

DOI: 10.17533/udea.trahs.n23a08

Investigación

Las diócesis del patronado portugués en Asia y las razones para la creación de la Propaganda

Fide (1622)

The dioceses of the Portuguese Royal Patronage in Asia and the reasons for the foundation of Propaganda Fide (1622)

As dioceses do padroado real português na Ásia e as razões da criação da Propaganda Fide (1622)

José Pedro Paiva¹

¹Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra, Portugal.

Autor para correspondencia: José Pedro Paiva, lejpaiva@fl.uc.pt

Resumen: En 1622, cuando Gregorio XV instituyó Propaganda Fide, había siete diócesis en Asia bajo el patronato regio de Portugal. Todas tenían obispos, a excepción de Goa, cuyo obispo había muerto meses antes de la emisión de la bula *Inscrutabili Divinae Providentiae* arcano que erigía canónicamente la nueva congregación romana. Este artículo propone una aproximación macroanalítica a la situación de las diócesis del patronato portugués en Asia. El autor se pregunta si la razón de la decisión pontificia de crear un Dicasterio destinado a evangelizar a los pueblos se justificó en la falta de compromiso del episcopado portugués en Asia.

Palabras clave: Propaganda Fide; Patronato regio; Imperio Portugués; Obispos; Evangelización; Universalismo Católico

Abstract: In 1622, when Gregory XV founded Propaganda Fide, there were seven dioceses in Asia under the royal patronage of Portugal. All of them had bishops, with the exception of Goa, whose Archbishop had died months before the bull *Inscrutabili Divinae Providentiae* arcano was issued, which canonically instituted the new Roman congregation. This article offers a macronalytic approach to the affairs of the dioceses of the Portuguese patronage in Asia. The problem that will be addressed is whether the papal decision to create a dicastery to evangelise the world was justified by a lack of commitment from the Portuguese episcopate in Asia.

Key-words: Propaganda Fide; Royal Patronage; Portuguese Empire; Bishops; Evangelization; Catholic Universalism

Resumo: Em 1622, quando Gregório XV instituiu a *Propaganda Fide*, havia na Ásia sete dioceses sob o padroado real de Portugal. Todas estavam providas de bispos, com exceção de Goa, cujo

bispo falecera meses antes da emissão da bula *Inscrutabili Divinae Providentiae arcano*, que erigiu canonicamente a nova congregação romana. Este artigo propõe uma aproximação macro analítica à situação das dioceses do padroado português na Ásia. O problema que se procurará resolver será questionar se foi a falta de compromisso do episcopado português na Ásia que justificou a decisão pontificia de criar um Dicastério destinado a evangelizar os povos.

Palavras-chave: *Propaganda Fide*; Padroado real; Império português; Bispos; Evangelização; Universalismo Católico

Fecha de recepción: 5 de febrero de 2023

Fecha de aprobación: 18 de abril de 2023

Introducción¹

Entre los argumentos esgrimidos por Roma para crear la Congregación de Propaganda Fide — institución que pretendía reenfocar en el papado su misión pastoral de difundir la fe católica en el mundo, incluso en la Europa protestante desgarrada por la Guerra de los Treinta Años— estaba el hecho de que la poderosa monarquía hispánica se estaba mostrando incapaz de consumir las obligaciones de expandir el cristianismo en Asia, África y América, y de proveer una iglesia capaz de asistir sacramental y doctrinalmente a las poblaciones ya convertidas en aquellas partes del mundo. Eran obligaciones de los monarcas Habsburgo, debido al patrocinio real, prerrogativa que ostentaban desde 1508 (Bula *Universalis Ecclesiae*), a la que desde 1581 se añadió el patrocinio real portugués mediante la unión de las coronas ibéricas. Este esfuerzo de evangelización universal por parte del papado cobró un impulso aún mayor a partir de 1623, con el ascenso al pontificado de Urbano VIII, un Papa sensible a los intereses de la monarquía francesa de expandir su influencia en el mundo extraeuropeo.²

¹ El texto original fue leído y comentado por Ângela Barreto Xavier. Le debo su lectura crítica y varias sugerencias. La amistad que nos une no me exime de agradecerle, pidiendo disculpas por cualquier falla que este artículo pueda tener.

² Sobre el largo proceso de creación de *Propaganda Fide* y sus motivaciones, además de los distintos capítulos incluidos en los dos volúmenes relativos al siglo XVII del clásico Josef Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni*, (Rom;Freiburg;Wien: Herder, 1972-1975), vease Joseph A. Griffin, “The Sacred Congregation de Propaganda Fide: its Foundation and Historical Antecedents”, *Christianity and Missions, 1400-1800*, ed. J. S. Cummins (London: Routledge, 1997) 57-95 y, por todos, el actualizado, documentalmente fundado y proveedor de excelentes síntesis Giovanni Pizzorusso,

Con respecto a Hispanoamérica, según estudios recientes de Benedetta Albani y Giovanni Pizzorusso, se consideraba en Roma que, desde principios del siglo XVII, la frontera religiosa del catolicismo se había estancado, que el clero regular, en su mayoría de origen europeo, no salía de conventos. Sólo estaba preocupado por enriquecerse y, por tanto, la “conquista espiritual” se marchitaba. También fue fuente de críticas la casi ausencia de clérigos nativos del “Nuevo Mundo”. En 1625, el influyente secretario de Propaganda Fide, Francesco Ingoli, fue uno de los heraldos de esta doctrina y un fuerte crítico de las atribuciones concedidas en el pasado a los monarcas ibéricos a través del patronato regio. No es de extrañar, por tanto, que las relaciones entre la monarquía hispánica y la curia pontificia, en estos años en que nace *Propaganda Fide*, hubieran sido tensas. Esto se debe a que, entre sus tareas, el nuevo Dicasterio pretendía afirmar su supremacía en el campo de la evangelización extraeuropea, lo que chocaba con los intereses de los Habsburgo, protegidos por el derecho de patronato regio, a pesar de que *Propaganda Fide* no tenía competencia sobre la iglesia diocesana.³

En el caso de Asia, en un excelente estudio sobre el patronato regio portugués, se explica que la escasa cantidad y la baja calidad de los recursos humanos existentes fueron frecuentemente señaladas por el papado para justificar la necesidad de intervenir en la dinámica misionera. En varias memorias enviadas a *Propaganda Fide*, en las primeras décadas después de su creación, se argumentaba que el débil avance del catolicismo en la India se debía a “la mala calidad de los

Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione Pontificia de Propaganda Fide (Viterbo: Sette Città, 2018) 23-53. Sobre las razones explícitas aducidas por Roma, entre las que destaca el deber apostólico de los obispos de propagar la fe de Cristo, pero donde no se encuentra una referencia explícita al patronato de las monarquías ibéricas, véase el texto de la bula *Inscrutabili Divinae Providentiae arcano*, con fecha de 22 de junho de 1622, quien erigió canónicamente la nueva congregación romana, en Maria Teresa Prendergast y Thomas A. Prendergast, “The Invention of Propaganda: a Critical Commentary on and Translation of *Inscrutabili Divinae Providentiae arcano*”, *The Oxford Handbook of Propaganda Studies*, ed. Jonathan Auerbach y Russ Castronovo (Oxford: Oxford University Press, 2013) 19-27. La ineficacia del patronato portugués también es mencionada por Giovanni Pizzorusso, “Il Padroado régio Portugheze nella dimensione "globale" della Chiesa Romana. Note Storico-Documentarie con particolare riferimento al Seicento”, *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in Età Moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, ed. Giovanni Pizzorusso y otros (Viterbo: Sette Città, 2012) 169 y 182.

³ Benedetta Albani y Giovanni Pizzorusso, “Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Saede”, *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, T. 2, coord. Duve, Thomas (Madrid: Dykinson, 2017) 530-531.

recursos humanos disponibles”, lo que implicó una reorganización de la evangelización en aquellas partes del globo que no se limitasen a la dinámica del patrocinio de la corona portuguesa. La propia monarquía habría sido consciente de este problema durante mucho tiempo. En 1591 el rey Felipe II ya constataba la escasez de clérigos seculares en el imperio y reconocía que pocos en el reino querían trasladarse allí.⁴

Esta percepción de la escasez del contingente clerical disponible para las necesidades de la difusión del cristianismo por la inmensa Asia no era exclusiva del rey. Los obispos portugueses tenían una noción idéntica, y algunos la comunicaron a Roma, incluso antes de 1622. Así lo hizo, por ejemplo, el arzobispo de Goa fr. Cristóvão de Sá. En 1617, en el informe de una visita *ad sacra limina apostolorum*, reconociendo que la presencia portuguesa se limitaba a las zonas costeras, escribió: “Y debido al poco poder y poca gente del reino de Portugal, nunca podemos entrar y penetrar en el interior de los reinos en cuyas playas estamos”.⁵

Los ecos de este tipo de argumentos perduraron. En 1648, después de que Portugal volviera a ser gobernado por un rey portugués, el jesuita Nuno da Cunha informó que Roma aún utilizaba dos argumentos principales para justificar el envío de misioneros de *Propaganda Fide* a territorios de influencia portuguesa. Primero, la tesis de que el patronato no era un privilegio irrevocable, por el cual el papado podía revisarlo; en segundo lugar, y lo que aquí es más importante, la convicción de que el “abandono de las posesiones portuguesas” por parte del patronato real legitimaba la intervención de ese Dicasterio romano.⁶

Durante estos años, los agentes de *Propaganda Fide* también mantuvieron la percepción de que, en las diócesis de patronato portugués en Asia, la formación del clero nativo estaba obstaculizada, lo que limitaba mucho la evangelización y el acompañamiento sacramental de las poblaciones

⁴ Ângela Barreto Xavier y Fernanda Olival, “O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas”, *Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos administrativos*, ed. Ângela Barreto Xavier y otros (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018) 139-140. En este estudio puede encontrarse una amplia explicación del patronato regio portugués. Para una visión más sintética, véase José Pedro Paiva, “1514. Uma religião para o mundo. Padroado régio e uma diocese pluricontinental”, *História Global de Portugal*, ed. Carlos Fiolhais y otros (Lisboa: Temas e Debates, 2020) 353-359.

