

# Fr. Miguel da Purificação, entre Madrid y Roma. Relato del viaje a Europa de un franciscano portugués nacido en la India\*

Ângela BARRETO XAVIER  
Instituto de Ciências Sociais, Lisboa  
[angela.xavier@ics.ul.pt](mailto:angela.xavier@ics.ul.pt)

Fecha de recepción: 31/10/2013

Fecha de aceptación: 03/04/2014

## RESUMEN

Las experiencias imperiales ibéricas incentivaron la creación de redes misioneras transnacionales así como una intensa movilidad por parte del clero regular. Además del viaje de frailes y clérigos que dejaban Europa con destino a diferentes territorios de América, África y Asia –objeto de una vasta bibliografía–, también merecen ser estudiados los viajes a Europa de clérigos establecidos y nacidos en esos territorios ultramarinos. En este ensayo, analizo el viaje de Miguel da Purificação, un fraile franciscano nacido en la India a finales del siglo XVI, que viajó a Madrid, Roma y Lisboa en la década de 1630 para resolver problemas jurisdiccionales relacionados con la provincia franciscana a la que pertenecía. El suyo fue, también, un viaje escrito plasmado en un relato –la *Relação Defensiva*– que nos permite analizar varias cuestiones como la tramitación de los procesos eclesiásticos en el contexto de las relaciones entre la Unión Ibérica y el Papado en tiempos del patronato regio y de la Propaganda Fide; el papel desempeñado por la escritura eclesiástica en los fenómenos de criollización; el lugar de la escritura en los viajes de los clérigos. También nos permite comparar este tipo de viajes con otros semejantes realizados en la parte española del imperio.

**Palabras clave:** Franciscanos, Unión Ibérica, Imperios ibéricos, Papado, Escritura, Burocracia

## Fr. Miguel da Purificação between Madrid and Rome: account of a journey to Europe by a Portuguese friar born in India

## ABSTRACT

The Iberian imperial experiences stimulated the establishment of transnational missionary networks and an intense mobility of the regular clergy. Apart from the traveling of friars and clerics who left Europe for different American, African and Asiatic territories –already covered by a vast secondary literature– the travels to Europe by the clerics established or born in those territories also deserve to be studied. This essay analyzes the journey of Miguel da Purificação, a Franciscan friar born in India in the late sixteenth century, to Madrid, Rome and Lisbon in the 1630s, where he hoped to resolve jurisdictional issues relating to the Franciscan province to which he belonged. His was also a written journey, displa-

\* Para la elaboración de este estudio conté con el apoyo y la generosidad de Federico Palomo, Ignasi Fernández Terricabras y Mafalda Soares da Cunha, quienes me indicaron referencias bibliográficas que sirvieron para enriquecerlo. La intensa labor de traducción de Ana Isabel López-Salazar Codes ha mejorado significativamente el texto inicial, por lo que le estoy muy agradecida. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto *Letras de frailes: textos, cultura escrita y franciscanos en Portugal y el Imperio portugués (siglos XVI-XVIII)*, HAR2011-23523 (Ministerio de Economía y Competitividad, España).

yed in a report –the *Relação Defensiva*– which allows for insights into the bureaucracy of ecclesiastical processes in the context of the relationship between the Iberian Union and the Papacy in times of royal patronage and Propaganda Fide, the role of ecclesiastical writing in the dynamics of Creolization, and the place of writing in the travels of clerics. An attempt is also made to compare this type of travel with clerical journeys in the Spanish part of the Habsburg Empire.

**Key words:** Franciscans, Iberian Union, Iberian Empires, papacy, writing, bureaucracy

En un reciente artículo dedicado a los “religiosos viajeros”, Antonio Rubial García ha subrayado la relevancia que tuvo la movilidad del clero regular desde la Edad Media. Esta movilidad se intensificó en el contexto de las experiencias misioneras que tuvieron lugar en la Edad Moderna. Como es sabido, en las últimas décadas, la historiografía se ha interesado por las prácticas del clero regular, su organización territorial, sus redes de circulación y su gran movilidad, sobre todo en el contexto de los imperios ibéricos. Rubial García estudia algunos aspectos concretos de esta circulación que hasta ahora no habían despertado especial interés. Centrado en el caso español, García subraya las dos especificidades que presenta desde principios del siglo XVI. Por un lado, debido al Patronato Regio, los viajes del clero eran controlados por la corona. Por otro lado, además de los viajes de los misioneros que partían de Europa en dirección a los diferentes territorios del imperio, tenían lugar viajes en sentido contrario, también relevantes para entender los patrones de movilidad de estos eclesiásticos<sup>1</sup>.

