos filosóficos propiamente dichos, se acerca a las obras europeas de tradición intelectual, como el catecismo Romano o al del cardenal Berlamino. El segundo conjunto de textos es mucho más heterogéneo: parecido a lo que se podría llamar tratados (tratados sobre el alma, tratados sobre las indulgencias, paralelo entre el confucianismo y el cristianismo, entre el budismo y el cristianismo, tratados sobre la vida religiosa ...), en cuanto a los sermones, o aun las obras que tienen por finalidad expresar la refutación, esencialmente el budismo. Es verdad que las obras de este segundo grupo no muestran una

enseñanza como lo hacen las otras, no obstante pertenecen en cuanto lo que se revisa al género catequístico en la medida en que los esfuerzos argumentativos vayan en el sentido de la controversia. Además de eso se encuentran partes enteras de estos textos bajo la forma dialogada, en los catecismos filosóficos.

Los catecismos no dialogados: poco numerosos son los catecismos filosóficos no dialogados, son de autoría esencialmente dominica. Se puede observar que estos textos surgen en el tiempo de uno por generación: *El modo de proponer la ley de Dios* de Morales<sup>270</sup> op (1630-1640), *Evidencia de la religión cristiana* de Francisco de Varo<sup>271</sup>, op (1677), *Principios de la religión cristiana* (1706), también de un dominico, González de San Pedro<sup>272</sup>, existe una línea de pensamiento común en estos texto : todos exponen las propiedades y atributos de Dios y el principio cristiano de una creación, obra de Dios *ex nihilo*<sup>273</sup> que contrasta con el principio budista de una ordenación de un caos original. Correlativamente estos textos acentúan lo que distingue Dios y la materia, tal como propone una definición del alma y del lazo existente entre el hombre y Dios.

En lo que respecta al contenido, es evidente que una parte provenga directamente de las elaboraciones de los primeros jesuitas en Asia. Reencontramos los grandes temas que se tocaron en el catecismo de Ruggieri, cuyas placas fueron destruidas, y el de Ricci el *Tian zhu shi yi*. Más allá de la circulación de ideas entre jesuitas y dominicos entre 1630 y

---

<sup>270</sup> Juan Bautista de MORALES, OP., *Modo de proponer la lege di Dio Alli Infideli*, slnd BC., Mss 2204, ff 2r°-60r°

<sup>271</sup> Francisco de VARO, OP *Evidencia de la religión cristiana*, 1677 BNP Courant n°s 7010, 7011, 7012 y 7013

<sup>272</sup> Francisco GONZALES DE SAN PEDRO, OP, *Principios de la religión cristiana*, , 1706, BNP., Courant n° 704

<sup>273</sup> En teología, el concepto *creatio ex nihilo* se usa en oposición a *creatio ex materia*, que significa creación a partir de materia preexistente, y con *creatio ex deo* que es traducido como creación a partir de un dios, si bien puede considerarse que esta última expresión implica una creación *ex nihilo*.

1640, que se ha notado en diversas ocasiones, importa claro esta si muestran una característica propia de los segundos que nos remita a la identidad de esta orden en el siglo XVII, esto es su implicación en la Inquisición. El dominico Bautista de Morales es entre los misioneros de las órdenes mendicantes españolas, el primero en introducir la refutación de elementos de las culturas asiáticas en especial las de origen budista o confucionista. Determina el hecho de que Dios no puede ser confundido con el “li” o “taiji” o con “Pangu”<sup>274</sup>, ni con el universo, elementos que encontramos en seguida en el catecismo del franciscano Pedro de la Piñuela fechado en 1680. En la época en que Morales escribió la refutación tuvo por objetivos principales el taoísmo y el neo-confucionismo. Sólo se extiende al budismo hasta la segunda mitad del siglo XVII. Este tono refutatorio, de la parte de los misioneros recién llegados a la región, puede sorprender a primera vista, pero corresponde de hecho al deterioro general de las relaciones entre las autoridades locales (annamitas, chinas, japonesas y siamesas) y las europeas, a partir de 1640.

Por lo que respecta a los textos diversos, entre adaptación y refutados: Los temas de esta obra son muy variados en más de una forma. Se inscriben dentro de dos estrategias por un lado pretendieron inculturar a las comunidades con las que entraron en contacto a través del mensaje cristiano, oponiendo categóricamente a las cultura a dos modos de pensamiento. Un análisis que se hace a través de procesos de asociación sistemáticamente como opción estratégica y una orden religiosa estaría, una vez más llevada al fracaso. El nombre de los jesuitas muchas veces está asociado a la noción de adaptación, es toda una sorpresa descubrir por ejemplo que la primer tentativa de apropiación de la cultura confuciana y/o budista con el objeto de hacerla coincidir con el mensaje cristiano fue del

---

<sup>274</sup> Estos tres elementos fueron refutados en el catecismo de Ricci y se refieren a los términos con los que se denomina a su elemento creador del orden del universo, es decir el Dios cristiano. En D. LANCASHIRE y HU Kouchen, SJ (tr., ed) *op cit*, pp 99-115.

franciscano Sebastián de Santa Cruz por lo menos en lo que respecta en Annam y Camboya, estos primeros contactos son de destacar que se trata de aspectos eminentemente jurídicos en relación a las cosas del gobierno, muy parecido a lo que sucedió en China, con ellos se torna en una razón de Estado, por ejemplo en la obra de Juan de la Cruz intitulada “tiânhlī”, que se puede traducir cómo “sobre el orden de las cosas” y en aquella época se tradujo como “sobre la razón del orden del cielo”. Desde el momento en que los misioneros de esta época se percataron de que China y los demás reinos bajo su influencia (Annam, Champa, Camboya, etc.) estaban gobernados por una especie de razón natural, el proyecto que siguieron les pareció simple y necesario: evangelizar conforme a su razón y sus virtudes. En esta visión del siglo XVII, la razón natural y la justicia divina que son vistas como dos facetas de una misma realidad ideal, al mismo tiempo que se parte de un postulado como este, el gobierno de estos reinos en consecuencia son de naturaleza eminentemente jurídica, sólo les falta ser poseídos y habitados, desde el interior por un soporte religioso para que se puedan tornar en Estados perfectos, al parecer es el pensamiento que surge entre los misioneros. Existió de hecho una correspondencia secreta entre el enfoque del fiel por la Iglesia y el enfoque del individuo por la justicia del Estado. Es de notar, por cierto que los diccionarios que se hicieron en y para la región dan una mayor atención al vocabulario penal en sentido lato, esto nos ayuda a comprender nominalmente el pormenor de la terminología de la tortura. Esta fascinación por el sistema penal recorre a partir de la percepción de cómo siendo inflexible al mismo tiempo que se es profundamente justo sólo es posible al estar fundada en la razón. Ofrece la imagen *hic et nunc* (aquí y ahora), de la cual está constituida la justicia a la hora de la justicia divina.

Entre las conclusiones fascinantes que todo esto nos permite encontrar esta la que nos lleva a preguntarnos ¿hasta dónde podemos decir que los religiosos portugueses o

españoles descubrieron una afinidad de carácter natural entre los fundamentos del gobierno de Annam, Camboya o China y los de las monarquías portuguesa o española? De hecho entre estos caso hay que distinguir los aspectos que son de índole religiosa y los que son de carácter político, al contrario de lo que sucedió con la monarquía francesa tal y como lo señala March Bloch, la sobreexposición de una dimensión sagrada viene a auxiliar *a posteriori* lo político. Dicho de otra manera el paralelo entre los gobiernos locales en este caso el de Annam y la monarquía portuguesa es una pura construcción intelectual que sólo tiene valor diferencial en el contexto europeo. Así siendo la adaptación del confucionismo a la tradición cristiana sólo se puede estar constituyendo un mal entendido aun cuando tenga cierto sentido.

Como se ha visto una particularidad franciscana es haber concebido obras completamente dedicadas a la refutación. Esa concepción tiene dos raíces simultáneamente en la tradición europea –tradición escolástica cuyo origen se remonta al Concilio de Trento– y una primera adaptación de esta tradición en las misiones de Annam por los jesuitas. Si se reconstruyera una genealogía de textos de refutación, los jesuitas se muestran como los más antiguos , viniendo en seguida a lo largo del siglo XVII, las obras dominicas y al final de ese mismo siglo las de los franciscanos.

#### **4.4 De la producción a la práctica: el papel de los auxiliares locales.**

La abundancia de la producción de textos de las distintas órdenes que misionaron en Asia, en relaciona sus efectivos y a la diversidad de los contenidos se torna impensable que los misioneros no hayan recurrido a interpretes y no hayan sido ayudados en sus trabajos por indígenas asiático. Si las alusiones a los “mozos” son relativamente frecuentes en las fuentes, raros son, en contrapartida , los textos o sus fragmentos que determinan como se

hacia la colaboración efectiva entre los religiosos occidentales y sus asistentes locales. El papel que tenían esos “mozos” en el seno de la misión en muchas ocasiones era un papel que se asemejaba a la del siervo. Al tener en cuenta, no obstante la impresión de que las categorías no se aplican, o sólo en casos muy particulares a la parte del personal que ayudaba a los misioneros en su trabajo de redacción. Puede ser que en parte fuera el resultado de dos percepciones posibles la de los annamitas por los occidentales. Una segunda posibilidad no es específica de Annam, por el contrario refiera a una reactivación del paradigma de la conversión de los primeros tiempos de la Iglesia, reactivación que organiza grandes áreas de la espiritualidad del siglo XVII, del cual podríamos designar por tradición pauliniana de la misión.

El lugar de los auxiliares junto a los misioneros, en lo que respecta a este asunto, la historiografía se ha consagrado sobre todo a describir el papel de algunos letrados annamitas próximos a los jesuitas, que se sabe trabajaron al lado de Rhodes, Alvares entre ellos. La estrecha colaboración de ellos en la elaboración de trabajos artísticos, archivísticos y científicos es célebre. Sin embargo más allá de lo que se sabe acerca de la ayuda en la edición xilográfica de las obras de evangelización<sup>275</sup>, en realidad hay poca información sobre el trabajo de los letrados junto a los misioneros: Esta falta de conocimiento es una regla para otras regiones y otras épocas.

Cuando nos referimos a lo ocurrido en Annam, al parece ni los jesuitas ni ninguna otra orden tuvieron la oportunidad de fundar un colegio, por su parte los jesuitas realizaron el trabajo misionero a partir del Colegio de San Pablo en Macao, eso no significa que no

---

<sup>275</sup>A de RHODES: Nosotros imprimimos con ayuda de nuestros domésticos, de los libros de nuestra Religión, o de las ciencias de Europa, que nosotros publicamos en lengua annamita en nuestra propia casa” citado por M. COHEN y N. MONNET (ed.) *op cit.*, p. 119

hayan hecho una serie de labores destinada preparar un clero indígena<sup>276</sup>. Resulta oportuno comprender quienes eran estos auxiliares desde un punto de vista sociológico, es decir tratar de conocer cuál era su grado de intimidad con los misioneros, cómo se hacía concretamente, el trabajo, si los misioneros tenían posibilidades de examinar el texto producido por ellos o era desde un inicio un trabajo compartido, sin duda existen un sinnúmero de interrogantes que merecerían encontrar respuesta.

Es a partir de una síntesis de indicaciones dispersas contenidas esencialmente en cartas y relaciones, que podemos llegar algunas interpretaciones acerca de los auxiliares en ese sentido, subrayamos en primer lugar que para los europeos, parece obvio que un misionero pudiera trabajar con un asistente indígena tanto en lo que se ha dicho respecto al aprendizaje de la lengua así como en cuanto a la producción de textos. Es interesante observar la forma en que se fue construyendo el trabajo de los auxiliares locales, por ejemplo el trabajo comenzaba al asumir la función como profesor de la lengua junto a los misioneros. La propia idea de que un misionero pudiera estar en el lugar del alumno nos muestra que el auxiliar local -annamita en este caso- no era considerado igual que otro auxiliar en Goa, la Nueva España o Paraguay, esto se explica bajo ciertas consideraciones, tales como el hecho de que los annamitas al igual que los chinos y japoneses tenían una lengua escrita considerada sofisticada, lo que hace que la existencia de estas lenguas escritas se haya tomado como un criterio de “civilización” para los misioneros. Es claro que el papel de los auxiliares como “profesores de lenguas” o “traductores” está íntimamente ligado a la noción de cultura escrita.