⁵ Archivo Apostólico Vaticano, Ciudad del Vaticano (AAV), Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 7.

⁶ Esta carta está publicada en Eduardo Brazão, *A Restauração. Relações diplomáticas de Portugal de 1640 a 1668* (Lisboa: Livraria Bertrand, 1939) 304-305.

locales.⁷ Este es un argumento curioso, especialmente cuando uno considera las posiciones anteriores tomadas por la curia romana con respecto a la ordenación de personas no europeas. En 1518, cuando el congolés D. Henrique fue consagrado como primer obispo negro de la historia de la Iglesia católica a petición expresa del rey de Portugal Manuel I, hubo resistencias en Roma que estarían relacionadas con el color de la piel del nuevo obispo.⁸

Esta investigación propone —basada en documentación procedente de diversas fuentes, incluida la existente en el archivo de *Propaganda Fide*, en su mayor parte inédita— una aproximación macroanalítica a la situación que se vivía en algunas de las diócesis del patronato portugués en Asia, en una época, hay que recordar, en la que los intereses de la Corona portuguesa debían articularse y someterse a las directrices políticas de Felipe III. Se prestará especial atención en el escrutinio de aspectos como la residencia de los prelados, la red parroquial de las diócesis, el número total de bautizados, la provisión y reclutamiento del clero, la realización de visitas pastorales, las relaciones entre el episcopado y los misioneros del clero regular, las medidas específicas tomadas en el marco de la vida diocesana dirigidas a los “cristianos de la tierra”, es decir, a las poblaciones locales. El artículo también contempla las dificultades y obstáculos de diversa índole que sintieron los prelados en el gobierno de sus respectivas diócesis, así como las formas de comunicación que mantuvieron con el papado.

El problema del que se parte y al que se buscará una respuesta, sopesando los indicadores antes mencionados, será preguntarnos si la decisión pontificia de crear un Dicasterio destinado a evangelizar a los pueblos residiendo en aquellas partes del mundo fue justificada por la negligencia e incapacidad del episcopado portugués en Asia.

Un panorama diferenciado

⁷ Patricia Souza de Faria, *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial em Goa (1540-1750)* (Rio de Janeiro: 7Letras, 2013) 91.

⁸ António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana. Africa Occidental (1471-1531)*, T.1, (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952) 242-243. Este episodio está muy bien reconstruido por Jaime Ricardo Teixeira Gouveia, “The creation of a Portuguese diocese in the Kingdoms of Kongo and Angola in 1596: imperial strategies and religious implications”. *Hispania Sacra* LXXIV (2022): 497-498.

El 6 de enero de 1622, cuando Alessandro Ludovisi, es decir, el Papa Gregorio XV, instituyó la Congregación para la Propagación de la Fe, ahora rebautizada como Congregación para la Evangelización de los Pueblos, había siete diócesis en Asia bajo el patronato regio de Portugal: Goa, Cochín, Cranganor y Meliapor (todos en India), Malaca (en la actual Malasia), Macao (actual territorio de China) y Funai (en Japón). Con la excepción de los casos de Goa, Macao y Funai, existen muy pocos estudios consistentes sobre el gobierno episcopal durante la fase fundacional y los primeros años de funcionamiento de *Propaganda Fide*.

La situación de estas diócesis no era idéntica. Para 1622, la mayoría tenía estructuras y dinámicas operativas consolidadas, y varios arzobispos y obispos habían emprendido esfuerzos para tridentinizar, es decir, aplicar directrices para guiar la acción de la vida diocesana definida durante el Concilio de Trento. A la cabeza Goa, creada en 1534, la diócesis que tuvo mayor centralidad en el ámbito del gobierno político del llamado *Estado da Índia*, es decir, los territorios bajo la influencia del Corona portuguesa en Asia y la costa este de África.

En Goa, desde 1538, el obispo fray Juan de Albuquerque, franciscano, había comenzado a instalar una iglesia diocesana visible con una estructura orgánica de gobierno, tribunal, cuerpo de agentes y modos de proceder similares al modelo diocesano existente en las diócesis del Reino.⁹ Allí, ya en 1568, se redactaron y publicaron constituciones diocesanas en línea con los decretos del Concilio de Trento. Además, se llevaron a cabo cinco concilios provinciales (1567, 1575, 1585, 1592 y 1606), en los que se tomaron diversas decisiones para el gobierno eclesiástico de las diócesis, muchas de ellas centradas en convertir a las poblaciones locales y regular la actividad del clero.¹⁰ En 1619, además, terminaba la construcción de un imponente edificio que serviría de

⁹ Sobre el gobierno de este obispo, véase José Pedro Paiva, “The First Catholic Diocese in Asia and the Spread of Catholicism: Juan de Albuquerque, Bishop of Goa, 1538-1553”, *Church History* 90.4 (2021): 776-798. También sobre Albuquerque y otros obispos que le sucedieron véase Ângela Barreto Xavier, *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII* (Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2008) 104-144. Sobre la recepción de los decretos tridentinos en la diócesis de Goa, véase Ângela Barreto Xavier, “Gaspar de Leão e a receção do Concílio de Trento no Estado da Índia”, *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares novos*, coord. António Gouveia y otros (Lisboa: CEHR, 2014) 133-156.

¹⁰ Sobre el asunto, que no siempre ha provocado interpretaciones convergentes en la historiografía, véase las perspectivas de Paolo Aranha, *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo* (Roma: Franco Angeli, 2006) y el reciente Patrícia Souza de Faria, “Catholics and Non-Christians in the Archbishopric of Goa. Provincial Councils, Conversion, and Local Dynamics in the Production of

iglesia catedral y que, junto con otras muchas iglesias parroquiales y órdenes religiosas, así como con un colegio que tenía una función equiparable a la de un seminario diocesano, entonces bajo la supervisión de la Compañía de Jesús, transformó a Goa en la "Roma de Oriente".¹¹

Un dominico enviado a la región por *Propaganda Fide* aclaraba, en 1629, que sólo en la isla de Goa había 21 iglesias parroquiales, cada una de ellas con cerca de 2,000 personas de confesión, y algunas con 3,000, que sumaban una cantidad de alrededor de 50,000 cristianos, sin incluir a los niños menores de siete años. Cuatro de estas parroquias estaban a cargo de dominicos, dos de agustinos y las otras quince tenían vicarios seglares, algunos "de la raza llamada brahmán", es decir, clérigos nacidos en la India y provenientes del sector más distinguido del orden social anterior a la llegada de los portugueses. El autor de este informe los consideró muy positivamente, pues eran, en sus palabras, "hombres de virtud y religión que sirven mucho a Dios y algunos muy eruditos". Y no fueron los únicos párrocos indios activos. En Divar, las tres iglesias existentes estaban integradas por sacerdotes indios, además de otra en Juah. En la zona de Bardez había 10 parroquias encomendadas a religiosos franciscanos y en Salsete, 18 bajo la jurisdicción de padres jesuitas.¹²

En un plano opuesto al Arzobispado de Goa, se encontraban también diócesis donde, por diversas razones, había muchas dificultades insalvables y las limitaciones eran flagrantes.

En Malaca, en el informe de la visita *ad limina* de 1624, el obispo Gonçalo da Silva advertía la gigantesca extensión de la diócesis, que los ingresos puestos a disposición de los eclesiásticos por el patronato eran ínfimos y, lo que es peor, que buena parte del territorio no estaba bajo la soberanía del rey de Portugal, sino de reinos de "infieles", como fueron los casos de Siam (hoy Tailandia), Cochinchina (hoy Vietnam), Camboya, Laos y las numerosas islas que actualmente conforman Indonesia y Timor.¹³ Ese año, en una carta que dirigió a *Propaganda Fide*, fue más elocuente. Además de lamentar la presencia de muchos "moros", es decir, musulmanes, que, a su juicio,

Norms (16th-18th Centuries)", *Norms beyond empire: law-making and local normativities in Iberian Asia, 1500-1800*, ed. Manuel Bastias Saavedra (Leiden; Boston: Brill, 2022) 102-130.