Según este autor, los casos del dominico Bartolomé de las Casas y del franciscano Diego Valadés definen los modelos de estas experiencias de viaje de la colonia a la metrópoli. Los viajes de Bartolomé de las Casas eran paradigmáticos por dos motivos. Por un lado, este fraile se trasladó a Madrid para defender a los indios, es decir, a los colonizados. Por otro, este caso muestra que la acción sistemática de un clérigo que plasmaría por escrito la justificación de su labor (en la *Historia de las Indias* y en la *Brevísima relación*) podía tener impactos en la futura legislación regia sobre las cuestiones ahí tratadas. En el lado contrario encontramos al franciscano Diego Valadés, que presenta características muy diferentes. Por orden de sus superiores, se trasladó a Europa, donde permaneció desempeñando varias veces la función de procurador de su Orden –en ocasiones en tensión con la propia Corona–, promoviendo la impresión de obras sobre la actividad franciscana en México (como el *Itinerarium Catholicum*), redactando él mismo obras de apoyo a la misión (como al *Rhetorica Christiana*) y llevando a cabo, en definitiva, una acción a favor de su familia religiosa.

Al igual que en el caso español, también en el contexto de las experiencias imperiales portuguesas, los viajes del clero se enmarcan dentro del Patronato Real. Del

<sup>1</sup> RUBIAL GARCÍA, A.: “Religiosos viajeros en el mundo hispánico en la época de los Austrias (el caso de Nueva España)”, *Historia Mexicana*, LXI/3 (2012), pp. 813-848. Desgraciadamente, no he tenido la oportunidad de consultar a tiempo el siguiente estudio: JEANNE, B.: “The Franciscans of Mexico. Tracing Tensions between Rome and Madrid in the *provincia del Santo Evangelio* (1454-1622)”, en GIANNINI, M. C. (ed.): *Papacy, Religious Orders and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Roma, Viella, 2013, pp. 17-28. Estoy convencida de que este trabajo permitiría contextualizar mejor el viaje de Fr. Miguel da Purificação.

mismo modo, también eran frecuentes los viajes de clérigos que partían de la colonia en dirección a la metrópoli con el objetivo de resolver allí diferentes problemas. Y tal como en España, también en el ámbito portugués estos viajes se fueron haciendo cada vez más frecuentes a medida que las redes administrativas imperiales se estabilizaban. Es más, fueron adquiriendo una dimensión conflictiva de otro tipo, debido tanto a la creciente “criollización” de las poblaciones residentes en los territorios ultramarinos cuanto a la interferencia de la Propaganda Fide en los patronatos ibéricos y en sus prácticas a partir de 1622.

Las páginas siguientes tratan sobre uno de estos viajes, el que realizó en la década de 1630 Fr. Miguel da Purificação, un franciscano de origen portugués nacido en la India<sup>2</sup>. Plasmado en la *Relação Defensiva*, un breve tratado escrito por él y publicado en Barcelona en 1640, ese “viaje escrito” nos permite analizar varias cuestiones.

Recordemos que la *Relação Defensiva* de Fr. Miguel da Purificação, así como su *Vida Evangélica* (también publicada en Barcelona en 1641)<sup>3</sup>, ya fueron analizadas en otros estudios centrados, sobre todo, en sus contenidos argumentativos, sus narraciones “identitarias” y sus marcos de referencia. Uno de los aspectos señalados en estos trabajos, especialmente relevante para entender las manifestaciones paralelas que tenían lugar en ambas monarquías, es la constatación de que este relato participa de los procesos de “criollización” que tenían lugar en sus territorios ultramarinos y de sus expresiones conflictivas e institucionales<sup>4</sup>. Las páginas siguientes han sido escritas teniendo esto en cuenta. Sin embargo, en ellas intento leer esta relación desde perspectivas diferentes.