---

<sup>276</sup> F. BONTINCK, *La lutte autour de la liturgie annamita aux XVII et XVIII siècles*, Ed Nauweleartys, Lovaina, 1962.

Para hacerse comprender oralmente los misioneros tenían que recurrir a intérpretes, pasando siempre por la mediación de un apoyo escrito. Por otro lado, a menudo se presenta a los misioneros, una vez más, en la situación de aprendices de la cultura escrita, que se efectúa esencialmente en base a los clásicos del confucianismo o budismo prevalecientes en esta zona. Por lo general el texto se inicia y se concluye por el tema de la comprensión de los “caracteres”. Lo anterior nos muestra la importancia de lo escrito, considerado por los misioneros como “la puerta de entrada” en buena parte de las culturas asiáticas, culturas que son de letrados. Se puede imaginar fácilmente el clima del intercambio intelectual que presidía a las sesiones de trabajo entre el “profesor” de lengua y el misionero. El primero alimenta al segundo con sus comentarios sobre los textos clásicos, en los cuales el europeo busca señales antiguas de la religión cristiana. Es evidente que estos annamitas a quienes se refiere el texto, eran “estructuralmente” las primeras personas que los misioneros procuraban convertir, como lo prueba la conversación de su auxiliar<sup>277</sup>.

¿En qué medida es que estos auxiliaraes compartían la vida de los misioneros hasta el grado de cohabitar con ellos? En diversas ocasiones se señala la presencia de letrados en las misiones de Annam, así el P. Andrés Alvares, en un capítulo en que hace el balance, en iglesias y personal en ellas afirmaba:

“Con todo esto, a pesar de todos estos obstáculos, tenemos allá bastantes neófitos y tenemos tanto que hacer, nosotros los misioneros que estamos allá, que presionamos incesantemente a nuestra provincia para que nos envíen otros misioneros para que nos ayuden”

---

277 Es posible que al autor hable de aquí de la misión de Kêdôm, en el norte de Annam. J. DEHERGNE, SJ: *Le Tunquin nord vers 1700. Les vicaries apostolique de la côte. Etude de géographie missionnaire*. SHSI, n° 30, 19613, p. 341.

“Es cierto que todavía en relación al número de nuestros misioneros nosotros tenemos algunos doxicos, que han venido de otras partes de las misiones, estos graduados son los más nobles y considerados en Annam”<sup>278</sup>

El autor pasa sin transición de la enumeración de los neófitos a la cuestión de los letrados. Esto confirma que a pesar de las fuentes no son muy específicas en detalles, los letrados sean o no en parte neófitos se presentan como los auxiliares de los misioneros un caso por demás interesante del término “*dojuku*” ( “doxico” en su forma portuguesa) nos muestra la circulación de los neologismos en el universo eclesiástico entre los misioneros de Japón que más tarde se trasladaron a China y Annam cómo se ha mencionado antes, el empleo de este término de origen japonés fue la palabra más adecuada que se usó para referirse a los auxiliares. *Dojuko* no pertenece en el origen al vocabulario a la jerarquía religiosa por el contrario se refiere más a una jerarquía social y política De acuerdo a la designación japonesa se trata de personajes de clase noble que sirven a otros nobles, eran precisamente ellos quienes tenían a su cargo la ceremonia del té<sup>279</sup>. Desde el siglo XVI este término sufrió una variación del sentido pasando de aplicarse a un grado de la iglesia cristiana en Japón, iglesia que se adaptó largamente a la cultura japonesa. El término *doyuku*, tiene de hecho muy variados sentidos en los textos de los misioneros: este término designa sucesivamente a una persona de familia noble, una persona que acompaña a los misioneros, a un auxiliar de la Compañía de Jesús son aquellos individuos que se ocupaban de la ceremonia del té en Japón y fueron los mismos que sirvieron en misa. Resulta hasta cierto punto natural que si la Provincia jesuita de Japón pasó a evangelizar a Annam tras la

---

<sup>278</sup> Andrés, ALVARES, SJ. *Relação da nova perseguição da Annam y Tunkino*, s!., 1714, 1ª. Parte , cap 19, p. 44.

<sup>279</sup> JF SCHÜTTE (ed) , Valignano (Elexandro) SJ. *Il ceremonial pero I Missionari del Giappones*, ed. *Crítica. Ed di Storia e letteratura*, Roma, 1946, introducción del editor. P. 21

expulsión y persecución sufrida en Japón se utilizó este mismo término para referirse a los auxiliares nativos, ahora bien la jerarquía de estos auxiliares se colocó por debajo del novicio que a su vez se encontraba por debajo del hermano presbítero<sup>280</sup>

Existen amplias posibilidades de que el *doiyuku* haya sido un letrado de un grado bajo o medio, que se colocó al servicios de un misionero, y cuyo sustento estaba de esta manera asegurado al ser profesor de lengua, interprete o traductor. Compartió en efecto una aparte del cotidiano de los misioneros, sin duda el techo y los alimentos sin ser posible saber si esta práctica era sistemática para cada misión y para cada auxiliar. Al ser el auxiliar por definición avalado por su propia cultura, en función de sus capacidades en el *cursus* mandarinal, los misioneros esperaban de él cierto nivel cultural y capacidades intelectuales para la retorica y el análisis de los textos antiguos. No es de sorprender pues que estos auxiliares hayan efectuado trabajos por encomienda como fue en el caso de las encomiendas hechas por dominicos para comprender y argumentar sobre la cuestión de los ritos tonkinenses<sup>281</sup>.

Otro elemento importantes de la cultura misionera en que interviene el auxiliar es la práctica de los textos. En cuanto a la elaboración de ellos, los auxiliares tuvieron un papel importante en lo que concierne a la relación de los textos y la población local. No es fortuito que los textos de los catecismos a que se ha hecho referencia anteriormente, primero se hayan hecho en versiones con caracteres locales annamitas, a partir de los textos de los cuales se ha hecho referencia, podemos imaginar que los auxiliares realizaban una parte importante del trabajo en el terreno en específico el relacionado con la instrucción, lo

---

<sup>280</sup> *Ibidem* . p 91

<sup>281</sup> Gregorio LOPEZ, OP ., *Tratado sobre los ritos tonkinenses, 12 de Dez, de 1681*, BA, Lisboa , Jesuitas na Asia , MSS t. 49-V- 8, ff 90-99.

que permitió que la figura del misionero europeo en buena medida solo fuera necesaria para la administración de los sacramentos.

En dado caso se puede aventurar a determinar el papel de los auxiliares en la redacción de la producción de textos misionales, en la forma de cómo se articula esta producción en lengua annamita cuyo ejemplo claro en el *Dictionarium Annamiticum, Lusitanum*<sup>282</sup> Lo que diferencia a un diccionario de todos los demás textos es su libertad en relación a la dimensión sintáctica: en el caso de los diccionarios bilingües, en este caso annamita-portugués. En este trabajo de escritura del diccionario la relación con el auxiliar cambió. Cuando el auxiliar controla la producción textual, es esencialmente el misionero quien produce el diccionario en la medida en que es él el que tiene la necesidad del instrumento y por otro lado, es enteramente el señor de la lengua de llegada y en parte de la lengua de partida. La función del auxiliar está considerablemente reducida, en consecuencia tiene el objetivo de enunciar la palabra, de trazar el ideograma correspondiente para después verificar su sentido.

La cuestión del diccionario que hemos revisado como instrumento de evangelización nos lleva a formular diversas reflexiones. De hecho obras como esta no son simplemente instrumentos de evangelización, tienen, podríamos decir un valor casi testamentario. Realizados por los misioneros en un momento de su vida en que juzgaron dominar bien la lengua annamita, esto es cercano al final, buscando destinarlos a sus sucesores. Con la finalidad de determinar cuál es la relación que los misioneros mantenían con la lengua. Resulta claro que en el campo del vocabulario conocido –sobre todo técnico-

---

<sup>282</sup> Alexandre DE RHODES. *Dictionarium Annamiticum, Lusitanum, et Latinum* ope sacrae congregationis de propaganda fide in lucem editam ab Alexandro de Rhodes e Societate IESU, eiusdemque Sacrae Congregationis Missionario Apostolico, Roma, 1651

crece progresivamente a lo largo del siglo XVII, en lo que respecta a la traducción de las nociones annamitas tendientes a cristalizar en el transcurso del mismo periodo.

Finalmente podemos ver que a través de los documentos de archivo, los vestigios de la recepción real de los textos producidos por los misioneros son en cierta manera poco comunes, el impacto de los textos no parece estar a la altura de las expectativas y de los esfuerzos desplegados si se considera que un mismo misionero pudo hacerse cargo simultáneamente de catecismos abreviados y catecismos intelectuales. En estas condiciones, las diversas categorías de los textos producidos se presentan como una de tantas experiencias intelectuales. Es en efecto es innegable que a mediados del siglo XVII esas experiencias eran realizadas con la esperanza de obtener conversiones masivas en el seno de las sociedades asiáticas, en este caso la annamita, asimismo es verdad que al final del día esas esperanzas se hayan extinguido sin lograrlo ni los misioneros ni los intereses políticos que encerraba *el Padroado* en esta parte del mundo.

## CONCLUSIONES

En un esfuerzo por abordar la importancia del *Padroado* Portugués de Oriente en la evangelización de Asia en general y en Annam en particular se ha analizado la dinámica de la expansión portuguesa en Asia la cual pasó de ser una empresa meramente comercial en sus inicios a otra con tintes evangelizadores a partir de las prerrogativas que obtuvo de la Santa Sede en relación a la legitimidad que se desprendió del otorgamiento del *Padroado* y el impulso que tomó para evangelizar las tierras recién descubiertas a cambio de mantener una estrecha relación y el apoyo político a una Santa Sede con una serie de problemas “en casa”, simplemente recordemos que los Borgia y otros papas del Renacimiento, debido a sus preocupaciones con la política europea, con el creciente protestantismo y la amenaza turca en el Mediterráneo, al momento de la expansión de los ibéricos no estaban preocupados por la evangelización de los nuevos mundos, seguramente por no tener conciencia de la magnitud del acontecimiento y también en buena medida, por ese sentimiento eurocentrista que ha caracterizado al mundo europeo. De ahí que los vicarios sucesores de Cristo no vieron mal, dejar a los monarcas ibéricos financiar los gastos de construcción de capillas y de iglesias, manutención de la jerarquía eclesiástica y del envío de misioneros para la conversión de los paganos, a cambio de estas concesiones, los gobernantes adquirieron una serie de enormes privilegios que incluían entre otros el de nombrar obispos para las catedrales coloniales con vacantes o en el caso de las recién fundadas, de cobrar los diezmos, y de administrar algunos tipo de impuestos eclesiásticos.

Por su parte los momentos coyunturales que aprovechó Portugal fueron por un lado la imposibilidad de la Santa Sede de negociar mejor los términos y condiciones del

*Padroado* en parte por el desconocimiento de las dimensiones -tanto en el caso español como en el portugués- al no tener idea de las proporciones espaciales y demográficas de las que se trataban cómo se ha señalado antes. Por otro lado en lo que concierne a los espacios ocupados por los portugueses, en buena medida atienden a una dinámica regional de pugnas locales que fueron abriendo las plazas coloniales tanto en África como en Asia. Estas condiciones únicas nos permiten abordar estos momentos en la historia que muy pocas veces se ha analizado en los estudios históricos en México, pero que sin duda exigen una mejor comprensión para poder entender los distintos fenómenos en un mundo históricamente interconectado. Las condiciones políticas en este gran espacio colonial portugués conocido como *Estado da India* inicia en las aguas del mar Índico a partir del cruce del Cabo de Buena Esperanza, que por primera vez mostraba para el mundo europeo: la rivalidad de larga duración entre Mombasa y Melinde, en África oriental, permitió a los portugueses que establecieran su poder en la costa suahili, aliándose a Melinde contra Mombasa.