¹¹ Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa (BNP), Pombalina, Códice 155, fl. 29v.

¹² Archivio Storico della Congregazione de Propaganda Fide, Roma (APF), Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG), vol. 189, fl. 431-431v. En el mismo año, sin embargo, el recaudador apostólico en Lisboa, Lorenzo Tramallo, señalaba que los jóvenes de la India, incluso si eran hijos de portugueses, no eran aceptados en el clero regular, véase APF, SOCG, vol. 131, fl. 385.

¹³ AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 481, fl. 14-14v.

dificultaban las actividades de conversión al cristianismo, alertaba de los problemas creados por los holandeses, es decir, la amenaza protestante. Aun así, notaba la buena ayuda que le prestaban los jesuitas y, sobre todo, los dominicos. En éstos, en la isla de Solor, delegó potestades judiciales, llegando incluso a nombrar vicarios y hasta un vicario general para juzgar en aquellos lejanos lugares algunos casos de jurisdicción episcopal. También señalaba que había un cabildo en funcionamiento, seis parroquias, un colegio de la Compañía de Jesús y tres conventos (dominicos, agustinos y franciscanos), cuyos religiosos lo ayudaban en las actividades de predicación.¹⁴

En la diócesis de Macao, como mostró Kevin Soares, había poca armonía entre el obispo fray João da Piedade, dominico, y los agustinos, franciscanos y jesuitas establecidos allí. Los conflictos fueron intensos, incluso con un juez de la Corona, y el prelado tuvo problemas para hacerse valer. La tensión alcanzó tales proporciones que obligó al prelado a abandonar la diócesis en 1615 y renunciar a la mitra, petición aceptada en 1623.¹⁵

Las fragilidades de las diócesis de Macao y Malaca incluso llevaron a pensar en unirlos. El tema, a petición del rey, fue debatido en la Mesa da Consciência e Ordens, órgano al que el rey debía consultar en materias relativas a la conciencia real, como era el caso de las decisiones en el ámbito de los poderes del patronato real.¹⁶

En el extremo este de Asia, en la diócesis de Funai, erigida en 1588, a pesar de las muchas dificultades encontradas, fue posible poner los cimientos de una iglesia diocesana. Durante el episcopado del jesuita Luís Cerqueira (1598-1614), aunque temporalmente se vio obligado a mantener oculta su dignidad episcopal, se hizo un esfuerzo por acomodar las especificidades locales, concretamente en cuanto al calendario litúrgico, limitando el número de días festivos, o por no imponer la aplicación universal de la extremaunción a todos los cristianos moribundos, debido a que todavía hay un pequeño número de clérigos en la diócesis. En 1605, el prelado promovió la publicación de un manual para la administración de los sacramentos en latín que, sin embargo, tenía un apéndice en japonés. Cerqueira también defendió la existencia del clero japonés, al que consideraba fundamental por el dominio de la lengua y el conocimiento de las costumbres

¹⁴ APF, SOCG, vol. 189, fl. 326. Copia de igual contenido existe en AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 481, fl. 15-16v.

¹⁵ Kevin Carreira Soares, “Os bispos de Macau (1576-1782)” (Tese de Mestrado, Universidade de Coimbra, 2015) 87-89 y Manuel Teixeira, *Macau e a sua diocese. Bispos e governadores do bispado de Macau*, Vol. 2 (Macau: Imprensa Nacional, 1940) 92.

¹⁶ BNP, Pombalina, Códice 155, fl. 64v.

japonesas, lo que provocó resistencias en el seno mismo de la Compañía de Jesús. Incluso estableció un seminario donde los primeros sacerdotes fueron ordenados en 1601. En 1606, el obispo estaba construyendo un palacio episcopal en Nagasaki y residió allí al año siguiente. Finalmente, en 1611, la diócesis ya contaba con una pequeña estructura de apoyo compuesta por clérigos seculares.¹⁷ Aquí la situación se volvió dramáticamente más compleja cuando en 1614 Tokogawa Yeyasu ordenó la expulsión de todo el clero católico residente en Japón y la persecución de todo aquel que se hubiera convertido al cristianismo.

Indicadores de la dinámica episcopal

Residencia. El Concilio de Trento y la doctrina coetánea sobre el modelo del obispo habían consagrado el deber de los prelados de residir en sus diócesis. De las siete diócesis en cuestión, sólo dos estaban sin obispo en 1622. En una de ellas, Funai, por razones que iban más allá del ámbito de la autonomía episcopal, ya que, como se mencionó, en 1614 las autoridades japonesas habían determinado la expulsión del clero católico. De todos modos, allí había un obispo designado, el jesuita Diogo Valente (1618-1633), que nunca pudo residir en la diócesis. Vivió en Macao, donde llegó a ser gobernador de este obispado, a partir de 1623, por ausencia del titular João da Piedade.¹⁸ En el caso de Macao, el mencionado Fray João da Piedade renunció en 1613.¹⁹ Todas las demás diócesis tenían obispos residentes. El arzobispado de Goa fue gobernado por Fray Cristóvão de Sá (1612-1622), rápidamente reemplazado después de su muerte por Fray Sebastião de S. Pedro (1624-1629). Este último había sido obispo de Cochín desde 1615 y moriría en Goa en 1629. En Malaca, Gonçalo da Silva residió desde 1615 hasta al menos 1625. La sede de

¹⁷ João Paulo Costa, “O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira” (PhD Dissert., Universidade Nova de Lisboa, 1998) volume 1, páginas no numeradas. Véase, sobretudo, los capítulos 8 a 11.

¹⁸ Josef Franz Schutte, “A História inédita dos bispos da Igreja do Japão, do P.e João Rodriguez Tçuzu S. J.”, *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*, Vol. V (Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V centenário da morte do Infante D. Henrique, 1961) 11-12.

¹⁹ Referencia a la renuncia en Biblioteca da Ajuda, Lisboa, Códice 51-VIII-6, fl. 172-172v.

Cranganor estuvo encabezada por Francisco Rodrigues (1599-1620), quien fue sucedido después de su muerte por Estêvão de Brito (1621-1641). Finalmente, Meliapor contó con la presencia de Luís Brito de Meneses (1615-1629).

Además, casi todos estos obispos tenían experiencia previa de vivir en Asia y, por tanto, conocimiento de los territorios y poblaciones que gobernaban. Cristóvão de Sá, también conocido como Cristóvão de Lisboa, antes de convertirse en arzobispo de Goa, había sido obispo de Malaca, donde residió desde 1606.²⁰ El agustín Sebastião de S. Pedro partió para la India siendo muy joven. En 1583 llegó a Goa y, antes de ser obispo de Cochín, había sido prior en Ormuz (1592) y luego obispo de Meliapor, desde 1606; aunque, entre 1583 y 1606, también pasó algunos años en Portugal.²¹ El obispo de Malaca, Gonçalo da Silva, era un canonista que, hacia 1605, inició sus funciones como inquisidor en Goa, ciudad donde fue consagrado obispo antes de partir hacia su diócesis.²² Los dos jesuitas que asumieron la mitra de Cranganor tampoco se establecieron en Asia poco después de ascender al episcopado. Francisco Rodrigues ya vivía entre las “Cristiandades” de la India desde hacía 17 años, como él mismo refiere en una carta dirigida al rey en 1599;²³ su sucesor, Estêvão de Brito, fue rector del colegio jesuita de Cochín al menos desde 1618.²⁴ Finalmente, el ermitaño de San Agustín Luís Brito de Meneses había sido rector del Colegio de Goa antes de asumir el cargo de obispo de Meliapor.²⁵

Red parroquial y cuantitativos de cristianos

²⁰ Sebastião Gonçalves, *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa santa fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*, Vol. II (Coimbra: Atlântida, 1957-1960) 59.

²¹ Casimiro Christovam Nazareth, *Egreja metropolitana de Goa e das dioceses suffraganeas, com a recopilção das ordenanças por elles emitidas e summario dos factos notaveis da História ecclesiastica de Goa* (Nova Goa: Imprensa Nacional, 1887) 85; BNP, *Memorias da Congregação Agostiniana da India Oriental*, código 177 y AAV, Archivio Concistoriale, Acta Camerarii, vol. 14, fl. 28.

²² AAV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 6, fl. 119 y Gonçalves, 431.

²³ Archivo General de Simancas, Valladolid, Secreterias Provinciales, Libro 1480, fl. 258.

²⁴ AAV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 4, fl. 479v. En 1624, el arcediano de Angamale escribió al Papa explicando que tenía grandes esperanzas en la acción de Estêvão de Brito porque conocía bien la región "por haberse criado en ella", vease APF, SOCG, vol. 129, 222v.

²⁵ AAV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 8, fl. 661v.