En primer lugar, me interesa analizar su dimensión de itinerario que nos conduce por los meandros de la tramitación de procesos en el contexto tanto de la Monarquía Hispánica, durante el período de descomposición de la Unión Ibérica, cuanto del Papado, en una época en la que éste debía afrontar importantes desafíos, uno de los cuales era la forma de compatibilizar los patronatos ibéricos con los intereses de la Propaganda Fide<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Fr. Miguel da Purificação nació en Terapor (India) en 1589. Ingresó en la Orden de San Francisco y fue custodio y procurador general de Santo Tomé. Después de su viaje a Roma, Urbano VIII lo envió como predicador misionero al reino mogol (BARBOSA MACHADO, D.: *Bibliotheca Lusitana*, 4 vols., Lisboa, Antonio Isidoro da Fonseca, 1741-1759, vol. 3, p. 481).

<sup>3</sup> MIGUEL DA PURIFICAÇÃO: *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental e da província do apóstolo S. Thome dos frades menores da regular observância da mesma Índia*, Barcelona, Off. de Sebastião e João Matheva, 1640; ID.: *Vida evangelica y apostolica de los frailes menores en Oriente, ilustrada con varias materias y anotaciones predicables*, Barcelona, Gabriel Nogues, 1641.

<sup>4</sup> XAVIER, Á. BARRETO: *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVI*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008; ID.: “Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e de método”, en *Lusitania Sacra*, 2ª série, 18 (2006), pp. 87-116; ID.: “‘Nobres por geração’. A consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seiscentista” en XAVIER, Á. BARRETO y SANTOS, C. MADEIRA: *Cultura Intelectual das Elites Coloniais*, número especial da revista *Cultura-História e Teoria das Ideias*, vol. XXV (2007), pp. 89-118; ID.: “Bibliothèques virtuelles et réelles des franciscains de l’Inde du XVIIème siècle”, en CASTELNAU-L’ESTOILE, C., COPETE, M.-L., MALDAVSKI, A., ŽUPANOV, I. G. (eds.): *Missions d’évangélisation et circulation de savoirs*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 151-169. FARIA, P. SOUZA DE: *A conquista das almas do oriente: Franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*, Rio de Janeiro, 7Letras, 2013 (y el resto de la bibliografía de la autora, ahí citada).

<sup>5</sup> Véase, en este sentido, el estudio de PIZZORUSSO, G.: “La Chiesa cattolica e le “nationes”: etnie autoctone, etnie migrante”, introducción a PIZZORUSSO, G. y SANFILIPPO, M.: *Dagli indiani agli emigranti. L’attenzione*

En segundo lugar, relacionaré este viaje en el “contexto imperial portugués” con los viajes-tipo que, según Rubial García, tuvieron lugar en la Monarquía Hispánica. Evidentemente, habrá que tener en cuenta las especificidades debidas a las fechas en que éste tiene lugar. ¿Existen diferencias entre los “tipos” encontrados en ambas monarquías, los recorridos institucionales realizados y las soluciones proyectadas?

Finalmente, la situaré en los contextos político-culturales en los que tuvo lugar su producción, analizando el papel que adquirió en ella la escritura. ¿Qué lugar ocupaba la escritura en el viaje de Fr. Miguel da Purificação? ¿En qué medida “viaje” y “escritura” resultan interdependientes en él?