Por otro lado la vieja enemistad entre el samorín de Calcuta y el rajá de Cochin permitió a los portugueses obtener la primera posición firme en la India, apoyando al último contra el primero, lo que les permitió construir una fuerte posición en el comercio de la pimienta de Malabar. Por su parte la amarga enemistad entre la Turquía sunita y la Persia chiíta y las guerras frecuentes entre los Estados musulmanes e hinduistas de la India impidieron una oposición asiática eficaz contra la agresión y expansión portuguesa a lo largo del Golfo de Aden prolongándose a lo largo de las costas de Coromandel culminando con ello en la fundación de Goa, capital del denominado Estado da India cuya

magnificencia le valió el título de “*Goa Dourada*” o mejor aún la “Roma de Oriente” lo que describe bastante bien el papel que desempeñó en la zona.

En su parte insular Aceh y Johore, los más peligrosos enemigos de Malaca, combatían frecuentemente entre sí, hecho que evidentemente favoreció a un mejor posicionamiento portugués en el área. Tampoco se puede pasar por alto la explotación que supieron hacer de la enemistad endémica entre los sultanes de Ternate y Tidore lo que les permitió alcanzar una posición dominante en el comercio del clavo de las Molucas. En lo que toca a Ceilán (actualmente Sri Lanka), la isla estaba dividida en tres reinos débiles y mutuamente hostiles, y esta debilidad les facilitó el establecimiento del poder portugués en la isla.

Hemos podido constatar la construcción del Imperio portugués en Asia en buena medida como consecuencia de la cesión de derechos por parte de la Santa Sede a Portugal, lo que devino que con el viaje pionero de los portugueses a la India se inaugurara lo que bien se podría denominarse la época de Vasco da Gama en la historia asiática. Este período puede ser definido como una era de poder marítimo portugués, de una política de expansión basada en el control de los mares, detenido a penas por algunas otras naciones europeas. En la historia de esa época nada es más extraordinario que el modo como los portugueses consiguieron obtener y mantener virtualmente durante el siglo XVI, y buena parte del XVII una posición dominante en el comercio marítimo del Índico y una parte importante del comercio marítimo a Oriente extremo, a través del estrecho de Malaca, donde desde luego el accionar misionero tejió las redes del comercio y del control político portugués de espacios colonial de acuerdo al material que se revisó, dentro de la estrategia seguida por los portugueses para afianzar el *Padroado*, fue fundamental establecerse en un espacio

equidistante que permitiera un control “eficiente”, de ahí que se hayan fundado Goa como la capital de lo que se llamado Estado da India, nombre con el que se le identificó al área colonizada por los portugueses y que corresponde a los espacios que ocupan desde las costas africanas en el Índico y que se prolonga hasta Ceilán y más adelante se recorren la costa de Coromandel y alcanzan el Japón. Como es notorio por la propia dinámica de los tres espacios al los que se ha hecho referencia, cada uno poseía características particulares y dinámicas intrínsecas a ellas, establecidas en buena medida por las distancias entre ellas y la metrópoli. Es obvio que a medida que los centros de poder colonial se distanciaban de la metrópoli las capacidades para su control fallaban, desde el punto de vista del ejercicio del poder a partir de las instituciones e instrumentos de la Corona. La respuesta a esa incapacidad dada no sólo por cuestiones logísticas sino incluso por la falta de recursos humanos que las llevaran a cabo, de alguna manera se logró llenar el vacío de poder mediante el control ejercido por la figura del *Padroado*, que permitió que las órdenes religiosas involucradas en la tarea misionera y evangelizadora de los espacios coloniales fueran los directamente responsables de hacer efectiva la presencia de la Corona portuguesa en ellos, en este caso los jesuitas jugaron un papel de primer orden. O por lo menos era una manera de intentar retener o ejercer el control como se ha explicado no siempre tuvo los efectos que se buscaban pues con ello se iniciaron luchas muy cruentas entre los intereses de otros reinos europeos léase España, Holanda, Inglaterra o Francia en distintos momentos y a distintos ritmos pero siempre permanentes o bien las pugnas iniciadas a nivel de las distintas órdenes religiosas contra los jesuitas en este caso accionaron sendos discursos teológicos en contra suyo los agustinos, franciscanos, dominicos, teatinos sin faltar los más férreos y directamente relacionados con la Santa Sede como Propaganda FIDE o la Sociedad de Misioneros Extranjeros de París, patrocinados Francia, sin duda en varias

ocasiones existió una clara tendencia a identificar estas órdenes con un interés “nacional” por lo menos así queda de manifiesto con los jesuitas y Portugal y en otras ocasiones con dominicos y agustinos del lado español o los teatinos y Propaganda Fide con la Santa Sede y la indiscutible relación de los galos con la Sociedad de las Misiones Extranjeras de París.

La presente tesis ha girado en torno a las repercusiones que tuvieron las facultades otorgadas a la Corona portuguesa a través del *Padroado* y los mecanismos y actores que lo hicieron posible, en general este episodio sólo es medianamente conocido por los intentos de evangelizar a través de la Compañía de Jesús los cuales se han centrado sobre todo en China y Japón, por lo menos es lo que mejor se conoce, ello no quiere decir que así haya sido pues existen aún mucho por abordar en lo que respecta a este tema en aquella parte del mundo. En esta ocasión se ha insistido en privilegiar los estudios que sustenten los mecanismos utilizados a través del trabajo misionero en pos de mejores condiciones del comercio al tiempo de evangelizara los distintos grupos. Esta situación como se ha explicado se dio a distintos ritmos y con recursos muy diversos, cada uno de los cuales significó la modificación de su propia cultura tanto en entre los asiáticos como entre los europeos y en buena medida la adaptación a las culturas locales fue lo que lo hizo posible, los resultados fueron de diferente índole. Es de particular importancia lo sucedido en Japón donde el nivel de privilegios recibidos por los portugueses y los jesuitas fueron vertiginosamente alcanzados en su cima más alta (en el así denominado siglo cristiano japonés 1543-1639), pero igualmente les fueron retirados estrepitosamente con la expulsión de todo religioso o comerciante portugués del territorio japonés tras una gran reforma interna del shogunato, fue este hecho lo que permitió que los comerciantes y religiosos portugueses en Japón se dirigieran a Macao, y de ahí los religiosos (jesuitas), tomaran

camino hacia una tierra que hasta entonces no había merecido la atención de la Corona, me refiero desde luego a Annam, como se ha escrito antes los jesuitas transfirieron la figura de la “Provincia jesuita del Japón” para esas tierras que incluían además a los reinos de Camboya, Laos, Champa y desde luego Annam que incluía a Tonkin y Cochinchina desde donde se siguió con el propósitos de evangelizar amparados bajo el patrocinio portugués que a su vez se veía beneficiado por poder reivindicar sus derechos del *Padroado* en estas nuevas tierras , aun cuando fuera sólo de forma nominal.

A partir de la expulsión de los misioneros y por ende de los portugueses de Japón se fracturaba el dominio luso en aquella zona, y al mismo tiempo los jesuitas vieron la reducción dramática de su campo de acción. Ante la nueva realidad, la solución que se vislumbró fue fincar una comunión aun más estrecha entre jesuitas y portugueses para conservar los derechos de ambos a través de la conservación nominal de la Provincia jesuita de Japón, sólo que en esta ocasión no en suelo nipón sino en el espacio donde existían antecedentes de presencia portuguesa y jesuita en el Sudeste de Asia y que por diversas razones no todas ellas explicables, habían desestimado y ahora trataban de recuperar.

Por otra parte hay que considerar que entrados en el siglo XVII la indiferencia relativa de la mayor parte de los papas del Renacimiento por las misiones ultramarinas no fue de ninguna manera compartida por sus sucesores del siglo XVII. Urbano VIII (1623-1644), en particular, fue un entusiasta patrono del esfuerzo misionero no por ello el Papado a finales del siglo XVII estaba perfectamente consciente de los enormes privilegios que habían sido concedidos tan fácilmente al *Padroado* portugués y al patronato español ya que eran, en muchos aspectos inconvenientes y resultaban subversivos para la autoridad papal.

La Santa Sede nada pudo hacer en relación al Imperio hispanoamericano, donde los reyes de Castilla mantuvieron su esfera de acción del patronato real hasta los movimientos de independencia del siglo XIX, tal y como lo hicieron en Brasil los reyes de Portugal. Pero en Asia y en África los portugueses habían quedado en una posición mucho más débil, después de que el monopolio marítimo fue destruido por los holandeses y los ingleses. El Papado en consecuencia tuvo la posibilidad de reducir y restringir las pretensiones del *Padroado* en esos dos continentes durante los siglos XVII y XVIII. Urbano VIII y sus sucesores justificaron esta acción no sólo con base a la manifiesta incapacidad de los portugueses en proveer personal misionero en número suficiente, sino también con argumentos más capciosos como que las primeras concesiones habían tenido como intención ser aplicadas sólo en los territorios controlados efectivamente por los portugueses y no en los reinos africanos y asiáticos independientes y donde el poder portugués sólo era nominal a través de las actividades misioneras jesuitas.

En general este periodo del *Padroado* en Annam ha sido poco estudiado y se han enfocado en el recuerdo de la obra jesuita, así como en el caso de la Cuestión de los Ritos tonkinenses. La razón de que se haya restringido al estudio de la obra jesuita fue la formidable capacidad de adaptación que tuvieron, sobre todo porque hicieron valer algunos elementos culturales europeos en la región, lo que les valió colocarse muy cerca del emperador annamita en Hué, -igual que hicieron en China-, así pudieron tener acceso a las altas esferas de la administración lo que les permitió entrar sin ser perseguidos a Cochinchina y seguir ampliando su esfera de influencia y de los portugueses aún a costa del disgusto de franciscanos y dominicos procedentes de Manila.

En una época como la nuestra que se reclama “intercultural” la historia de las misiones de los jesuitas en Annam dominada por las figuras emblemáticas como las de Alexandre de Rhodes y/o André Alvares son lo suficientemente inteligibles a pesar de no estar desprovista de cierta subjetividad. Así pues como se señala en la investigación existen dos posibilidades al momento de construir estas imágenes, una de ellas la clásica imagen del jesuita en Asia de cuyos ejemplos contamos con varios, o simplemente intentar descubrir el reverso de la imagen piadosa, para ellos se ha propuesto abordar el tema a través del relativismo cultural en donde se expone la imagen del “otro” con esa gran minucia a través de las relaciones intelectuales con los annamitas que aún que pocas veces sean estimables por el efecto de haber potenciado el momento con la confrontación entre europeos en la región.

Nos encontramos con que el análisis sucesivo de la historiografía de las crónicas y de las obras de evangelización nos revelaron cambios importantes entre las ordenes, sobre todo en los argumentos de evangelización, sin duda si hablamos del transcurso del siglo XVII lo que encontramos es más bien una verdadera cultura misionera común. En esta perspectiva las diferencias entre las órdenes, parecen más propensas a fundamentar sus bases misioneras en el ámbito intelectual, más que al ámbito institucional contrario a la segunda mitad del siglo XVIII. A partir de ese momento se manifestaron dos cuestiones a considerar una de las cuales se situó en el plano coyuntural, es decir en medio de la Cuestión de los Ritos tonkinenses y la otra en medio del plano estructural relativa a los intereses portugueses en la región cuyos representantes eran a final del día los misioneros jesuitas.

Sabemos que la Cuestión de los Ritos cuyo paroxismo fue atendido en el viaje del siglo XVI al XVII, fue esencialmente una cuestión europea y que fue concomitante tanto en Annam, Malabar y desde luego China -esta última la más conocida- ,sacó a relucir el declive de las misiones como antecedente de la inevitable caída a mediados del siglo XVIII se podría formular la hipótesis de que ello haya sido el resultado de una estrategia papal combinada con los intereses franceses en la zona a su vez que la política portuguesa en esa época se modificó tras el ascenso del Marqués de Pombal a las funciones públicas en 1738, como férreo representante del absolutismo portugués lo que hizo marcar una distancia bastante profunda entre el Estado portugués y la Iglesia en particular con los jesuitas. Por otro lado el clima de desconfianza y rivalidad entre los intereses de Portugal aliado indiscutible de Inglaterra ya a estas alturas y los de Francia igualmente absolutista llevo a que los acuerdos con la Santa Sede utilizaran esta controversia para manifestar su oposición a mantener el antiguo patronato con los portugueses a través de la vulnerabilidad de ataques sistemáticos contra las misiones jesuitas por medio de Propaganda Fide y de la Sociedad de las Misiones Extranjeras de París destinadas a perseguir cualquier manifestación que a ojos de los europeos recién llegado les pareciera motivo de controversia.