La estructuración de las diócesis y su capacidad para enmarcar y acompañar la vida religiosa y sacramental de los cristianos requería la creación de una red parroquial cuyo clero estuviera bajo la autoridad episcopal. Las parroquias eran la célula básica de la vida diocesana en la Europa católica y lo mismo sucedió en las diócesis del patronato portugués en Asia donde, al contrario de lo que sucedió en América, nunca se crearon comunidades dedicadas exclusivamente a la instrucción y vida de las poblaciones indígenas.

En este plan, el arzobispado de Goa era aquel donde la red parroquial había alcanzado mayor capilaridad territorial. En 1621, había 80 parroquias en la extensa frontera del arzobispado, que se extendía a lo largo de la costa desde Cananor, en el sur de Goa, hasta Ormuz y Mascate, en la entrada del Golfo Pérsico. La mayoría se concentraban en Goa y territorios adyacentes. Sólo en la ciudad de Goa serían nueve, dos de las cuales tenían cuatro clérigos beneficiarios cada uno, mientras que el resto, además del vicario, eran atendidos por un coadjutor que ejercía las funciones de culto y administración de los sacramentos. Luego, en varias localidades, especialmente en las áreas donde los portugueses establecieron fortalezas o puestos comerciales, también había parroquias encabezadas por un vicario, por norma un sacerdote secular elegido y confirmado por el arzobispo, y las más grandes tenían otros beneficios. Este fue el caso de lugares relevantes como Chaul, Vasai, Diu, Daman, Mascate, que se incrustaron en territorios con una fuerte presencia musulmana, hindú e incluso judía, como fue el caso de Ormuz.

No todas las parroquias estaban bajo jurisdicción episcopal. En las cercanías de Goa, dos grandes áreas, Salcete y Bardez, la primera con 10 parroquias y la segunda con 20, eran provistas, respectivamente, por jesuitas y franciscanos, que impusieron límites al ejercicio de la autoridad episcopal en esos territorios.²⁶ Como bien ha señalado Ângela Barreto Xavier, considerando que en la región de Goa existirían alrededor de 135 aldeas en ese momento, el número de parroquias "hace pensar en una implantación muy intensa de estructuras eclesíásticas y agentes religiosos".²⁷

²⁶ AAV, Congregazione Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 367, fl. 13-14v. Vease la traducción al portugués de este informe, elaborado por António Guimarães Pinto, en https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Goa_1621_traduzida.pdf (accedido em 20 de noviembre de 2022).

²⁷ Xavier, *A invenção* 164.

No hay cifras completas para otras diócesis. En Malaca, a diferencia de lo que ocurría en Goa, excluyendo las siete parroquias existentes, cuatro en la fortaleza y tres en el área adyacente extramuros, había un número indeterminado, pero seguramente reducido, de otras iglesias al frente de las cuales estaban vicarios seculares pagados por el patronato real.²⁸

En 1617, en la isla de Ceilán (hoy Sri Lanka), diócesis de Cochin, había 53 iglesias, pero sólo dos estaban encomendadas a sacerdotes seculares confirmados por el obispo. Las demás estaban encabezadas por franciscanos, en su mayoría, y jesuitas que no reconocían la autoridad del obispo. Esta situación generó fricciones y fue discutida en la Mesa da Consciência e Ordens, en Lisboa. Allí se confirmó que en las iglesias franciscanas era “el custodio de San Francisco [que] pone y quita vicarios y les da jurisdicción, de donde nacen muchos desórdenes”.²⁹

La información sobre el número de bautizados que residían en estos territorios y cuya vida religiosa estaba debidamente enmarcada por la red parroquial es casi inexistente. Solo para Goa hay datos mínimamente confiables.³⁰ En la ciudad de Goa, según el informe de una visita *ad limina* en 1621, vivían alrededor de 50,000 personas bautizadas, lo que representaba cerca de las dos terceras partes de la población total de la ciudad. Fuera de ella, habría cerca de 140,000. Las zonas con más peso serían Salcete (unos 70,000 cristianos), Bardez (40,000), Chaul (10,600), Diu (5,500), Ormuz (4,500) y Cananor (3,200). El arzobispo autor de este informe también estimaba que cada año alrededor de 6,790 nuevas personas se convertían a la fe cristiana en todo el arzobispado, de las cuales, en el área de Goa, había unos 3,000.³¹ Esta estimación podía haber sido fruto de los deseos episcopales y no sabemos si se cumplió, así como hay que reconocer que las cifras totales que presenta son algo exageradas. Sin embargo, Cristóvão de Sá era muy consciente de que había “pocos cristianos entre tantos infieles”.³²

²⁸ AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 481, fl. 14-14v, se trata del informe de 1624.

²⁹ BNP, Pombalina, Códice 155, fl. 21.

³⁰ La indicación de que en 1618 había 300.000 cristianos en la diócesis de Malaca no es confiable. Estos datos se pueden encontrar en Nazareth, *Egreja*, vol. II, 232.

³¹ AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 13-14v.

³² AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 7v.

Alrededor de 7,600 cristianos vivían en las siete parroquias de Malaca y el territorio circundante, de los cuales aproximadamente 300 serían portugueses.³³

Estos indicadores prueban que la presencia de cristianos, a principios del siglo XVII, no era despreciable, revelando el esfuerzo de difusión del cristianismo, que estuvo acompañado también de políticas violentas de imposición de esta religión y de destrucción de las demás que, desde décadas antes, se había allí emprendido.

Provisión, formación y reclutamiento de clérigos

En el contexto del patronato real, fue en la diócesis de Goa, la primera del imperio portugués en tener un obispo titular residente, donde se diseñó el modelo de provisión del clero diocesano. Las distancias gigantescas entre la India y Portugal, la dificultad para reclutar clérigos en el reino y la confianza real en los obispos que el propio rey nombraba determinaron, a partir de 1538, una nueva práctica, que tuvo como primeros protagonistas al rey João III y al obispo Fray Juan de Albuquerque (1538-1553). A partir de entonces, antes de que un prelado partiera para sus diócesis, los monarcas, por regla general mediante cédula real, les concedían el privilegio de elegir —después de residir en las respectivas diócesis— los vicarios, dignidades y demás miembros del capítulo. La opción del obispo debía ser comunicada al virrey o al gobernador del Estado de la India, quienes presentaban a los obispos el clero elegido para cada beneficio, en nombre del rey como titular del derecho de presentación. Finalmente, los obispos confirmaban y daban posesión a los nombrados en su calidad de autoridad eclesiástica. Cuando la sede estaba vacante, —es decir, sin obispo— era el virrey o el gobernador quien elegía y presentaba a los nuevos vicarios o canónigos en nombre del rey, que luego eran confirmados por el cabildo catedralicio. En el caso de las parroquias de las áreas de Bardez y Salcete, ubicadas en el arzobispado de Goa, la elección

³³ Manuel Teixeira, *Macau e a sua diocese. A diocese Portuguesa de Malaca* Vol. 4 (Macau: Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau, 1957), 236, basado en información proporcionada en texto manuscrito, teniendo como autor Manuel Godinho de Eredia, recopilado en 1613.

de los párrocos era realizada por los superiores locales de los franciscanos y jesuitas. Asimismo, en la mayoría de las iglesias de Ceilán, parte de la diócesis de Cochin, correspondía a los franciscanos y jesuitas nombrar a los párrocos, que por lo tanto eran clérigos regulares, escapando así estos nombramientos de la tutela episcopal. El rey podía seguir presentando clérigos a algunos de estos lugares desde Portugal y lo hacía esporádicamente, antes de que se marcharan los obispos y, sobre todo, para proporcionar los lugares más rentables en las catedrales. Sin embargo, correspondía siempre al prelado diocesano confirmar estos nombramientos y jurar a los titulares. Este era el modelo, ya consolidado por décadas de experiencia, que se practicaba en las diócesis de Asia en vísperas del nacimiento de *Propaganda Fide*, demostrando que, también en este plan, funcionaba la iglesia diocesana.³⁴

La formación del clero también mereció atención episcopal. Así ocurrió desde 1541 en Goa el Colegio de la Fe, o de S. Pablo, cuya fundación contó con el apoyo del citado obispo Juan de Albuquerque. El Colegio, desde pronto, estuvo encomendado a la Compañía de Jesús.³⁵ No fue un seminario diocesano, como prescribió más tarde el Concilio de Trento (1545-1563), pero fue de todas maneras una institución que marcó la formación del clero católico en Asia.

Junto a la actividad formativa del Colegio, hubo obispos preocupados por la preparación del clero, entre ellos, fray Aleixo de Meneses, arzobispo de Goa (1595-1612). Meneses ni siquiera descuidaba que los vicarios supieran las lenguas de las poblaciones a las que debían acompañar para que pudieran ser adoctrinadas e incluso para evitar que las confesiones se hicieran con intérpretes, lo que repugnaba al prelado. Incluso instituyó lecciones en la residencia del arzobispo para que los clérigos pudieran aprender algunos de estos idiomas.³⁶

Para otras diócesis, no hay datos que prueben el compromiso episcopal en la formación del clero diocesano. Sin embargo, al menos el obispo de Cochin, en 1620, se quejaba ante la Mesa de

³⁴ Un análisis detallado de este mecanismo de dotación de personal para el clero diocesano y su evolución se puede ver en José Pedro Paiva, “Provisión de clérigos en las diócesis del império portugués y patronato real (1514-1777). Una visión sinóptica e comparativa”, *Cuadernos de Historia Moderna* 46.2 (2021): 763-799.