La relevancia del texto de Fr. Miguel da Purificação para abordar estos problemas resulta, desde luego, del hecho de que fue redactado en un período de transición, a finales de la década de 1630, cuando empezaban a manifestarse los problemas de la Monarquía Hispánica. El texto nos permite vislumbrar algunos de estos problemas, vistos desde una múltiple posición de inferioridad. Purificação era un subalterno en el contexto del imperio portugués, porque había nacido en un territorio ultramarino en una época en que la tensión con los regnícolas era muy intensa. También era subalterno en el contexto ibérico, porque había nacido y residido en el *Estado da Índia*, cuando el viraje atlántico era ya incuestionable. Y, además, era subalterno en el contexto de la *Respublica Christiana*, porque era oriundo de un territorio distante, parte del patronato de los reyes de Portugal. Podría añadirse, también, que Purificação es subalterno por ser franciscano, ya que en el contexto de la historiografía sobre el imperio portugués de la Edad Moderna son escasos los estudios cuyos protagonistas son los religiosos de esta Orden. Observar los diferentes centros desde estos márgenes es, por ello mismo, enriquecedor.

## VIAJES FRANCISCANOS DE GOA A EUROPA

Evidentemente, el viaje de Fr. Miguel da Purificação a Madrid y a Roma no fue ni el primero ni el último de este tipo realizado por franciscanos de la Provincia de Santo Tomé de la India. Para cada Capítulo General, que tenía lugar cada seis años, eran enviados, en principio, dos representantes de cada provincia. En 1592, por ejemplo, Fr. Manuel da Piedade había viajado de Goa a Madrid para participar en el Capítulo General de Valladolid, que tuvo lugar en 1593<sup>6</sup>. Los privilegios concedidos a la Custodia de Santo Tomé de la India en ese Capítulo General —especialmente, el que su custodio pudiese gozar de los mismos poderes que un ministro provincial y el que el comisario general tuviese “todo o poder e plenária autoridade *in utroque foro* do

---

*della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbo, Sette Città, 2011, pp. 7-22.

<sup>6</sup> “Petición de licencia de Fr. Manuel de la Piedad, franciscano, predicador y confesor, para pasar a Goa (Indias Orientales) por la vía de México y Filipinas”, s.l., Archivo General de Indias (AGI), Gobierno, Indiferente, 2048, N.139; PAULO DA TRINDADE: *Conquista Espiritual do Oriente*, 3 vols. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967, vol. 1, pp. 115-116.

Reverendíssimo Padre Ministro Geral sobre os frades da Índia, Malaca, e China”– reflejan los resultados alcanzados por este fraile<sup>7</sup>.

Aunque no dispongo, por el momento, de más datos sobre este viaje, me gustaría recordar la petición enviada por Fr. Manuel da Piedade al rey en la que solicitaba licencia para regresar a la India a través de México, Filipinas y China. Esta petición es una interesante manifestación de la geografía virtual de estos hombres que, además, nos muestra la realidad de las conexiones que se establecían *de facto* entre los franciscanos que residían en las más diversas partes de los imperios ibéricos. Un caso aún más interesante es el de Fr. Afonso de Benevides (más conocido como Alonso o Alfonso de Benevides), nacido en Azores, que profesó en un convento franciscano de Nuevo México y cuya actividad tuvo lugar, sobre todo, en Puebla, donde destacó en defensa de los franciscanos locales. Llegó a redactar, incluso, una *Relación de los grandes Tesoros espirituales y temporales descubiertos con el auxilio de Dios en el Nuevo Mexico*, publicada en 1630. Nombrado obispo auxiliar de Goa, en 1635, moriría en el viaje hacia esas tierras<sup>8</sup>.

A diferencia del viaje relativamente tranquilo de Fr. Manuel da Piedade, el de Fr. Miguel da Purificação tuvo lugar en una circunstancias diferentes. Para empezar, se realizó después del establecimiento de la Propaganda Fide y en el contexto de nuevas prácticas de comunicación. En ese nuevo ámbito, la Propaganda Fide aparecía como un interlocutor institucional más, y muy relevante, sobre todo –aunque no únicamente– para los religiosos descontentos con las prácticas de los patronatos ibéricos. El propio Afonso de Benevides había enviado una relación a la Propaganda y la institución pontificia también recibía de Goa gran número de relaciones y de informaciones. Además, acogió a Mateus de Castro, un indiano que estudió con los franciscanos y que recibió las órdenes sacras en Roma. De allí regresó a Asia en la misma época que Benevides, con el estatuto de obispo de Crisópolis y la función de supervisar las misiones asiáticas. A él volveré más adelante<sup>9</sup>.