En síntesis, los jesuitas encontraron que no tenían la mínima intención de compartir la herencia misionera de Oriente, como las otras órdenes, condujeron la Cuestión de los Ritos con brío conscientes de su total dominio de los textos impresos que ellos habían escrito para evangelizar y cuyo estudio se ha hecho en el último capítulo. Contaban -si se me permite decirlo de esta manera-, con ganar anticipadamente dicha polémica en el momento del balance y de primera instancia en el caso de la Cuestión de los Ritos tonkinenses esa esperanza fue en su favor sobrepasando cualquier expectativa.

Como se ha dicho antes algunas de estas críticas fueron exageradas (Matheus de Castro no era de ningún modo un testimonio imparcial), otras eran injustas por ejemplo el Papado se rehusó a reconocer la independencia portuguesa y la consagración de obispos portugueses entre 1640 a 1668 a pesar de que eran facultades otorgadas en el *Padroado*, sin embargo, muchas de ellas eran perfectamente válidas. Además de eso, las informaciones fueron reforzadas por argumentaciones idénticas provenientes de otras fuentes, como por ejemplo de Antonio Albergati, Nuncio papal en Lisboa, en 1623. Él afirmaba que la crueldad y la inmoralidad de los portugueses en África y en Asia constituían un gran obstáculo para la obra de la conversión al cristianismo. Afirmaba que el clero tanto el secular como el regular, mantenía un nivel intelectual y teológico en su mayoría bajo, esto a pesar de que en el caso de los jesuitas fueran reconocidos por él mismo como excepcionales, sin embargo, también señalaba que muchos de ellos estaban más interesados en las actividades mercantiles que en las misioneras. Sugirió que la única manera de poner freno a este lamentable estado de cosas era el envío de misioneros cuidadosamente seleccionados que no fuesen portugueses y mandarlos por tierra a través de Siria y Persia. Estas sugerencias fueron aceptadas pero, durante la segunda mitad del siglo XVII, Ingoli creó en Roma una influyente corriente de opinión extremadamente contraria al *Padroado* portugués, en especial al *Padroado* en Asia y que no se limitaba a los cardenales de Propaganda Fide. En 1658, los primeros vicarios apostólicos, miembros de una nueva sociedad misionera francesa, denominada *Société des Missions Étrangères de París*, partieron para Oriente con la aprobación de Propaganda Fide y del Papado. Les siguieron muchos más sobre todo franceses e italianos, dependiendo todos ellos directamente de la Santa Sede y no del *Padroado*. Estos primeros vicarios apostólicos eran también obispos titulares *in partibus infidelium*, y una de sus tareas principales era empujar en la formación

de un clero nativo en los territorios que no estaban efectivamente ocupados por los portugueses.

Estos y otros casos esporádicos de “caridad cristiana”, caracterizaron las relaciones entre los representantes del *Padroado* y los religiosos de Propaganda Fide que se presentaron muy tensas. Fray Jacinto de Deus, un fraile capuchino de Macao y cronista de su orden en Goa, informó al príncipe regente Don Pedro en 1671 que los vicarios apostólicos no hacían ninguna conversión “aquello que ellos dicen en los libros publicados en Europa son puras falsedades. Estas colectas fueron sembradas y cosechadas por los portugueses”, esta visión que podríamos llamar “ultranacionalista” aparecía en muchas de las correspondencias de la época, hecha tanto por los legos como por el clero. En consecuencia, la Corona sintió tener el apoyo total para su política de mantenerse firme en el *Jus Patronus*, que siempre defendió como un derecho legal, y un derecho que a la letra de un documento papal de 1588 dice lo siguiente: “Nadie puede dejar de respetar, ni la misma Santa Sede en consistorio, sin el consentimiento expreso de parte del rey de Portugal”. Un siglo más tarde, los tiempos habían cambiado para Roma, aunque no sucediera lo mismo para Portugal. El Papado defendía entonces que los favores y los privilegios concedidos anteriormente a la Corona portuguesa no podían ser interpretados como un contrato estrictamente bilateral, y que los *jus patronatum* no eran de modo alguno una total alienación de los derechos superiores y esenciales de la Iglesia. La Santa Sede, bajo la presión de las circunstancias, podía modificar, retirar o revocar los antiguos privilegios del *Padroado*, sus intereses más elevados y el mayor bien para que las almas postulasen una acción que los convirtieran y cuidaran su fe cristiana. La lucha que siguió

fue, consecuentemente, larga y amarga, con el tiempo las etapas finales fueron decididas con el tiempo y sólo algunas de las mayores vicisitudes se han abordado aquí.

En 1717, el papa Clemente XI reconoció formalmente las tres catedrales chinas. Pekín, Nanking y Macao, que formaban parte del *Padroado*, e hizo en cierta forma la promesa de crear otras tres en las mismas condiciones. *La Gazeta de Lisboa*, una especie de diario oficial, anunció jubilosamente que Don João V había sido reintegrado de su categoría de “el despótico director de las misiones de Oriente”, sin embargo este festejo resulto a todas luces prematuro. Se continuó con el nombramiento de vicarios apostólicos en todas las provincias de Asia sin hacer ninguna consulta a Lisboa y los prelados portugueses acabaron gradualmente por adoptar el punto de vista del Vaticano. Cuando el virrey conde de Ericeira pidió al arzobispo de Goa que publicase una pastoral tolerando los Ritos chinos y tonkinenses en 1719, el primado repelo diciendo: “la experiencia ha demostrado que todas las disputas anteriores entre reyes y pontífices han sido, más tarde o temprano amigablemente resueltas y que todos los prelados y dignatarios que, directa o indirectamente, se han atrevido a oponerse a las decisiones de Roma han sido blanco de una severa desaprobación por parte del Vaticano”. El arzobispo argumentaba que había jurado obedecer la constitución *Ex illa die*, delante del nuncio en Lisboa y consideraba las instrucciones papales más exageradas que los privilegios de la Corona portuguesa. El virrey no disimuló su indignación ante aquello que denominó como una conducta antipatriótica por parte del arzobispo y escribió a los jesuitas portugueses de Goa instando con ello a mantenerse firmes en la defensa del *Padroado* y de los Ritos. De hecho, estos continuaron haciéndolo hasta el momento en que fueran obligados a presentar juramento denunciando los Ritos, en 1744, sin embargo mantuvieron su incondicional apoyo al *Padroado* hasta la

extinción de la Compañía, ordenada por el Marqués de Pombal en todo el Imperio portugués entre 1759-1760.

Es de considerar que en este periodo se manifestó con mayor fuerza la erosión del poder de la Iglesia a favor del surgimiento de lo que será más tarde el Estado moderno pero la cosa no queda ahí ya que se inaugura con ello en Europa el periodo del absolutismo, en donde las estructuras de poder sufren una serie de modificaciones en lo que se refiere a su ejercicio y quienes lo ejercen, resulta claro que el esquema anterior de supremacía papal por encima del interés nacional comienza a mostrar fracturas importantes y dejaron ver la concentración del poder del monarca en perjuicio de poder terrenal del Papa.

Entre las conclusiones fascinantes que nos permite conocer esta la que nos lleva a preguntarnos ¿hasta dónde podemos decir que los religiosos portugueses o españoles descubrieron una afinidad de carácter natural entre los fundamentos del gobierno de Annam, Camboya o China y los de las monarquías portuguesa? De hecho entre estos casos hay que distinguir los aspectos que son de índole religiosa y los que son de carácter político, por otro lado al contrario de lo que sucedió con la monarquía francesa tal y como lo señala March Bloch la sobreexposición de una dimensión sagrada fue a auxiliar *a posteriori* lo político. Dicho de otra manera el paralelo entre los gobiernos locales en este caso el de Annam y la monarquía portuguesa, es una pura construcción intelectual que sólo tiene valor diferencial en el contexto europeo. Así la adaptación del confucionismo a la tradición cristiana sólo se puede ver como un mal entendido aún cuando tenga cierto sentido.

Como se ha visto una particularidad franciscana fue haber concebido obras completamente dedicadas a la refutación. Esa concepción tiene dos raíces simultáneamente

en la tradición europea –tradición escolástica cuyo origen se remonta al Concilio de Trento– y una primera adaptación de esta tradición en las misiones de Annam por los jesuitas. Si se reconstruyera una genealogía de textos de refutación, los jesuitas se muestran como los más antiguos, viniendo en seguida a lo largo del siglo XVII, las obras dominicas y al final de ese mismo siglo las de los franciscanos.

Finalmente cómo se puede constatar a lo largo de la investigación la existencia del *Padroado* fue en buena medida fundamental para poder realizar las obras de evangelización en aquella parte del mundo, no sólo por que permitía legitimidad a los misioneros jesuitas al identificarse con la Corona portuguesa y en ese sentido apelar a los beneficios otorgados a través del *Padroado*, para defender el derecho a evangelizar Annam en contra de las pretensiones de las órdenes mendicantes llegadas por Manila y que representaban los intereses de España. Como cualquier otro fenómeno histórico existieron distintos tiempos y ritmos que marcaron los escenarios donde los actores trazaron sus estrategias, donde los actores cambiaron y las razones que esgrimieron también, sin duda la unificación de criterios al momento de evangelizar aquella parte del mundo bajo el amparo del *Padroado* es algo que queda de manifiesto cómo se puede observar en el último de los capítulos cuya finalidad no ha sido otra más que abordar el tema de la evangelización y todo lo que ello implicó, analizado a través de sus instrumentos, los actores y sus métodos lo que nos permitió constatar la importancia del papel del *Padroado Português do Oriente* en el proceso de evangelización en el Sureste de Asia.

## FUENTES CONSULTADAS

### BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, J. DE. *De procurandam indorum solute Predicación del evangelio de las Indias, /1589/,* ed. F. Mateos. en BAE, LXXIII, Madrid 1954

ALBUQUERQUE, Luis de(dir), *Portugal no Mundo* vol. IV Lisboa, 1989

ALILI, Rochdy. *Qu'est-ce que l'islam?* La Découvert/Poche. París, 2000.

ANSELMO, A. J. y Raul Proencia, *Bibliografia das obras impresas em Portugal no século XVI.* Lisboa: Biblioteca Nacional, 1926.

ASTRAIN, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús.* Madrid, 1925.

BARROS, Joao de. *Asia de Joam, de Barros: dos factos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente.* Lisboa, 1552

BANHA de Andrade, Antonio Alberto. *Mundos Novos do Mundo. Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses.* JIU., Lisboa, 1972.

BARROS, João de *Terceira decada da Asia* (Lisboa, 1563). Ed. Facsimilada. Lisboa: I.N.C.M. 1992

BARROS, João; COUTO, Diogo. *Da Asia* (Lisboa, 1777-1778). Ed. Facsimilada. Lisboa: Liv. Sam Carlos, 1973-1975, 24 vols.

\_\_\_\_\_, *Crónica do Descobrimento e Conquista da India pelos Portugueses.* Ed. Luís de Albuquerque; Adélia Lobato. Coimbra: J. I. U., 1974

BAUTISTA de Morales Juan OP., *Información hecha en el reyno de China y remitida a los padres provinciales de las dos sagradas religiones de S. Francisco y Sto. Domingo en las Yslas Philipinas*, S. I., (febrero de 1643). ASV., *Missioni*, n° 163, 1978.

BAYLE Constantino SJ. *La expansión misional de España*, Labor, Barcelona 1946.

BERNARD-MAÎTRE, Henri SJ. “De la Question des Termes á la Querelle des Rites” Le dossier Foucquet de 1711”, *NZM*, n° 14, París, 1958.

\_\_\_\_\_, Henri SJ. *Aux Portes de la Chine. Les missionnaires du seizieme Siècle (1514-1588)*, Tientsin, Paris, 1933.