³⁵ Carlos Mercês de Melo, *The recruitment and formation of the native clergy in India (16th-19th centuries). A historical-canonical study* (Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1955) 67-101.

³⁶ Véase su propia carta al arzobispo de Braga, su tío, el 8 de diciembre de 1598, en Seminário Conciliar de Braga, cod. 42, fl. 344-347.

Consciência e Ordens de que los franciscanos de Ceilán nombraran religiosos que no conocían las lenguas nativas a las iglesias, lo que él condenaba.³⁷

En cuanto al reclutamiento del clero, habiendo notado la dificultad de reclutar clérigos de Portugal, fue notoria la apertura del episcopado a que el sacerdocio estuviera abierto a personas de diócesis asiáticas, especialmente si nacían en los segmentos más altos del orden social local.³⁸ En 1605, el arzobispo Aleixo de Meneses, en un informe de una visita *ad limina*, garantizaba que no recomendaba para vicarías ubicadas fuera de la ciudad de Goa, “aparte de personas que dominan perfectamente la lengua, y ordinariamente la elección recae en los indígenas, de entre un gran número, eligiendo a los mejores y más sabios, y que desempeñan muy bien el cargo de párroco”.³⁹

En la misma línea siguió su sucesor Cristóvão de Sá, quien, en un informe de visita *ad sacra limna*, confirmaba que, en 1617, había muchos “clérigos naturales” en la diócesis. El arzobispo confiaba en ellos para la “propagación de la fe católica”, especialmente entre los brahmanes, ya que los que se convierten de esta “casta son los cristianos más firmes y verdaderos (...) y entre éstos hay muchos clérigos, a los que por aquí confiamos las parroquias de los naturales, y cómo entre ellos hay personas sacerdotales y más honorables le dan crédito y escuchan su doctrina”.⁴⁰

Sin embargo, en ese mismo año, en Lisboa, los diputados de la Mesa da Consciência e Ordens, en general miembros del clero regular, se resistían a la idea de que en la India entregasen cargos parroquiales a los “canarins” (término que tenía un connotación negativa y que designaba a los nativos que no tenían ascendencia europea).⁴¹

Visitas pastorales y disciplina de las poblaciones

³⁷ BNP, Pombalina, Códice 155, fl. 21.

³⁸ Délio Mendonça, *Conversions and citizenry. Goa under Portugal 1510-1610* (New Delhi: Concept Publishing Co., 2002) 19.

³⁹ AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 6, la traducción portuguesa de este informe fue elaborada por António Guimarães Pinto, vease https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Goa_1605_traduzida.pdf (accedido en 25 de noviembre de 2022).

⁴⁰ AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 7-8v.

⁴¹ BNP, Pombalina, Códice 155, fl. 47v.

Uno de los instrumentos de los que disponía el episcopado para difundir el cristianismo y, al mismo tiempo, disciplinar los comportamientos del clero secular y de las poblaciones, eran las visitas pastorales. Durante el Concilio de Trento, se promulgaron varios cánones sobre el tema, se prescribió su realización regular y se fortalecieron los poderes de los obispos en esta área.

Hay noticias esporádicas de su realización en varias diócesis desde la llegada del primer obispo residente en la diócesis de Goa y aunque casi toda la documentación que generaban las visitas ha desaparecido.⁴² Esta obligación prescrita por Trento fue cumplida tanto por los obispos como por los visitantes que nombraron y no se limitó a la diócesis de Goa.

En el siglo XVI, además de Goa, hubo visitas al menos en los obispados de Cochin y Malaca. En 1566, fray Jorge Temudo, obispo de Cochin, visitó la diócesis. De su actuación en la fortaleza de Manar, en Ceilán, se desprende que aprovechó la visita para evangelizar a las poblaciones, portuguesas o autóctonas, mediante sermones utilizados para explicar la gravedad de los pecados, además de administrar el sacramento de la confirmación. En Manar, los pecados más denunciados al prelado habrían sido la enemistad entre los habitantes de la fortaleza y la blasfemia.⁴³

Temudo también estuvo en S. Tomé de Meliapor, en ese momento todavía parte de la diócesis de Cochin. Allí aplicó dinámicas similares, con énfasis en la idea de la predicación como instrumento para disuadir los pecados. Entre los acusados había gente de la región y portugueses, y están disponibles registros de hechiceras, amancebados, alcahuetas, blasfemos y al menos un portugués denunciado por emborracharse con vino. El obispo determinó castigos y penitencias públicas para disciplinar a los culpables y disuadir a los habitantes de la comunidad de cometer delitos similares. Aquí se aplicaron sentencias oprobiosas, obligando a muchos de los acusados a permanecer en la puerta de la iglesia, vestidos con ropas toscas, una especie de hábito penitencial, con un cirio en la mano, con una cuerda ceñida al cuerpo y etiquetas en la cabeza que indicaban los pecados que habían cometido. Una de las condenadas, una mujer de la localidad, denunciada por ser alcahueta, fue cubierta con plumas de ave y untada con una especie de miel, por lo que fue atormentada por diversos insectos, especialmente moscas. Además, se impusieron penas de prisión, destierro y

⁴² Sobre las visitas pastorales realizadas por el obispo Juan de Albuquerque vease Paiva, “The First” 785-786 y 790-791.

⁴³ Carta del jesuita Nunes Barreto al también jesuita Leão Henriques, com fecha de 20 de enero de 1567, publicada en António da Silva Rego, *Documentação para a História das Missões do Padroado Portugues do Oriente. Índia*, Vol. 10 (Lisboa: Agência Geral do Ultramar Divisão de Publicações e Biblioteca 1953) 190-191.

multas a algunos de los acusados, señal inequívoca de que también había un tribunal episcopal en funcionamiento y que las visitas tenían carácter disciplinario.⁴⁴

En la diócesis de Malaca, hacia 1590, el vicario y visitador de las islas de Maluco, por orden del obispo João Ribeiro Gaio, recogió varias acusaciones que envió al prelado y, además, aprovechó para enviar otras a la Inquisición, ya que se trataba de blasfemias heréticas. De esta manera, demostraba el vínculo entre la actividad episcopal y el tribunal del Santo Oficio⁴⁵.

En el arzobispado de Goa, en 1597, el obispo Aleixo de Meneses pasó buena parte del año visitando la diócesis, incluyendo las provincias del norte (Chaul, Baçaim, Damão, Diu), Goa y las tierras al sur de la ciudad.⁴⁶ Meneses, este año, habría confirmado unas 7,000 personas. Además, utilizaba las visitas para promover nuevas conversiones, bautizando a muchos neófitos. Su forma de proceder, como él mismo la describe, era la siguiente. Cuando llegaba a una localidad, convocaba a “la gente”, “ofreciéndoles la ley de Cristo y predicándola, haciendo catecúmenos a los que quieren llegar a la fe y bautizando por mis manos a los que me parecen instruidos”. En algunas parroquias se jactaba de haber bautizado 700 “almas” y en 12 parroquias de Salcete llegó a 1,200 bautismos, además de que le quedaban 1,400 catecúmenos que seguían siendo adoctrinados para luego recibir el bautismo.⁴⁷ Junto a estas formas más leves de conversión, el arzobispo también aplicó duros castigos a algunos de los acusados, por ejemplo, azotes en la puerta de la iglesia.⁴⁸

Estas visitas tuvieron un claro impacto en las costumbres y modos de vida de las poblaciones originarias de estos territorios. En Cortalim, en la región de Salcete (Goa), el visitador enviado por Aleixo de Meneses, en 1604, ordenó que los recién convertidos, después de casarse, convivieran y no esperaran a que la mujer quedara embarazada o diera a luz, como era costumbre entre ellos; abogó para que las mujeres viudas antes de cumplir los 40 años pudieran volver a casarse, incluso para evitar la práctica del infanticidio; condenó a las mujeres que, por enviudar, no iban a la iglesia, mandándolas a cumplir con la obligación de oír misa dos meses después de la muerte de su marido;

⁴⁴ António da Silva Rego, *Documentação* 196-197.

⁴⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa (ANTT), Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, livro 194, fl. 143.

⁴⁶ Carta del arzobispo de Goa para el arzobispo de Braga, com fecha de 9 de diciembre de 1597, vease Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa (AHU), Índia, caixa 1, documento 20.

⁴⁷ Seminário Conciliar de Braga, cod. 42, fl. 346v-347.