En segundo lugar, además de las discordias internas de la propia Orden franciscana, el viaje de un clérigo de la India en las primeras décadas del siglo XVII tenía como referente necesario el horizonte jurisdiccional de la Unión Ibérica, así como la cultura de relación entre la corona y el clero que caracterizó buena parte del período filipino. Por un lado, como demostraron Fernando Bouza Álvarez y Federico Palomo, el comienzo del gobierno de los Austrias estuvo marcado por la aceptación por parte de Felipe II del *status quo* privilegiado de que gozaba el clero portugués, con el objetivo de garantizar así su apoyo y colaboración en la pacificación del propio reino. Por otro lado, desde ese primer momento, la relación con las órdenes religiosas sería más

<sup>7</sup> Véase “Carta [do bispo D. Pedro de Castilho], ao rei [D. Filipe II], sobre se propor frei Diogo de Brito, guardião do Convento de S. Francisco de Lisboa, para comissário-geral, em Lisboa, da Província da Ordem de S. Francisco da Índia” (26-3-1605), Biblioteca da Ajuda (BA), Cod. 51-VIII-19, nº 190, fol. 111.

<sup>8</sup> Sobre la importancia de estas conexiones, véase XAVIER, *op. cit.* (nota 4, 1997). El caso de Fr. António da Trindade, de la provincia de Santo Tomé, también refleja estas conexiones, ya que publicó su *Liceum in laudem octo Concionum de Immaculata Conceptione Regina Anglorum*, dedicado a la reina doña Catalina, en México (Maria Benavides, 1691).

<sup>9</sup> Véase PIZZORUSSO, G.: “La Congregazione di Propaganda Fide e gli Ordine Religiosi”, en GIANNINI, M. C. (ed.): *Religione, Conflittualità e cultura. Il clero regolare nell’Europa d’antico regime*, número especial de *Cheiron*, 43/44 (2005), pp. 197-240 y, en particular, p. 235; sobre Mateus de Castro, véase nota 48.

tensa, ya que en ellas se encontraban algunas de las voces que se oponían al gobierno de los Habsburgo<sup>10</sup>. Rápidamente se notó la intervención filipina en los organismos de gobierno de estas instituciones. Junto a una intención reformista –terminar los procesos de reforma iniciados en tiempos de D. Manuel I–, esta intervención tenía un objetivo claramente político, como era el de domesticar al clero<sup>11</sup>. El resultado fue la construcción de una red de fidelidades políticas que facilitó la armonía entre la corona y el clero. Este equilibrio se alteró con la salida del cardenal Alberto y la asunción del gobierno por una junta de gobernadores. En este contexto –el del reinado de Felipe III de España (II de Portugal)– los conflictos jurisdiccionales se volvieron mucho más visibles, así como los intentos, por parte de la corona, de colocar a hombres de su confianza en el gobierno de estas instituciones, interfiriendo, de este modo, en su autonomía.

Para completar este cuadro general, debemos tener en cuenta las crecientes tensiones jurisdiccionales entre las instituciones radicadas en los territorios del imperio y las instituciones metropolitanas y entre las poblaciones nacidas en el imperio y aquellas nacidas en el reino. Además de los procesos políticos, sociales e “identitarios”, vinculadas a la antigüedad de la presencia de las comunidades ibéricas en los territorios ultramarinos, la ampliación de la distancia entre reinos y territorios ultramarinos hacía todavía más difícil la gestión política en el marco de la Unión Ibérica, lo que estimuló la aparición de una conflictividad que, en muchos casos, ya se encontraba latente en los períodos anteriores.

En definitiva, el viaje de Purificação también participó de este contexto de creciente conflictividad entre el clero y la corona en el que, además, los sentimientos de autonomía de las órdenes religiosas establecidas en los territorios ultramarinos eran cada vez más fuertes<sup>12</sup>.