H. BERNARD-MAÎTRE, SJ., “Les adaptations chinoise d’ouvrages européens”, *Monumenta Serica*, n° 19, 1960

BESSIÈRE, Georges (ed). Matthieu Ricci, Nicolás Trigault, *Histoire de l’expédition chrétienne au reyaume de la Chine (1582-1610)*. Desclée de Brouwer, París, 1978.

BONTINK François. *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Louvain e Paris , Ed. Nauwelaerts, 1962.

BOXER, Charles Ralph. “Three historians of Portuguese Asia (Barros, Couto and Bocarro)” *Boletim do Intituto Português de Hong Kong*, Hong Kong (1) 1948.

\_\_\_\_\_, “A Portuguese Account of South China in 1549-1552” *Archivum Historucum Societatis Iesu*, Roma, 22, 1953.

\_\_\_\_\_, “*Portuguese Society in the Tropics*. Madison: Univ. Wisconsin Press, 1965.

\_\_\_\_\_, “Macao as a Religious and Comercial Entrepôt in the 16<sup>th</sup> an17th Centuries” *Acta Asiática*, Tóquio (26), 1974.

\_\_\_\_\_, “*A Mulher na expansão Ultramarina Ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

\_\_\_\_\_, “Was Camões ever in Macau?”. *Boletim do Instituto Luís de Camões*, Macau, 14 (1-4), 1980.

\_\_\_\_\_, *João de Barros- Portuguese Humanist and Historian of Asia*. Nova Deli: Concept Publ. Company, 1981.

\_\_\_\_\_, *O Grande Navio de Amacau*. Macau: F. O. & M. C. E. M. M., 1989.

\_\_\_\_\_, *Hidalgos no Extremo Oriente*. Macau: F. O. & M. C. E. M. M., 1990.

\_\_\_\_\_, “A Note on the Chronicler João Barrios and this Interest en Ming China” *In Studies in Portuguese Literature and History in Honour of Luís de Sousa Rebelo*. Ed. Helder Macedo. Londres: Tamesi Books, 1992.

\_\_\_\_\_, *The Christian Century in Japan 1549-1650* Manchester: Carcanet Press, 1993

BRAGA Charles Ralph; José María. *Alguna notas sobre a bibliografia de Macau*. Macau: esc. Tipog. Salesiana, 1939.

CADY, JF. *Southeast Asia: its historical development*. Nueva York, 1974

*Cartas de Afonso de Albuquerque, seguidas de documentos que as elucidam*, 7 vols., Lisboa 1884-1935. Publicado por la Academia de Ciências de Lisboa. 1954. pp 234-256

CASTANHEDA, Fernão Lopes de. *Historia do descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*. Ed. M. Lopes de Almeida porto; Lello & Ir., 1979, 2 vols.

CASTILLO, Sánchez Andrés del. *El Galeón de Manila: un mar de historias*. JPH, México, 1998.

CHANDEIGNE, Michel. *Goa 1510-1685. L'Inde portugaise, apostolique et commerciale*, París 1996.

CHAVANNES, E., *Mémoire composée à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'orient par I-Tsing*. París, 1894.

COÈDES, Guy. *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, París, 1968.

FLORES, Maria da Conceição y João Paulo OLIVEIRA e Costa, *O Mar da China no Século XVI, Aspectos da Presença Lusa na Ásia Oriental no Século XVI*, Lisboa, 1996.

COOPER, Michael, SJ. *Rodrigues, o intérprete, un jesuíta português no Japão e na China do século XVI*. Quetzal Ed. Lisboa, 2003.

CORREIA-AFONSO, John. *Jesuit and the Indian History, 1542-1773*. Bombaim: Oxford Univ. Press, 1969

CORNETTE, J. *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, París, Payot, 1993.

CORTESÃO, Armando. *A Suma oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*. AUC. Coimbra, 1978.

COSTA, J. Antonio. *Galvão o Apostolo das Molucas*. Lisboa, 1943.

COSTA, Cosme Jose. *A Missiological Conflict Between Padroado and Propaganda in the East*. Goa, 1997.

COUTO, Diogo do. *Cinco livros da Duodecima Decada da Asia*. Lisboa, \*\*

----- . *Decadas da Asia, que tratam dos mares que descobriram, armadas que desbararaõ exercitos, que venceraõ, e das accoens heroicas, e facanhas bellicas, que obraraõ os Portuguezes nas conquistas do Oriente*. Lisboa, 1736.

CRUZ, Gaspar da. *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas duas particularidades*. Évora: André de Burgos, 1569-1570.

\_\_\_\_\_, “Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China” En Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*. Ed. Aníbal Pinto de Castro. Porto: Lello & Ir., 1984.

CUNHA, Leão, Francisco. *Jesuitas na Ásia, Catalogo e Guia* vol. I y II, Biblioteca da Ajuda, Lisboa, 1998

DEHERGNER, Jan. (SJ) *Réportoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma y París , 1973

DE LA TORRE, Hipólito. *España y Portugal. Siglo IX al XX*. Madrid, 1998.

DE SOUZA, Teotonio. *Discoveries Missioinary Expansion and Asian Cultures*. Goa, 1994.

DUTRA, Francis A. “Membership in the Order of Christ in the Seventeenth Century: Its Rights, Privileges, and Obligations”. En *The Americas*, Vol. 27, No. 1 (Jul., 1970).

DE HONTHEIM, Juan Nicolás. *Justini Febronii Juris consulti de Stata Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis Liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*. *Enciclopedia Católica*, en: <http://ec.aciprensa.com/f/febronianismo.htm>

DE MORAIS, Carlos Alexandre. *Cronologia geral da Índia portuguesa 1489-1962*. Estampa, Macao, 1997.

ETIEMBLE, Rene. *Les Jésuites en Asie, La Querelle des Rites (1552-1773)*. Paris, Archives Julliard, 1966.

FERNÁNDEZ Herrero, Beatriz. *La Utopía de América*. Barcelona, 1992.

FERNANDEZ NAVARRETE, Domingo. *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China . . .* Madrid, 1676.

FRANCO, António. *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesús*. Évora: Lisboa: Oficina da Universidade, 1719, 2 vols.

HALL, D.G.E. *A History of South East Asia*. New York, 1955.

GALVÃO, António. *Tratado dos Descobrimentos*. Ed. Vizconde de Lagoa; Elaine Sanceau, Porto: Civilização, 1987 (cf. Jacobs, Hubert)

GARCIA, José Manuel; QUINTANS, Maria João. *O segundo cerco de Diu visto por D. João de Mascareña*. Lisboa 1989.

GARCIA, José Manuel. “Algunas observações sobre a Literatura Portuguesa da Expansão” *Revista do ICALP*, Lisboa (7-8), 1987.

\_\_\_\_\_. “A Literatura Portuguesa da Expansão: Contribuição para o seu Estudo e Inventário”. In *le caravelle Portoghesi sulle vie delle Indie*. Ed. Piero Ceccucci. Roma: Bulzoni, 1992.

\_\_\_\_\_. “A epistolografia ultramarina dos jesuítas impressa em Portugal no século XVI” en *Actas do Congresso Internacional “Misionação Portuguesa e Encontro de Culturas”*. Braga Universidade Católica Portuguesa C. N. C. D. P., 1993 4 vols., vol. 3.

GARNIER, F. *Voyage lointain aux reyaumes des Cambodge et Annam par les néerlandais et ce qui s’y est passé jusqu’ en 1644*. BSG. Paris 1871.

GERNET, Jean. *Chine et Christianisme. La premié confrontation*, Gallimard. Paris, 1991.

GERNET, Jean, “Sur les diferentes versions du premir catéchisme ....”, *Studia Sino Mongolica*, 1979.

GILLET, S M. “Le Père Lo, premier évêque de Chine et la question du clergé indigène”, *La Revue*, Jan-Fev. Paris, 1949.

GONZÁLEZ, J M. OP. *Historia de las misiones dominicas de Asia*. Universidad Pontificia, Roma, 1964.

GONZÁLEZ, J. M. OP. *Historia de las misiones dominicas en Asia*, Roma, 1964-66.

GOLOUBEV, V. *L’archéologie du Tonkin et les Fouilles de Dong-Son*. Hanoi/Paris, 1937

GUERRA, Joaquim Angélico de Jesus. *Colóquios sobre as províncias do Oriente*. Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos políticos e Sociais, Lisboa, 1968.

GUERREIRO, Fernão. *Historia y anual relación de las cosas que hizieron los padres de la Compañía de Iesvs, por las partes de Oriente y otras*. Madrid, 1614.

HALE., John R. *La edad de la exploración*, Time-Life; México, 1977.

HALL, D.G.E. *Atlas of South-East Asia*, London, 1964.

HOBBS, CC, *Southeast Asia: an annotated bibliography of selected references source*, Washington, 1992

LACH, Donald. *Asia in the Making of Europe*. Chicago & London, 1965.

\_\_\_\_\_, Donald F.; VAN KLEY, Edwin J. *Asia in the Making of Europe- A century of advance (vol. 3)*. Chicago Univ. Chicago Press, 1993, 4 tomos.

\_\_\_\_\_, Donald F. "China in the eyes of Europe: the sixteen century" en *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos Portugueses*. Lisboa: s.e., 1961, 5 vols.

LAUNAY, Adrien. *Histoire de la misión de Cochinchine, 1602-1823. Documents historiques*, 3 vols París, 1923-25

\_\_\_\_\_ *Histoire de la misión du Tonkin. Documents historiques*. París , 1927

D. LANCASHIRE y HU K., SJ (trad y ed) *The true meaning of the Lord of Heaven (Tín-chu Shi-i)*, Instityuto Ricci, Taipei, Paris, Hong Kong, 1985.

LE GOBIEN Charles, SJ. *Histoires de l'Edit de l'Empereur de Chine en faveur de la religion chretienne*, Paris, J. Anisson, 1698.

LECOMTE, Louis SJ. *Nouveaux Mémoires de Louis Lecomte*. Phébus, París, 1990.

\_\_\_\_\_. *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, J. Anisson 1696.

LE MAY, Robert, *The culture of South East Asia*. Londres, 1954

LE TELLIER Michel, SJ., *Lettre d'un docteur en théologie à un missionnaire de la Chine*, Paris, E. Michallet, 1686, en 12° *Defense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la chine, du Japon et des Indes contre deux livres intitulés: "La Morale pratique des Jésuites" et "L'Esprit de Monsieur Arnauld"*, Paris, E. Michallet, 1678-1690, en 8°, 2 vols.

LOPES DE CASTANHEDA, Fernão. *Historia do descobrimento et conquista da India pelos Portugueses*. Coimbra, 1552-61

MARIN, Louis (ed), *Gabriel Naudé, Considération politiques sur les corps d'Etat [1639]. Précédé de Pour une théorie baroque de l'action politique par Louis Marin*. Centre National des Letres, Paris, 1988.

MAAS, Otto. "Zum conflict der spanischen Missionare mit den französischen Bischöfen in der chinesischen Mission des 17. Jaherhunderts", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Gesammelte Aufsätze II*, Munster i. W., 1930

MEDINA, Balthazar de OFM. *Vida y martirio y beatificación del invicto protomártir del Japón, San Felipe de Jesús, patrón de México.*, México, 1683.

MENSAERT, Georges, OFM. "L'établissement de la hiérarchie catholique en Chine de 1684 à 1721" en *Archivum franciscanum historicum*, n° 46, Roma, 1953.

MERINO, Manuel OSA., "Semblanza misionera: Fr. Martín de Rada, agustino", *Missionalia hispanica*, n° 1, 1944.

METZLER Joseph (ed). *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 Years in the Service of the Missions*. Herder, Rome, Freiburg, Viena, 3 vols., 1971-1976.

MILWARD, Peter (ed). *The Mutual Encounter of East and West, 1492-1992*, Sophia University, Tokyo, 1992.

MONTEALBÁN, Francisco J. (S.I.) *Manual de historia de las Misiones*, Pamplona, 1938.

MONTEZON, Fortune de. *Voyages et travaux des missionnaires de la Compagnie de Jésus*, pub. pour servir de complément aux Lettres édifiantes. Paris, 1858.

MORGA, Antonio. *Sucesos de las Islas Filipinas*. México, 1609.