⁴⁸ BNP, Henrique Bravo de Morais, *Notícia de como e quando se erigio a cathedral de Goa e dos bispos e arcebispos que nella houve (1722)*, código 176, fl. 120.

ordenó a los párrocos que vigilaran que los "cristianos de la tierra" fueran a las fiestas en las "pagodas" de los hinduistas.⁴⁹

El sucesor de Aleixo de Meneses, fray Cristóvão de Sá, visitó personalmente todo el arzobispado de Goa en 1615, dejando constancia de que aprovechaba las visitas para inspeccionar el comportamiento del clero, en este caso haciendo una valoración globalmente positiva de su desempeño.⁵⁰ Aun así, encontró situaciones dignas de desaprobación. En Diu, por ejemplo, recibió muchas quejas contra el vicario por parte de las poblaciones no cristianas que allí residían. Por eso, el arzobispo determinó que el vicario debía respetar las disposiciones y mandatos reales y de los pasados arzobispos sobre la libertad que tenían los “moros y gentiles” para mantener sus templos y realizar las múltiples ceremonias propias de sus tradiciones, incluidas las bodas en Diu.⁵¹ Este caso prueba la existencia de una red infradiocesana de aplicación de justicia, compuesta por vicarios con facultades delegadas por los obispos, que procedían contra laicos y también clérigos, en este caso de Diu incluso excediéndose en sus competencias.⁵² Los padres de los cristianos de Bardez y Salcete también abusarían. Estos tenían la tarea de cuidar y proteger a los recién convertidos al cristianismo y, en Bardez y Salcete, eran por regla general franciscanos y jesuitas, respectivamente. A los efectos de disciplinar el comportamiento de las poblaciones, el arzobispo Cristóvão de Sá les delegó algunos poderes para castigar casos de delitos cometidos por personas a ellos confiadas. Algunos se excedieron, y en Rachol, por ejemplo, uno hizo azotar públicamente a un brahmán honorable, lo que el arzobispo condenó.⁵³

Un océano de dificultades

⁴⁹ BNP, Henrique Bravo de Moraes, *Notícia* fl. 119v-121.

⁵⁰ AAV, Congregazione Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 367, fl. 7-8v.

⁵¹ AHU, Índia, caixa 23, documento 110, fl. 19v.

⁵² Sobre esta red de justicia infradiocesana, que jugó un papel fundamental en la dinámica de disciplinar a las poblaciones fuera de la sede diocesana, para el caso de la diócesis de Goa, en la segunda mitad del siglo XVI, véase, José Pedro Paiva y otros, “A justiça infra-diocesana no império português (c. 1514-1755). Raízes do modelo, normativas, ação e geografia da rede”, *Revista Portuguesa de História* LIII (2022): 211-247.

⁵³ BNP, Pombalina, Códice 155, fl. 29v.

Con mayor o menor intensidad y éxito, los obispos de las diócesis creadas en Asia, en el contexto del patronato regio portugués, fueron capaces de instalar estructuras para la administración y justicia de la vida diocesana, además de participar en dinámicas de evangelización que condujeron a el bautismo y acompañamiento de la vida cristiana de las poblaciones nativas en aquellas partes del mundo. En este esfuerzo por crear iglesias diocesanas visibles, enfrentaron varias dificultades importantes. Primero, la extensión y fragmentación de los territorios de las diócesis, así como la diversidad étnica, cultural, religiosa y lingüística de sus habitantes, a lo que se aliaron distintas formas de organización social y de vida económica de estas comunidades. En 1624, por ejemplo, el obispo de Malaca señalaba que solo la orilla marítima de su diócesis se extendía más de 2,500 millas y abarcaba varios “reinos” con distintas configuraciones políticas y personas que seguían diferentes religiones, incluidos musulmanes, budistas y otros.⁵⁴

En algunos casos, incluso hubo dificultad para que los obispos se establecieran en los territorios, ante la resistencia de las autoridades locales, como sucedió en el caso mencionado de Funai. Hacia 1619, el prelado de Cranganor lamentaba la poca protección que le confería el monarca de Portugal y cambió definitivamente su residencia a Cranganor, generando resistencia por parte de las cristiandades residentes en Angamale y rencillas con el obispo de Cochin, a causa de la jurisdicción sobre esta región.⁵⁵

Otro revés fue la escasez de clero secular y los constantes retrasos en el pago de los salarios de los obispos y su clero. Debido al patronato, correspondía a la Corona proveer al sostenimiento del clero y varios prelados insistieron en la pobreza de ingresos y, sobre todo, en la falta crónica de pagos, situación que se agudizó durante las primeras décadas del siglo XVII debido a las dificultades económicas de la monarquía hispánica. En 1617, el arzobispo de Goa, Cristóvão de Sá, se quejaba de las rentas “débiles” que la Fazenda Real dispensaba a los párrocos, aclarando que, en muchas iglesias, era la población la que los sustentaba e incluso sufragaba los gastos de mantenimiento y ornamentación de iglesias.⁵⁶ En Macao, este problema no se limitaba al clero parroquial y afectaba a los propios obispos que, desde la época de fray Leonardo de Sá (1578-1599), siempre se habían quejado intensamente.⁵⁷ Más tarde, el obispo de Cranganor, Fray Estêvão

⁵⁴ AAV, Congregazione Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 481, fl. 14.

⁵⁵ BNP, Pombalina, Códice 155, fl. 59v.

⁵⁶ AAV, Congregazione Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 367, fl. 7v.

⁵⁷ Teixeira, *Macau*, vol. 2, 87-88.

de Brito, en una carta al rey, lamentaba que la catedral aún estuviera cubierta de paja y no de tejas, y señalando que, por falta de pago, había vicarios que amenazaban con abandonar las iglesias.⁵⁸ Esta fue, además, la tónica enfatizada por los representantes pontificios en Lisboa. En 1629, Lorenzo Tramallo, recaudador apostólico, subrayaba el gigantismo de las diócesis asiáticas, la necesidad de clero y las constantes quejas que le presentaban los obispos de que la Corona pagaba poco y tarde al clero, lo que, a ojos del recaudador, era provocado por las enormes dificultades financieras que atravesaba la monarquía.⁵⁹

Con excepción del arzobispado de Goa, en las demás diócesis los procesos de sustitución de obispos fueron largos, en general, provocando largos períodos de catedral vacante, durante los cuales las diócesis eran dirigidas por gobernadores, lo que limitaba fuertemente la dinámica de gobierno. En algunas diócesis, como Macao, esta situación fue especialmente grave y, en la práctica, la diócesis nunca tuvo un obispo titular desde 1613 hasta alrededor de 1690.⁶⁰ Además de las distancias de estos territorios al reino, el coste de las bulas de nombramiento episcopal y los desplazamientos de los obispos y sus séquitos también retrasaron los procesos de sustitución del episcopado.⁶¹

Finalmente, en esta breve exposición de algunas de las grandes dificultades que enfrentaban los obispos, es necesario señalar la dependencia que, dada la escasez de clero secular, tenían los obispos de las órdenes religiosas, así como las disputas que mantenían con ellas debido a los privilegios de que gozaban las referidas órdenes en el marco del patronato, lo que imponía restricciones a la jurisdicción episcopal en las iglesias parroquiales que estaban encomendadas al clero regular. El arzobispo Cristóvão de Sá se quejaba con vehemencia de esto con el Papa, al menos desde 1614; señalaba el “mal trato” que le daban los regulares y la falta de apoyo del papado para proteger el episcopado.⁶² En la región de Salcete, durante su episcopado, estallaron disputas por la realización de visitas pastorales y el sometimiento a la jurisdicción del arzobispo de poblaciones de parroquias encomendadas a los jesuitas con el fin de ser castigadas cuando cometían pecados públicos y escandalosos.⁶³ En 1615, en la vecina diócesis de Cochin, “había

⁵⁸ AHU, Índia, caixa 17, documento 199.

⁵⁹ APF, SOCG, vol. 131, fl. 384.

⁶⁰ Teixeira, *Macao*, vol. 2, 88-89.

⁶¹ El recaudador apostólico Tramallo lo confirma en 1629, cf. APF, SOCG, vol. 131, 384

⁶² AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 7v-8.

⁶³ Arquivo da Arquidiocese de Goa, Portarias e Ofícios, nº 1, fl. 43v-44v.

grandes desórdenes" entre el obispo y los jesuitas; por lo tanto, un breve papal determinó que estos problemas debían ser investigados y remediados por el obispo de Meliapor y dos inquisidores de Goa.⁶⁴

Las disensiones fueron muchas. Al mismo tiempo, los obispos carecían del apoyo del clero regular, tanto para la provisión de algunos vicariatos, como para la formación del clero y actividades de difusión del cristianismo en los territorios de las diócesis donde la presencia formal del imperio portugués era escasa o incluso nula. El obispo de Malaca, Gonçalo da Silva, es un buen ejemplo de esta dimensión. En 1617 recurrió al apoyo de los dominicos en la isla de Solor.⁶⁵ Allí estuvo fray Miguel Rangel, quien notó la falta de clérigos, lo que provocaba la pérdida de “innumerables almas que, pidiendo el santo bautismo, no son auxiliadas”. Sólo en Solor, por entonces llena de “idólatras, moros y holandeses”, escribía, “hay tantos pueblos que piden el bautismo que según las cartas que tenemos de nuestros sacerdotes que allí residen, cincuenta frailes no alcanzan para conquistar y ministrar a los que una vez más piden a las facciones cristianas”.⁶⁶ En 1620, en una carta dirigida al general de los jesuitas en Roma, el obispo de Malaca, reconoció que los jesuitas lo ayudaban en las Molucas y Conchichina.⁶⁷ Esto además de saber, como se mencionó anteriormente, que aún existían conventos de franciscanos y agustinos en la fortaleza de Malaca, cuyos frailes ayudaban al obispo a adoctrinar a la población con sus sermones.