En concreto, tuvo lugar después de que los franciscanos de Santo Tomé hubiesen sido presentados como provincia por Fr. Francisco Gonzaga, ministro general de la Orden, en su tratado *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae, eiusque progressibus*, publicado en Roma en 1587, es decir, cuatro años después del capítulo general de Toledo de 1583, en el que los frailes de Santo Tomé habían defendido, por primera vez, el derecho de ser elevados a provincia. Tuvo lugar después de que, a petición de los frailes de la provincia portuguesa y con el aval del Consejo de Portugal, el vicario general de los franciscanos, Fr. Antonio de Trejo, hubiese suspendido la

<sup>10</sup> PALOMO, F.: “Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en Portugal a finales del siglo XVI”, *Hispania*, 216 (2004), pp. 63-94.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 72-74. Véase “Carta [do bispo D. Pedro de Castilho], ao rei [D. Filipe II], sobre não terem ido para a Índia os religiosos da Terceira Regra da Ordem de S. Francisco” (30-3-1605), BA, Cod. 51-VIII-19, fol. 113v; “Carta [do bispo D. Pedro de Castilho], ao rei [D. Filipe II], sobre o exame dos religiosos nomeados para a Província da Ordem de S. Francisco da custódia da Índia” (21-5-1605), BA, Cod. 51-VIII-19, fol. 138v; “Carta do [vice-rei de Portugal e inquisidor-geral], bispo D. Pedro de Castilho, para o rei [D. Filipe II], sobre se enviarem às partes da Índia alguns religiosos da Ordem de S. Francisco” (21-I-1606), BA, Cod. 51-V-84, fol. 95.

<sup>12</sup> El proceso no era sólo ultramarino, sino que tuvo lugar en otros reinos y provincias de la Monarquía Hispánica. Véase FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I.: “Enjeux de pouvoir et identités franciscaines. L'éphémère tentative d'emancipation de l'Observance des Recollects de la Couronne d'Aragon”, en MAYER, F. y VIALLET, L.: *Identités Franciscaines à l'âge des Réformes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, pp. 313-331.

atribución formal del estatuto de provincia a los frailes de Santo Tomé, concedida en el Capítulo General de Roma de 1612 (que, al mismo tiempo, también había reconocido a los diez conventos franciscanos recoletos como custodia de la Madre de Dios). También fue después de que en el Capítulo General siguiente (Salamanca, 1618), en el que estaban presentes, por parte de Goa, procuradores en favor de una y de otra solución, se reiterase la decisión de Roma, aunque se atribuyó, sin embargo, el oficio de comisario-general a un fraile de una de las cinco provincias metropolitanas de Portugal<sup>13</sup>. Por último, se realizó después de que, en todas las reuniones capitulares siguientes (provinciales, en la India, o generales, en diferentes lugares de Europa), el asunto hubiese sido nuevamente discutido y los ataques a las pretensiones de los “frailes de la India” hubiesen aumentado.

La alteración de las decisiones capitulares —que, en principio, tendrían fuerza de ley dentro de la jerarquía religiosa sobre la que incidían— resulta bastante reveladora de la complejidad de las relaciones establecidas entre las órdenes religiosas *in loco*, sus instancias superiores y la corona de Portugal y del modo como se ejerció el beneplácito regio, aceptando o negando determinadas decisiones en función de los intereses políticos con los que se asociaban. Al mismo tiempo, es sintomática de las múltiples identidades compartidas por los miembros de estas órdenes religiosas y de los conflictos que resultaban de sus también múltiples (y, a veces, en conflicto) fidelidades políticas e institucionales (a los superiores de la Orden a la que pertenecían, a las instituciones de la corona de Portugal, al rey, al papa, etc.).

En fin, si estos contextos político-institucionales en los que emerge la *Relação* son relevantes para que podamos situarla debidamente, lo mismo puede decirse con respecto a los contextos de la escritura que los franciscanos estaban desarrollando en los territorios del imperio.

Para responder, en parte, al gran volumen de la escritura misionera producida por los miembros de la Compañía de Jesús —y a la “gran narrativa” que ésta consiguió imponer y que sería, en adelante, la clave para entender lo que sucedía en las misiones de Asia—, durante las primeras décadas del siglo XVII también tuvo lugar una gran atención a la escritura por parte de los frailes franciscanos de la India.