MOSELEY; William W. "O Rei Do Mar": Portugal the Sea, and Gil Vicente *Luso-Brazilian Review*, Vol. 11, No. 1 (Summer, 1974), pp. 98-104 (article consists of 7 pages) Published by: University of Wisconsin Press. 1974.

MUNGELLO. David E. *Curious land – Jesuit accommodation and the origins of Sinology*. Honolulu: Univ. Hawaii Press, 1989.

NEWITT, Malyn. *A history of Mozambique*. C. Hurst & Co, Hong Kong, 1995, pp 21.

NGUYEN-KHAC, Vien. *Vietnam: una larga historia*. Hanoi. 1997

NOËL Alexandre, OP., *Apologie des dominicains missionnaires de la Chine ou Réponse au livre du P. Le Tellier, Jésuite, intitulé "Défense des Nouveaux chrétiens" et à l'Eclaircissement du P. Le Gobien, de la même compagnie, sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts*, Colonia, Chez les héritiers de C. d'Egmond, 1699.

OURY, D.G.M. *Mgr François Pallu ou les Missions Etrangères em Asie au XVIIe siècle*. France Empire, Paris, 1985

RAHNER, K, *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972; H. Kung, *La justificación*, Herder, Barcelona 1967

PELLIOT, Paul. "Une recueil de pièces imprimées concernant la Querrelle des Rites", *T'oug pao*, n°23, Paris, 1924

PERES, Damião, *Historia dos descobrimentos portugueses*, Coimbra, 1960.

PICHARDO, J. A. *Vida y martirio del protomártir mexicano San Felipe de Jesús de las Casas religioso del hábito y orden de San Francisco de Manila*, F. Loreto y Dieguez, Guadalajara, 1934.

PIRES, Tomé. “Suma Oriental” en Armando Cortesão, *A suma Oriental de Tomé Pires o Livro de Francisco Rodrigues*. Coimbra; A. U. C., 1978, pp. 129-444

RAMÚSIO, João. *Primo Volume delle Navigationi et Viaggi . . .*, Venzia 1550

RIBADENEYRA, Marcello de OFM. *Historia de las Islas del Archipielago, y Reynos de la Gran China, Cuchinchina, Malaca, Siam, Camboxa y Iappon...*, Imprenta de Gabriel Graells, Barcelona, 1601. reimp. . Madrid, 1947.

RICCI, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Institut Ricci, Taipei-París-Hong Kong, 1985.

\_\_\_\_\_. y Nicolas Trigaul. *Histoire de l'expédition chrétienne*. DDB, París, 1978.

RHODES, Alexandre de. *Histoire du royaume de Tunquin, et des grands progrès que la prédication de l'évangile y a faits*. Lyon, 1651.

\_\_\_\_\_. *Catechismvs Pro ijs, qui volunt suscipere Baptismvm In Octo dies diuisus Phép giàng támngày cho kè muán chiu phép rica toi, ma bèào dao thanh dwe Chúa bloi Ope Sacrae Congregationis de propaganda Fide*, Roma 1651.

\_\_\_\_\_, *Divers voyages et missions en la Chine, et autres royaumes de l'Orient avec son retour en Europe par la Perse et l'Arménie*. Paris, 1653.

\_\_\_\_\_, *Dictionarium annamiticum, lusitanum et latinum, ope Sacrae congregationis de propaganda fide*. Roma, 1651.

\_\_\_\_\_, *Relação da morte do catequista André, proto-mártir da Cochinchina*. Macao 1678.

RODRÍGUEZ MOÑINOS. *Apuntes para un catálogo de documentos referentes a Indias Orientales (China, Japón, Cochinchina, etc.) que se conservan en las colecciones de la Academia de Historia de Madrid*. Madrid, 1931.

ROSSO, Antonio Sisto, OFM., “Pedro de la Piñuela, OFM., Mexican Missionary and Author”, *Franciscan Studies*, nº 8. Septiembre 1948

SAN AGUSTÍN, Gaspar de OSA. *Conquista de las Islas Filipina*. Madrid, 1698.

SAN PASCUAL, Agustín de, OFM.; *Vía celeste para la felicidad eterna*, Cidade de Macao, Igreja da rua Chaotian, 1680. BAV

SÁNCHEZ, Gil. V. OFM. & Sánchez Fuertes, C., OFM., (ed), *España en Extremo Oriente*. Scripta Nova, Madrid, 1979.

SANTOS, Joao dos. *Ethiopia Oriental, E varia historia de cousas, notaveis do Oriente*, Evora, 1609.

SANTA MARIA, Caballero Antonio de. OFM & Juan Piña de San Antonio, OFM., *Dubitationes gravissimae quae circa novam conversionem et christianitatem regni Magnae Chinae occurrunt...*, hecha en Sta. María de los Ángeles, Manila, 20 de Agosto de 1637

SANZ, Carlos. *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceanía*. Gráficas Yagues, Madrid, 1958.

SCHÜTTE, Josef Franz. *Valignano's Misión Principles for Japan*. St. Louis: Inst. Sources, 1980-1985, 2 tomos

SCHURHAMMER Georg y Josef Wicki (eds). *Epistolae S. Francisci Xavertii.* Roma: I. H. S. I., 1944-1945.

\_\_\_\_\_. *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und Seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver, 1538-1552*. Roma: I. H. S. I., 1962

\_\_\_\_\_. *Orientalia*. Roma: I. H. S. I., 1963

\_\_\_\_\_. *Xaveriana*. Roma: I. H. S. I., 1964

\_\_\_\_\_. *Varia I*. Roma: I. H. S. I., 1965

\_\_\_\_\_. *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*. Pamplona: Gov. Navarra, Comp. Jesús & Arzob. Pamplona, 1992, 4 tomos

SEABRA, Leonor. "O Comércio Marítimo Chinês: Intervenientes e Protagonistas". En *Revista de Cultura*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 27/28, Abril/Setembro, 1996.

SERRÃO Joaquim Veríssimo, *A Historiografia Portuguesa*, vol. 3, pp. 218-219. El orden de La publicación fue La siguiente: *Década I*, jun. 1552; *Década II* Mar. 1553; *Década III*, 1563, *Década IV*, corregida y aumentada por Joao Baptista Lavanha, publicada en Madrid en 1615

SISTO, Rosso Antonio, OFM., "Pedro de la Piñuela, OFM., Mexican Missionary and Author", *Franciscan Studies*, n° 8. Septiembre 1948.

SOMMERVOGEL, Carlos (S.I), *Bibliothèque de la Compagnie de Jesús, Bibliographie*. 2 T. París, 1932.

SOUSA, Francisco de. *Oriente Conquistado a Jesus Cristo*. Ed. M. Lopes Almeida. Porto: Lello & Ir., 1978

DE SOUZA, George Bryan. *A Sobrevivência do Império: Os Portugueses na China (1630-1754)*, Lisboa, 1991, pp. 111 y ss.

TACHARD, Guy. *Voyage de Siam des Pères Jésuites envoyés par le roy aux Indes et à la Chine*. Amsterdam, 1678

\_\_\_\_\_. *Second voyage des Jésuites envoyés par le roy au royaume de Cochinchine et Tonkin*. Amsterdam, 1689.

TABOULET, Georges. *La geste française en Indochina : histoire par les textes de la France en Indochine des origines à 1914*, t I, Paris, 1955

TEIXEIRA, Manuel. *Macau e a sua Diocese*, vol. VIII, Macau, 1972

\_\_\_\_\_. <<A identificação da China com o Cataio>> *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, Macau, 57 (659), 1959.

\_\_\_\_\_. “Fundação de macau” *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, Macau, 65 (750), 1967.

SADLER, A. L.,. *The Naval Campaign in the Korean War PF Hideyoshi*. TASJ 2<sup>a</sup> series 14 81937) pp. 179-208.

VAN DEN WYNGAERT, P. A. OFM. “Mgr Fr. Pallu et Mgr Bernardin della Chiesa. Le serment de Fidélité aux Vicaires Apostoliques (1680-1688)”, *Archivum franciscanum historicum*, n° 31, 1938.

VASCO V, Miguel Antonio. *Diccionario de Derecho Internacional*, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”/ Universidad de Texas, Houston, 1986. p 391.

VERÍSSIMO Serrão, Joaquim, *A Historiografia Portuguesa*, vol. 3, pp. 218-219. El orden de La publicación fue La siguiente: *Década I*, jun. 1552; *Década II* Mar. 1553; *Década III*, 1563, *Década IV*, corregida y aumentada por Joao Baptista Lavanha, publicada en Madrid en 1615

VIDAL Joseph.(SI). *Carta escrita en la Ciudad de México...*, México, 1675

VIEYRA Antonio SJ. *Historia do futuro*. Lisboa Occidental na officina de Antonio Pedrozo Galram. 1718.

WERNER, Oscar SJ. *Atlas des missions catholiques*. Fribourg, Herder, 1886.

\_\_\_\_\_. *Documenta Indica*.. Roma: I. H. S. I., 1948-1988, 18 vols.

WICKI, Josef. “Duas cartas oficiais de Vice-Reis da Índia, escritas em 1561 e 1564”. *Studia*, Lisboa (3), 1959.

\_\_\_\_\_. “Dokumente und Briefe aus der Zeit des indischechte Vizekönings D. Antão de Noronha (1563-1568)”. en *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster (1), 1960.

\_\_\_\_\_. “Duas relacões sobre a situação da Índia Potuguesa nos anos de 1568 e 1569” *Studia*, Lisboa, (8), 1961, pp. 133-220

ZAVALA, Silvio, *la partición del mundo en 1493*, *El Colegio Nacional, México, 1971*.

ZÜERCHER Erick. *Bouddhisme, Christianisme et Societé chinoise*. Paris Julliard, 1990.

## DOCUMENTOS

Juan Bautista de MORALES, OP., *Modo de proporre la lege di Dio Alli Infideli*, slnd BC., Mss 2204, ff 2r°-60r°

Francisco de VARO, *OP Evidencia de la religión cristiana*, 1677 BNP Courant n°s 7010, 7011, 7012 y 7013

Francisco GONZALES DE SAN PEDRO, OP, *Principios de la religión cristiana*, , 1706, BNP., Courant n° 704

*Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos reynos de Japão e China*, vol. 2, Évora, 1598, fls 345 y ss.

*Copia della lettera dell' ementissimo senhor Cardinale Antreri Pretensso della sacra Congregatione de Propaganda Fide al P. Phelippe Mamo da Companhia de Gesù.* BA/Jesuítas na Asia, Lisboa. [1673 oct 19] [ fl. 238]

*Difesa dell' innocenza di Gio Fillipo de marini sacerdote professo della Caompanhia de Giesu. Contra la falsa informationi che ne hanno scritto cert' uni residenti nel Regno di Tonchino. Agl' Eminintissimi e Reverendissimi Signori Cardinali della Sacra Congregatione de propaganda Fide. Macao 3 di Dezembro 1676* BA/Jesuitas na Asia, Lisboa 1677fjs 112v-127.

*Enganos que uzarão os bispos missionarios franzeces na entrada que fizerão nas missoens das Indias Orientaes, todos em ordem a malquistar os Missionarios da Companhia.* BA/Jesuitas na Asia, Lisboa. sd., fls 87-89. También se refuerzan estos argumentos en:

*Extracto dos breves de Clemente X em que concede muitos privilegios aos clerigos francezes da Propada [sic] BA/Jesuitas na Asia, Lisboa 1671. fjs 1v-12*

*Instrucao Que O Padre Andre Palmeiro Visitador da Provincia de Japam e China deu ao P. Gaspar de Amaral mandando por Superior daquelle mesma. BA/Jesuítas na Asia. Lisboa, [1631 Fev. 16] [Fl. 41];*

*Levanamento de censuras ao Bispo de Malacca e ejecutores da sua conservatoura (Palacio Pontifical de Pachim sob nosso sinal e zello aos 19 de Dezr° de 1608) BNL/ Mss COD 179. Lisboa, 1608. fls 238-238v*

Memórias e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos . BNL /Mss., Lisboa, 1651. COD 108 fl 37

“Noticias (Breves e verdadeiras) dos termos e procedimentos” . *Memórias e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus sufragâneos*. Mação. 1731 BNL/ Cod 176 fl 28 y 28v

*Notas das missoes de Cochinchina e Tunkim en 1781. AHU/Padroado do Oriente Cx 494, Macao, fls 5-7.*

*O Padroado e a defesa dos interesses portugueses, en Boletim do Instituto Português de Hong-Kong, vol. 3º, Julho de 1950, pág. 99 y ss.*

*Parecer sobre as causas da decadencia do Padroado Português no oriente. BNL/Mss 243 n 16, Lisboa, 1838. fls 1-3v.*

Paulo, DA TRINDADE, *Conquista Espiritual do Oriente*. En: Memórias e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos. BNL /Mss., Lisboa, 1731. COD 176 fl 9-24

Diogo, DE COUTO. *Década Sexta da Ásia*, copia do século XVIII. BN/Mss., Lisboa, COD. 665. fl. 122v

*Memorias para a Historia Ecclesiastica de Goa e Missoes da Asia*. BNL/Fcos. Goa 1776 fl 74-77v.