Roma estaba informada y se servía del episcopado residente en Asia

En 1617, el arzobispo de Goa Cristóvão de Sá remitió su informe anual al Papa sobre “el estado de esta iglesia oriental, para que Vuestra Santidad, como pastor de toda la Iglesia católica y universal, conozca el estado de su ovejas y pastores inferiores a los que los cometen”. Con un tono de humilde sumisión al Sumo Pontífice, una de sus angustias era el hecho de que “la Iglesia de

⁶⁴ BNP, Pombalina, Códice 155, fl. 57.

⁶⁵ APF, SOCG, vol. 189, fl. 47-52.

⁶⁶ APF, SOCG, vol. 101, fl. 113-114v.

⁶⁷ Hubert Jacobs, *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 128, *Documenta Malucensia* (Romae: Jesuit Historical Institute, 1984) 495.

Oriente” se viera amenazada por “herejes holandeses e ingleses que navegan habitualmente por estos lados”, por lo que mantenían comunicación con los católicos habitantes de su territorio.⁶⁸ Incluso, Sá envió a un canónigo de la catedral a Roma, allá por el año 1619, para pedir consejo al Papa respecto de una disputa que el arzobispo tenía con los jesuitas, porque admitían la posibilidad de que los brahmanes convertidos al cristianismo siguieran usando una línea de hilo sobre el hombro y una señal de sándalo en la frente.⁶⁹

Unos 20 años antes, el obispo de Malaca, João Ribeiro Gaio, informaba a Clemente VIII que tenía la intención de viajar a Roma para explicarle la situación de la diócesis. Había estado a punto de hacerlo antes, ya que la decisión se había tomado en el consejo provincial de 1592. En su momento esto no fue posible porque el virrey de la India consideró que ningún obispo debía viajar al reino o a Roma sin autorización expresa del rey.⁷⁰

Estos dos ejemplos, entre muchos otros, atestiguan que los obispos enviaban noticias de las diócesis asiáticas a Roma. Es indudable que en el centro romano había abundante información sobre lo que sucedía en esa parte del mundo, ya fuera a través de la correspondencia privada de los obispos dirigida a los papas, cardenales, nuncios y legados apostólicos, mediante informes de visitas *ad sacra limina apostolorum* o del envío de agentes especiales, por no mencionar la comunicación que varios miembros de órdenes religiosas enviaban a los mismos destinatarios y también a los superiores de las respectivas congregaciones residentes en la Ciudad Eterna. Además, poco después de la creación de *Propaganda Fide*, la nueva Congregación y sus cardenales también comenzaron a recibir abundantes noticias enviadas desde las Indias Orientales. Varios mensajeros enviaron información a Roma, ya sea antes o en los años inmediatamente posteriores a la creación de *Propaganda Fide*. Entre ellos estaba Lorenzo Tramallo, quien se comunicaba directamente con uno de los cardenales de *Propaganda Fide*, a quien le daba noticias “privadas” sobre la expansión de la fe “en partes de la India, Angola y Brasil”.⁷¹ En 1628, João Antica, notario apostólico en Goa, informó a Roma sobre las cualidades del obispo de Meliapor

⁶⁸ AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 7. No he podido encontrar las cartas a las que se refiere el prelado en los archivos pontificios.

⁶⁹ BNP, Pombalina, Códice 155, fl. 20v.

⁷⁰ AAV, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 6, fl. 330.

⁷¹ APF, SOCG, vol. 98, fl. 77-79.

Luís Brito de Meneses, a quien consideraba responsable de un papel relevante en la lucha contra los holandeses y quien había quemado muchos barcos en Pulicate.⁷²

Además de que en Roma había abundante información sobre la vida diocesana, varios obispos asiáticos cooperaban y servían a los intereses papales en aquellos lugares. De esta manera, demostraban, como bien se ha señalado, que el patronato no impedía la intervención romana en los extensos espacios dominados por los imperios ibéricos.⁷³ Cristóvão de Sá, por ejemplo, realizó varias gestiones en Goa para el proceso de canonización de Francisco Xavier.⁷⁴ Y algunos hicieron explícita su disponibilidad para servir a la *Propaganda Fide*, como ocurrió con el arzobispo de Goa Fray Sebastião de S. Pedro. En febrero de 1626, tras transmitir varios datos sobre lo que sucedía en las islas de Solor y Timor, pidió a la nueva congregación romana que le diera “instrucciones”, ya que les serviría “con toda diligencia”. Incluso si esta fuera una declaración destinada a capturar la benevolencia de la nueva institución, es significativa.⁷⁵

El papado, en general, no podía quejarse de falta de información, ni siquiera de colaboración por parte de varios obispos portugueses. Algunos de ellos, en cambio, lamentaban la falta de apoyo y el desamparo en que les dejaba el poder pontificio. En 1597, para que la interlocución con Roma fuera más expedita y los obispos no quedaran tan desamparados, el titular de Malaca sugirió incluso la creación de un legado papal en Asia.⁷⁶ En 1617, Cristóvão de Sá se mostraba molesto porque los breves papales no fueron enviados a la India, lo que le impidió escuchar “la voz de nuestro pastor”.⁷⁷

En la misma dirección iban las quejas del obispo de Malaca, quien, en 1624, denunció que sólo se había enterado de la creación de *Propaganda Fide* en el “Finisterre Oriental”, donde se encontraba, porque los jesuitas le habían informado de la novedad.⁷⁸

⁷² APF, SOCG, vol. 131, fl. 417.

⁷³ Benedetta Albani y Giovanni Pizzorusso, sobre todo p. 525.

⁷⁴ Amaro Pinto Lobo, *Memória histórico-eclésiástica da arquidiocese de Goa* (Nova Goa: Tip. a Voz de S. Francisco Xavier, 1933) 113-114.

⁷⁵ APF, SOCG, vol. 129, fl. 220-220v.

⁷⁶ AAV, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 6, fl. 330.

⁷⁷ AAV, Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 367, fl. 7v.

⁷⁸ APF, SOCG, vol. 189, fl. 326.

Conclusión

La pregunta planteada inicialmente iba dirigida a cuestionar si la creación de *Propaganda Fide*, consumada en 1622, respondía a la falta de esfuerzo de los obispos portugueses residentes en Asia, enmarcados en el patronato real, que debían construir iglesias diocesanas capaces de crear condiciones para la evangelización y el acompañamiento doctrinal y sacramental de los fieles católicos en aquellas partes del mundo. Era un mundo que también Roma empezaba a reconocer como cada vez más vasto y complejo.

Para ello, se llevó a cabo un análisis de varios parámetros de la actividad del episcopado. En este artículo hemos sostenido que, en general, y a pesar de las enormes dificultades a las que se enfrentaban (algunas de ellas absolutamente insuperables dada la gigantesca tarea que les incumbía), los obispos titulares de las diócesis asiáticas, desde mediados del siglo XVI hasta 1622, supieron responder al desafío, incluso formando y dotando el clero con personas oriundas de Asia. A través de varios indicadores, se demostró que, en la mayoría de las diócesis, estaban en marcha varias dinámicas del proceso de Tridentinización. Una de ellas era la pretensión de que los obispos se comprometieran con la construcción de un “imperio de la fe” en una estrategia articulada con el poder secular, como ya ha sido ejemplarmente señalado por Charles Boxer o, más recientemente, por Ângela Barreto Xavier.⁷⁹

Ciertamente, el resultado de la actividad episcopal tuvo limitaciones inmensas. Los mismos obispos reconocieron algunas de ellas: la inmensidad de los territorios a su cargo, la diversidad de poblaciones, el siempre escaso número de clérigos, tanto seculares como misioneros de las órdenes. Sin embargo, es incuestionable que, en 1622, ya se habían obtenido resultados positivos a través del episcopado en iniciativas de expansión de la fe cristiana y de acompañamiento doctrinal y sacramental, tanto para los portugueses allí residentes como para los nuevos “cristianos de la tierra”. En 1622, la vida diocesana funcionaba en la mayoría de las diócesis, aunque con serios problemas en algunas de ellas, con especial énfasis en la situación de la diócesis de Funai.

⁷⁹ Charles R. Boxer, *A Igreja e a expansão Ibérica* (Lisboa: Edições 70, 1990) y Xavier, *A invenção*.

En Roma, acudieron a varias fuentes de información, entre las que estaba la visita a los preladados de las “Indias Orientales” por parte de varios interlocutores ubicados en el centro de la Iglesia romana para conocer esta realidad de manera más detallada. Los papas, cardenales, colectores apostólicos en Portugal sabían que los obispos estaban dispuestos a colaborar con las autoridades romanas y que incluso se quejaban del poco apoyo que recibían de ellas.

Teniendo en cuenta este panorama, son claros los argumentos que, durante mucho tiempo, tanto las autoridades romanas como la historiografía católica, invocaron para justificar la necesidad de un Dicasterio con las características de *Propaganda Fide*; entre dichos argumentos se encuentra la ineptitud y extrema fragilidad de la iglesia diocesana en Asia. Esta situación era evidente debido a que el papado tampoco contó con dispositivos materiales/fácticos para aumentar significativamente la capacidad de territorialización de la evangelización, haciéndola universal. Ni siquiera el apoyo plausible que recibía de Francia fue suficiente. Objetivamente, en este nivel, el papado siguió dependiendo de las monarquías ibéricas.

Lo que estaba en juego era más bien una cuestión de poder. Era el deseo del papado de retomar una vocación universal de evangelización, que incluía combatir la amenaza protestante, también sentida en Asia, y centralizar este proceso en sí mismo frente a las excesivas concesiones que, desde el siglo XV, el mismo papado había dado a las monarquías ibéricas. Aunque, evidentemente, en términos de la ampliación de la dinámica de evangelización de los pueblos, era ventajoso que los patronatos ibéricos no tuvieran el control exclusivo del proceso. Al final de cuentas, todos — curia romana, monarquías ibéricas y Francia— serían pocos para evangelizar a la inmensa y poblada Asia.

Referencias

Manuscritas

Archivio Apostolico Vaticano, Cidade do Vaticano (AAV)

Archivio Concistoriale, Acta Camerarii

Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales

Congregazione Concilio, Relationes Dioecesium

Segreteria di Stato, Portogallo

Archivio storico della Congregazione de Propaganda Fide, Roma (APF)

Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG)

Archivo General de Simancas, Valladolid

Secreterias Provinciales

Arquivo da Arquidiocese de Goa

Portarias e Ofícios

Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa (AHU)

Índia, caixas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa (ANTT)

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa

Biblioteca da Ajuda, Lisboa

Códice 51-VIII-6

Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa (BNP)

Henrique Bravo de Morais, *Notícia de como e quando se erigio a catedral de Goa e dos bispos e arcebispos que nella houve (1722)*, códice 176

Memorias da Congregação Agostiniana da India Oriental, códice 177

Pombalina

Seminário Conciliar de Braga

Códice 42

Impresas

Brásio, António. *Monumenta Missionaria Africana. Africa Occidental (1471-1531)*, T.1, (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952).

Gonçalves, Sebastião. *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieies a nossa santa fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*, 2 vol. (Coimbra: Atlântida, 1957-1960).

Jacobs, Hubert. *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Vol. 128, *Documenta Malucensia* (Romae: Jesuit Historical Institute, 1984).

Rego, António da Silva Rego. *Documentação para a História das Missões do Padroado Portugues do Oriente. Índia*, Vol. 10 (Lisboa: Agência Geral do Ultramar Divisão de Publicações e Biblioteca 1953).

Bibliografia

Albani, Benedetta y Pizzorusso, Giovanni. “Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Saede”, *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, T. 2, coord. Duve, Thomas (Madrid: Dykinson, 2017) 519-544.

Aranha Paolo. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo* (Roma: Franco Angeli, 2006) .

Boxer, Charles R.. *A Igreja e a expansão Ibérica* (Lisboa: Edições 70, 1990).

Brazão, Eduardo. *A Restauração. Relações diplomáticas de Portugal de 1640 a 1668* (Lisboa: Livraria Bertrand, 1939).

Costa, João Paulo. “O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira”, 2 Vols. (PhD Dissert., Universidade Nova de Lisboa, 1998).

Faria, Patrícia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial em Goa (1540-1750)* (Rio de Janeiro: 7Letras, 2013)

Faria, Patrícia Souza de. “Catholics and Non-Christians in the Archbishopric of Goa. Provincial Councils, Conversion, and Local Dynamics in the Production of Norms (16th-18th Centuries)”, *Norms beyond empire: law-making and local normativities in Iberian Asia, 1500-1800*, ed. Bastias Saavedra, Manuel (Leiden; Boston: Brill, 2022) 102-130.

Gouveia, Jaime Ricardo Teixeira. “The Creation of a Portuguese Diocese in the Kingdoms of Kongo and Angola in 1596: Imperial Strategies and Religious Implications”. *Hispania Sacra* LXXIV (2022) 495-509.

- Griffin, Joseph A. “The Sacred Congregation de Propaganda Fide: its Foundation and Historical Antecedents”, *Christianity and Missions, 1400-1800*, ed. J. S. Cummins (London: Routledge, 1997) 57-95.
- Lobo, Amaro Pinto. *Memória histórico-eclésiástica da arquidiocese de Goa* (Nova Goa: Tip. a Voz de S. Francisco Xavier, 1933).
- Melo, Carlos Mercês de. *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th centuries). A Historical-Canonical Study* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955).
- Mendonça, Délio. *Conversions and Citizenry. Goa under Portugal 1510-1610* (New Delhi: Concept Publishing Co., 2002).
- Metzler, Josef (ed.). *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni*, (Rom/Freiburg/Wien: Herder, 1972-1975).
- Nazareth, Casimiro Christovam. *Egreja metropolitana de Goa e das dioceses suffraganeas, com a recopilação das ordenanças por elles emitidas e summario dos factos notaveis da História ecclesiastica de Goa* (Nova Goa: Imprensa Nacional, 1887).
- José Pedro Paiva, “1514. Uma religião para o mundo. Padroado régio e uma diocese pluricontinental”, *História Global de Portugal*, ed. Carlos Fiolhais y otros (Lisboa: Temas e Debates, 2020) 353-359.
- Paiva, José Pedro. “Provisión de clérigos en las diócesis del império português y patronato real (1514-1777). Una visión sinóptica e comparativa”, *Cuadernos de Historia Moderna* 46.2 (2021): 763-799, DOI: 10.5209/chmo.78388.
- Paiva, José Pedro. “The First Catholic Diocese in Asia and the Spread of Catholicism: Juan de Albuquerque, Bishop of Goa, 1538-1553”, *Church History* 90.4 (2021): 776-798, DOI: 10.1017/S0009640721002808.
- Paiva, José Pedro y otros, “A justiça infra-diocesna no império português (c. 1514-1755). Raízes do modelo, normativas, ação e geografia da rede”, *Revista Portuguesa de História* LIII (2022): 211-247, DOI: 10.14195/0870-4147_53_10.
- Pizzorusso, Giovanni. *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione Pontificia de Propaganda Fide* (Viterbo: Sette Città, 2018).
- Pizzorusso, Giovanni, “Il Padroado régio Portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa Romana. Note Storico-Documentarie con particolare riferimento al Seicento”, *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in Età Moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, ed. Giovanni Pizzorusso y otros (Viterbo: Sete Città, 2012) 157-199.
- Prendergast, Maria Teresa y Prendergast, Thomas A. “The Invention of Propaganda: a Critical Commentary on and Translation of Inscrutabili Divinae Providentiae arcano”, *The Oxford Handbook of Propaganda Studies*, ed. Jonathan Auerbach y Russ Castronovo (Oxford: Oxford University Press, 2013) 19-27.
- Schutte, Josef Franz. “A História inédita dos bispos da Igreja do Japão, do P.e João Rodriguez Tçuzu S. J.”, *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*, Vol. V (Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V centenário da morte do Infante D. Henrique, 1961).
- Soares, Kevin Carreira. “Os bispos de Macau (1576-1782)” (Tese de Mestrado, Universidade de Coimbra, 2015).
- Teixeira, Manuel. *Macau e a sua diocese. Bispos e governadores do bispado de Macau*, Vol. 2 (Macau: Imprensa Nacional, 1940).
- Teixeira, Manuel. *Macau e a sua diocese. A diocese Portuguesa de Malaca*. Vol. 4 (Macau: Boletim Eclésiástico da Diocese de Macau, 1957).

Xavier, Ângela Barreto. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII* (Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2008).

Xavier, Ângela Barreto. “Gaspar de Leão e a receção do Concílio de Trento no Estado da Índia”, *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares novos*, coord. António Gouveia y otros (Lisboa: CEHR, 2014) 133-156.

Xavier, Ângela Barreto y Olival, Fernanda. “O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas”, *Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos administrativos*, ed. Xavier, Ângela Barreto y otros (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018) 123-160.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455681537008>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

José Pedro Paiva

**Las diócesis del patronado portugués en Asia y las
razones para la creación de la Propaganda Fide (1622)**
**The dioceses of the Portuguese Royal Patronage in Asia
and the reasons for the foundation of Propaganda Fide
(1622)**

**As dioceses do padroado real português na Ásia e as
razões da criação da Propaganda Fide (1622)**

Trashumante. Revista Americana de Historia Social
núm. 23, p. 168 - 191, 2024

Universidad de Antioquia,

ISSN: 2322-9381

ISSN-E: 2322-9675

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n23a08>