*Relação breve da fundação da Congregação do Oratorio de Sta Cruz dos Milagres de Goa*. BNL/Mss Theatinos. Lisboa 1682. fl 130-138v.

*Relatorio anónimo sobre a entrada de missionarios occidentales pelos mandarins chineses ao procurador do Senado de Macao a fin de regressarem aos seus países*. ANTT/Ministério do Reino. Lisboa. S. XVIII fls 1v-22.

Carta Do P. Mael Ferreira Ao Padre Visitador Tunkim 30 De Agosto De 1681. [Fl.1]. Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Carta Do Irmão Jgnacio Martins Ao Padre Provincial Tunkim 15 De Dezembro De 1681. [Fl. 3] Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Carta Do Padre Manoel Ferreira Aos Reverendos Padres Provigarios E Notarios Apostolicos. Tunkin 17 De Agosto De 1681. [Fl. 3v], Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Carta Do P. Domingos Fuciti Ao P. Provincial. Tunkim 2 De Outubro De 1681. [Fl.4], Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Carta de Antonio de Morales Sarmiento para o Reverendo Senhor Governador. Macao 27 de Novembro de 1682. (fl. 131-131v), Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Primeiro Memorial Dos Cristianos Japonés Moradores Em Cochinchina Escrito No Mez De Agosto De 1682. [Fl. 131v.], Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Carta do Pe. Alexandre Ciceri D.C. P. Vizitador 1ª Carta” (inicia en la fl. 177v, se encuentra en la fl. 183v un extracto de la carta interesante que aborda la situacion en Camboja y Cochinchina). Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Dubitationes aliae quae accurrunt in jnstructioe ab ad.º Reverendo Domino Francisco Deydier Provicario Apostolico pro Neophitis Tunkinensibus edita. [1682 nov. – dez] [fl. 255v-264.] termina en (fl. 264) “... Collegio absentium resposiones deu invante ibunt anno sequenti nam mortei ad tribunal Dnijam responderunt plura et maliora R.R. P.P. pro sua sapientia et cogitabunt, Macai 28 et Novembris, 1682, Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Resoens para os nossos Padres Missionarios não Fazerem o Juramento da Obediencia aos ministros da propaganda (fl. 338v-389v) “ (388) ... 1ª por que assim manda sua alteza, Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Carta do P. Jose Candone para o P. Provincial . Goa 7 de maio de 1683 (392v-376v) “(392v)..... As orações de VR e demais P.es. e irmãos nos alcaçãõ hua boa viagem perfeita saúde , e feliz entrada nesta cidade de Goa na qual entramos aos 25 de março entramos todos os tres barcos ... q.em. adoecesse gravemente vesso o Sr. Conde V.Rey ...Goa aos 7 de mayo de 1683” Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Motivos que tiverão os Religiozos da Companhia de JESV nas missoens de Jappão e China para fazer o juramento decretado pela Sac. Congr. De Propaganda Fide.

Carta do P. Francisco Xavier Fellippuchi ao Senhor Bispo Argolicense (set. 4. 1685) ( 716-717v), Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Missão de Cochinchina [fl. 768v-769] “ (769)... Partio para Roma por q’ chevão consentio a Cidade de Macao, Tambem não voltou para a Cochinchina (...) nam incorrer na Indignação dos Vigarios Aptos”, 1694, Lisboa, BA, Códice 49-V-19.

Alcune noticia Spettanti alle missioni della China, Tonkino, Cocincina e siam avante dalla ultime lettera e rellationi, che si sono abeba da quelli parti.” [1694][fl. 921-925], Lisboa, BA Códice 49-V-19.

Novas de China e mais Reynos Vesinhos escritaz em macao no fim do anno de 1688 (fl 182v-187v) Habla de amtematicas, Cochinchina, Tunkim y Siam., Lisboa, BA, Códice 49-V-20.

Decreto da Sa: Cong: em que estao as tres perguntas dos tres Bispos feitas aos padres de Tunkim da divisam das cristiandades e dos catequistas . 1688 [fl 215v-218]., Lisboa, BA, Códice 49-V-20.

Decretum Sac. Congregationis particularis de Propaganda Fide Super Rebus Indiarum Orientalium habitae sub die 4<sup>a</sup>. januarij 1689. [fl. 486-486v]., Lisboa, BA, Códice 49-V-20.

Annua Da Provincia De Japam Do Anno De 1691 Para O Nosso Muito Reverendo Padre O Padre Tyrso Goncalvez Preposito Geral Da Companhia De Jesús. [Fl. 69]. 1691, Lisboa, BA, Códice 49-V-22.

Missam de Tun Kim [fl. 76v -77v] “ [78]... mas nam se emmendam Deos nosso senhor os alumine para que sojeitem ou nos de modo para lhe aladirmos”. 1675, Lisboa, BA, Códice 49-V-22.

S. Congregatio de Propaganda Fide querit ex R. P. N. Generali ratione de duobus sequentibus [259-261]. “[ 259] Primo cur in Regno Tum Kinensi sunt ultra quatuor missionarios societatis contra decretum in noc 11º.”, 1697, Lisboa, BA, Códice 49-V-22.

Carta das. Congregação aos Vigarios Apostolicos de 1695. aos Vigarios Apostolicos da China. Tumki, Cochinchina, e Siam [1695 fev. 15] [fl.7]. Lisboa, BA, Códice 49-V-23.

Anotacoens A Memoria Do Bispo Aureense Vigario Da Propaganda Em Tunkim Mandado Ao Ex. Mos Cardeaes Contra Os P. P. E Igrejas Da Companhia Ao Primejro De Marco De 1699. [Fl. 397v-411v]. Lisboa, BA, Códice 49-V-23.

Documentos dos quaes consta 1º que o Sreenissimo Rey D. Pedro II não deu o seu consentimento para Jllustrissimo Patriarca de Antochia exercitas jurisdicão não concedeu ao mesmo Jllustrissimo Patriarca jurisdicão sobre a Cidade de Macao, nem sobre o Jllustrissimo Bispo da mesma Cidade. [1702 Mar 27- 1702 jun, 20] [309v-311v] Foto (310-311v), Lisboa, BA, Códice 49-V-26.

Extracto de huma Carta do Senhor Montignes ao Senhor Bispo de Tilopolis em Cochinchina. Roma aos 25 de março de 1718 [626-626v], Lisboa, BA, Códice 49-V-27.

Carta do P. João Baptista Saña. Contem a excomunhao de hum Flori Cerigo Francez, em Cochinchina por metter zizania entre os Neophitos, e Missionarios da Companhia naquelle Reyno [41v-42v], Lisboa, BA, Códice 49-V-28.

Additamente a relacao da Missao de Tunkim . SS| 1º Refere-se a distinccao dos Cathekistas, modo de vida, e obrigacam, com e mais, que succedeu desde 1726 athe Agosto de 1728. [fl. 102v-106v], Lisboa, BA, Códice 49-V-28.

Parte da noticia da vida e martirio dos dous Veneraveis PP. Joao Baptista Massari e Francisco Maria Bucharelli pertencente a relacao atrás no lugar onde diz: aquí falta fla. [fl. 121v-124v], Lisboa, BA, Códice 49-V-28.

Acta Congregationis Provinciae Japoniae habita in collegio Macaensi anno 1727 [309-312], Lisboa, BA, Códice 49-V-28.

Livro Primeiro Da Missao Do Reyno De Tunkim A Qual Comencou No Anno D 1626 E Se Tomou Ao Glorioso, S. Joseph Padroeiro Da Missao. Este Livro Comeca No Anno D. 1626 Athe O Anno De 1640. Escrivo No Collegio De Madre De Deos Da Companhia De Jesús Da Cidade De Macao Do Nome De Deos , Na China , Aos 8 De Dezembro De 1745 Annos. Tudo Tirado Dos Propios Originaes [Sic] Que Se Conservao Na Secretaria Da Provincia De Japao Em Lisboa, E Della Nao Sahira Nem Se Emprestara, Somente Sendo Necesario Algum Treslado Se Tirara Na Mesma Procuratura, Quando Se Julgue Ser Necesario Tirallo; Eu O Irmão Joao Alvares O Mandeí Trasladar Con Licenca Do Muito Reverendo P. Provincial Juao Duarte, E Agora Últimamente, Com Licenca Do Muito Reverendo P. Provincial Esteveao Lopes. Joao Alvares. [Fl. 1]., Lisboa, BA, Códice 49-V-31.

Anno 1631. Parte Da Anua Da Misma De Tunkim Do Anno De 1631 De Junho Athe Dezembro Inclusive Pera O Padre Andre Palmeiro Da Companhia De Jesús Visitador Das Provincias De Japam E China [Fl. 89], Lisboa, BA, Códice 49-V-30.

Anua Do Reyno De Annam Do Anno De 1632 Pera O Pe. Andre Palmeiro Da Companhia De Jesús Visitador Das Provincias De Japao E China [Fl. 215], De Dang Ngo Ay E Ke Da Christiandade Cho, Lisboa, BA, Códice 49-V-30.

Relacao Do Sucesso Da Misma Que Se Fez O Anno De 1632 Em Nghe An Por Ordem Do Padre Superior Desta Missao Dirigida Ao Mesmo Pe. [Fl. 245v.], De Dang Ngo Ay E Ke Da Christiandade Cho, Lisboa, BA, Códice 49-V-30

Anua Da Missao Do Reyno De Anam; A Que Os Portugueses Chamao Ton Kim Do Anno De 1633 Para O Padre Andre Palmeiro Visitador Das Provincias De Japao, E China [Fl. 265], Lisboa, BA, Códice 49-V-30

Anua da Missam de Tun Kim do anno 1636 para o padre manóel Dias da Comapanhia de JESUS Visitador de Japam e China, Lisboa, BA, Códice 49-V-30

Relação dos Cathequistas da Cristiande [sic] de Tunquim, e seu modo de proceder para o Pe. Manoel Dias visitador de Jappam e China [1637], Lisboa, BA, Códice 49-V-30

Lembrança do Padre João Baptista Bonelli para os padres de Tun Kim e para o que vier aos Laos [1638 out. 6], Lisboa, BA, Códice 49-V-30

Ao padre Antonio de fontes da Companhia de JESVS Superior da Missam Tun Kim Pontos que recolhi em esta Provicincia de Thinh hoa e Kê bõ para a annua de 1638. Lisboa, BA, Códice 49-V-30

Missoens, ou Vizitas que se fizerão entre anno, minhas e dos cathequistas com alguns cazos particulares annexos a ellas. [1638?], Lisboa, BA, Códice 49-V-30

Annua da Missão de Tun Kim do anno de 1640; Do estado temporal do Reino; Do estado da missão em geral; Rezidencia da Corte; Rezidencia de Thinh hoâ; Rezidencia de Nghean; Da missão dos Laos; Lisboa, BA, Códice 49-V-30

Livro Segundo Da Missão Do Reyno De Tumkim Começando No Anno De 1641. Athe O Anno De 1666. Athe O Mês De Agosto. Os Pp Da Companhia De Jesvs Da Provincia De Japão Erão Os Tinhão A Seu Cargo Esta Missão Como Neste Livro Mostrarei /= Mas Declaro Que Escreveo Athe O Anno D 1670/0 São Treslados Dos Propios Originaes: Que Se Conservão Na Secretaria Da Provincia De Japão No Collegio De Madre De Deos Da Companhia De Jesvs Da Cidade De Macao Aos 27 De Dezembro D 1715. João Alvares . Tambem Vay Ao Prencipio Deste Livro A Missão Do Reyno Dos Laos A Qual Não Teve O Fim Que Se Esperava. João Alvares . [Fl. 1], Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Mês De Agosto De 1666 Entrou No Reyno De Tum Kim Hum Clerigo Frances Chamado Francisco Desdier; E Logo Começarão As Bullas Como Neste Livro Darei Rezão. Tirado Tudo Dos Propios Originais, Ainda Que Algum Os Se Não Poderão Trasladar Por Estarem Comidos Do Bicho. Macao 27 De Dezembro D 1745. João Alvares. [Fl.2]; Lisboa, BA, Códice 49-V-32

No Anno De 1638, Començou A Missam Do Reyno Dos Laos . Era Vizitador Da Provincia De Jappão, E China O Padre Manoel Dias Senior, E V. Provincial Da Provincia De Jappão, O Pe. Gaspar Luiz, E Juntamente Reytor Do Collegio De Macao. Não Teve Efeito Esta Missão Este Anno De 1638, Por Morrer O Padre João Baptista Bonelly No Caminho. No Anno De 1642, Entrrou Na Missão Do Reyno Dos Laos, O Padre João Maria Lerida Ouleira. Era Vizitador Da Provincia De Jappão, O V.Pe. Amtonio Rubio, O Qual Foi Marterizado Em Jappão: E Provincial Da Provincia De Jappão, O Padre Gaspar De Amaral; E Juntamente Reytor Do Collegio De Macao. Macao 9 De Junho De 1745. João Alvares. [Fl.39] Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Annua do Anno de Mil Seis Centos, Quarenta, e Duos Da Missam Do Reyno De Tun Kim .  
Ao Nosso Muito Reverendo Em Christo Padre E Christo Pe. Mucio Vitelleschi Prepozito  
Geral Da Companhia Do [Sic] Jesu . [Fl 91], 1642, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Annua Do Reyno De Tunkim Do Anno De 1643. [Fl. 168], Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Annua Da Missão De Tun Kim Do Anno 1644. A Nosso Muyto Reverendo Em Xpº. Padre  
Mucio Vitalleschi, Preposisto Geral Da Companhia De Jesvs . [Fl. 209], Lisboa, BA,  
Códice 49-V-32

Annua da missão de Tumkim ou Reyno de Annam do anno de 1645, Lisboa, BA, Códice  
49-V-32

Anno 1645. Viagem do Padre Alexandre Rhodes da Companhia de JESUS de Macao pera o  
Reyno [1647 jun 4], Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Manoscrito em que se prova que a forma de baptismo pronunciada em Lingoa Annamitica  
he verdadeyra [1645], Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Nomina Patrum qui mandato Patris Emanuelis de Azevedo visis Provincie Japonensis, et  
Vice Provincie Sinensisi interficere consultationi, et formã Baptismi Lingua Annamitica  
prolutam Legitimam esse, et validam affirmarunt. An 1645., Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Tratado sobre a forma do baptismo na lingua de Tunkim, que fez o Padre Alexandre Rodes,  
1645, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Relaçam da perdição do Chó de Tunquim aos padres e Irmaons da Companhia de JESUS  
do Collegio de Macao [1646], Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Annua da missão de Tunkim , ou Reyno de Annam da Provicnia de Jappam .Anno de  
1646, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Relação da viagem , que o Padre João Cabral fez ao Reyno de Tumkim indo Vigitar [sic] aquella Xptandade em lugar do padre Manoel de Azavedo vicitador de Jappão e V. Provincia no Anno de 1647. [Out. 12], Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Annua da Misam ,e Christianade do Rey de Tumquim; da Provicnia de Jappam da Companhia de Jesu do anno de 1647 the o de 1648, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Annua da Missão de Tunkim, ou Reyno de Annan da Provicnia de Jappão no anno de 1648, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Relação Breve da Christaiandade do reyno de Tun Kim de seu principio progresso, e modo como se cultiva. Do Superior de Tun Kim para o Pe. Manoel de Azevedo visitador do Jappam e China [1626-1649] [1649 abr 7], Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Carta de Alexandre de Rhodes ao Pe. João de Cabral provincial do Jappão da Companhia de JESUS. Roma outubro de 1651, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Annua 1651. carta annua da Christiandade do Reyno de Annam Vulgarmente chamado Tunquim, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Annua da Missão de Tunquim de 1652, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Annua de missão de Tonkim de Provincia do Jappão do anno de 1653. Estado temporal do Reyno, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Annua da Missão de Tum Kim ou Reyno de Annãm da Provincia de Jappão do anno de 1654, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Relação da Missão de tonkim, ou Reyno de Annam da Provincia de Jappão . Anno 1655, 1656, 1657. Para nosso MR em Xpo Pe. o Padre Gosvino Nickel da Companhia de JESUS, preposito Geral em Roma, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Annua da missam de Tum Kim da Provincia de Jappam de Julho de 1659 até julho de 1660, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

SUMMARIUM rerum multarum quae asservantur in Archiio nostro Lusitano Indico, circa Episcopo Gallos eorum que Missionarios missos in Indiam Orientalem à S. Congregatione de Propaganda Fide, et reperiuntur sparsa in Literris, relationibus, et instrumentis authenticis ad RPNG ex India transmissis, 1662, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Breve regguaglio di ciò , che è accaduto nell' Indie Orientali fra Vicari Apostolici, et i Missionarii dita Compagnia di Giesú dall' anno 1662 sino al 1637 [sic], Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Tresllado da carta dos Christaons da Corte de Tunkim ao padre Superior da Companhia de JESU em Macao. 1670 aos 9 de janeiro, Lisboa, BA, Códice 49-V-32

Notas dos Catequistas e christãos aos Clerigos franzeces em Tunkim. Cópia das cartas traduzidas de Tunkim em Portuguez dos Christaons da provincia de Leste ao Irmão Ignacio Martins para dar conta ao Padre Superior da Missão aos 6 de junho de 1673. Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Cópia das cartas Traducidas da lingua Tunkina em Português dos christaons da provincia do Leste, que escreverão ao Jrmão Jgancio Martins para dar conta ao P. Superior da Missão . Aos 6 de junho do anno de 1673, Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Vendo os Christaons Principaes da Corte as couzas da Ley de Deos embrulhadas, e em confuzão não serem como nos tempos passados que os Padres da Companhia ensinavão por isso se juntarão os principaes mandarins da Corte para irem perguntar aos clerigos Francezes por que fazia aquelles embrulhadas. 1675, Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Relação da Missam da Provincia de Nghê ã no Reino de Tunkim dos annos de 1674 e 75 Offerecida ao Pe. Feliciano Pacheco da Companhia de JESUS Vizitador da Provincia do

Jappão e V. Provincia de China. Pelo P. Manoel Ferreira da Mesma Companhia e Superior da Missão de Tunkim, Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Relação da Missão de Niegan no Reino de Tukim do año de 1675. § 1º trato de levantar nova igreja em Ki Lañ, e tratão os Clerigos de ma impedir. Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Vltimo. Estado , em que deixei a Missão de Guião, partindo para Corte, e dou fim a esta Relação. Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Primeira parte origen y pregressos de la Misión de los tres Vicarios Apostolicos Obispos embiados por el Papa Alexandro VII a los Reynos de China, Tunquim, Cochinchina y otros. 1676, Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Segunda parte. Que la arriba da, que hizo a Manila el Obischo de Heliopolis no fue malicioza, mas acazo cauzada por los temporales de la mar yendo de Siam al reyno de Tunquim en Cumplimiento de las ordenes de Su Santidad. Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Trecera parte. Papeles y cartas que presenta el Obispo de Heliopolis en su defensa y manifiesto [1674-1676], Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Apontamentos das couzas mais notaveis da Missão de Tunkim des do principio do anno de 1676 athe o fim do anno de 1682. [1682 dez 31], Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Difesa dell' innocenza di Gio Fillipo de marini sacerdote professo della Caompanhia de Giesu. Contra la falsa informationi che ne hanno scritto cert' uni residenti nel Regno di Tonchino. Agl' Eminintissimi e Reverendissimi Signori Cardinali della Sacra Congregatione de propaganda Fide. Macao 3 di Dezembro 1676, Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Vida de Santo Jgnacio Fundador da Companhia de JESV, composta pellos Clerigos Francezes, e publicada na Missão de Tunkim juntamente con as Bullas, e cartas de Roma

fielmente vertida da Lingua Tunkinita na Putugueza anno de 1677. Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Cathalogo da rezidencias cazas e igrejas que a Companhia de JESV ao presente tem na Missão de Tunkim. Anno de 1678 [Nov. 20], Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Razoens que os Missionarios da Companhia de JESVS tem para se empregarem na Conversão e bem das almas como athe agora fizerão em todo o Reyno de Tunkim, sem limitação de provincias.[1678 jan 15?], Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Testimunho do irmão Jgnacio Martins sobre as palavras gút minh Thú tiet que que os Reverendos Clerigos Francezes tomarão para significar o voto de castidade que fez S. Igancio, e S. Francisco Xavier, e os mais companheiros. [1678 set. 30], Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Questõens dos missionarios da Companhia de JESU, no Reyno de Tunkim sobre os decretos e resoluções da Santa Congregação de Propaganda em favor dos Vigarios Apostolicos destas missoens . Em setembro 28 de 1677, Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Razoens dos Missionarios da Companhia de JESV para se empregarem na conversão e bem das almas, em todo o Reyno de Tunkim sem Limitação de Pessoas [1678 jan 18], Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Carta que escrevi aos dous Provigarios Apostolicos em defesa da appelação , que delles fiz para o Senhor Bispo de Heliopoli Vigario Apostolico de Tun Kim em 29 de Janeiro de 1678. Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Carta do padre Domingo Fuciti ao padre Andre Lubelli da Companhia de JESV Provincial de jappão em Macao. Tunkim 30 de Outubro de 1680. Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Carta do Padre Manoel Ferreyra ao p. Andre Lubelli da Companhia de JESUS provincial da provincia de Jappão em Macao de Tunkim. Tunkim 5 de Outubro de 1680, Lisboa, BA, Códice 49-V-33

Annua da Missão de Tun Kim 1676 athê 1682, Lisboa, BA, Códice 49-V-34

Carta do P. Domingos Fucciti ao Padre Francisco Xavier Phillippucci da Companhia de JESUS Provincial da Jappão em Macao. 3 de setembro de 1682 da Prisão desta Corte. Lisboa, BA, Códice 49-V-34

Ultima parte di una Relatione venuta dal Tunchino scritta in lingua Francese, e intitolata Jurnal de la Mission du Tunkim depois le comencam del anne 1683 jusques en Octobre del annee 1684. Come si sono portati i due Patri Giesuiti e Fuciti nelle loro pertenza dal Tun.º, Lisboa, BA, Códice 49-V-34

Petição do Padre Thome Vaz Provincial da Provincia de Jappõa para que se lhe passe “hum certidhistãos estante nesta cidade de Macapo, ... em que declare debaixo de juramento dos Santos Evangelios o que na verdade sabem se o Padre Manoel Ferreira e o P. Domingos Fucciti disserhistãos de Tunkim, que se clerigos.... ect” Macao 2 de Novembro de 1685. Lisboa, BA, Códice 49-V-34

Pastoral do senhor Macaense para Tunquim para que todos os sacerdotes se apresentem dentro de seis mezes para poderem administrar em 1692. [ago 17 1692], Lisboa, BA, Códice 49-VI-1

Treslado da Letra dos Xpãos de Tonquim para o Summo Pontifice aggredecendo os dous Pes. e de novo pedem que não sejam obrigados a estar em hum sô lugar mas que possam discorrer por todas as Provincias e Missões [1692 out], Lisboa, BA, Códice 49-VI-1

Carta de tres Bispos para os PP de Tum Kim com a noticia dos direitos que tem sahido, e tres perguntas se estão pela divisão das Xptandades, e pp. se querem aceitar hum de seus Cahequistas, e se querem chamar os que estão divididos pelo Reyno [1692], Lisboa, BA, Códice 49-VI-1