En este sentido, la época en la que viajó Fr. Miguel da Purificação es, una vez más, significativa. De este momento data la *Conquista Espiritual do Oriente*, de Fr. Paulo da Trindade (a quien está dedicada la *Relação*), un tratado que se estaba redactando en Goa en la misma época en que Miguel da Purificação viajó a Europa (y que funcionó, en adelante, como el *back office*, el principal archivo sobre la presencia franciscana en Asia)<sup>14</sup>; la *Vida Evangelica de los Frayles Menores* (del propio Purificação), un tratado sobre la identidad misionera franciscana y la inserción de los frailes de la India en ese linaje secular, y los tratados de Fr. Gaspar de S. Miguel, en lengua india, presentados como los instrumentos necesarios para proseguir la cristianización en el espacio asiático. Ese triángulo se completaba con otros autores y textos —como los

<sup>13</sup> PAULO DA TRINDADE, *op. cit.*, (nota 6), vol. 1, cap. 21. Debemos tener en cuenta que en el mundo español tenían lugar tensiones equivalentes: SÁNCHEZ, V.: “Controversia sobre la Comisaría General de Indias en el siglo XVII”, *Archivum Historicum Franciscanum*, 85 (1992), pp. 367-440.

<sup>14</sup> PAULO DA TRINDADE, *op. cit.*, (nota 6).

de Fr. Amador de Sant'Ana, un brahmán que consiguió ingresar en la Orden de San Francisco, y de Fr. Manuel de São Matias— que el polvo acabó por disolver.

La verdad es que este políptico de textos también *habla* a través de este viaje, convirtiéndolo, con pleno derecho, en un viaje escrito o de la escritura. Se trata de una escritura pragmática, ya que el periplo de Purificação constituye una misión estratégicamente preparada por un grupo de franciscanos nacidos en la India, del que Purificação, Trindade y S. Miguel formaban parte, en la cual varios aspectos fueron cuidadosamente trabajados —y las intertextualidades entre los textos antes referidos dan cuenta de ello<sup>15</sup>, de modo que el resultado final fuese sólo uno. Desgraciadamente, no disponemos de ningún tipo de información sobre los contextos materiales de preparación del viaje en la India. Sólo sabemos que algunas partes que integran la *Relação Defensiva* fueron escritas allí y posteriormente incluidas en este pequeño tratado cuando tuvo lugar su composición. Y poco más.

Esta dimensión pragmática de la escritura franciscana materializada en la figura de Miguel da Purificação refleja, por sí sola, la conciencia sobre la fuerza que había adquirido la escritura manuscrita e impresa en el mundo ibérico del siglo XVII, una conciencia plenamente compartida por los frailes franciscanos nacidos en la India. *Quod non est in acta non est in mundo*, decía una conocida máxima del Derecho romano. Parecía que esta máxima había sido hecha a medida de Fr. Miguel da Purificação<sup>16</sup>.

De hecho, al mismo tiempo que la expansión de la cultura escrita contribuía, de forma innegable, al fortalecimiento del poder regio, también ofrecía armas a quien quería contestarlo o a quien deseaba, únicamente, defender sus intereses personales o corporativos. Por ejemplo, la escritura se convirtió en uno de los principales instrumentos de comunicación política, tanto *top down* como *bottom up*, manipulable por todos los agentes que dominasen ese código de comunicación.

No resulta sorprendente, por lo tanto, que el proceso de burocratización fuese acompañado por un aumento exponencial del intercambio de correspondencia entre las diferentes instancias y agentes político-administrativos (multiplicando la vieja documentación administrativa), así como por su tendencia a la normalización<sup>17</sup>. Cartas y memoriales, algunos de los cuales servían para iniciar el procedimiento (por medio de la forma de petición), mientras que otros formaban parte de la tramitación del proceso, constituían la vía de expediente, aquella que, según parece, utilizó Fr. Miguel da

<sup>15</sup> La *Relação Defensiva*, por ejemplo, enumera una serie de casos de frailes nacidos en la India que aparecen, de forma casi idéntica, en la *Conquista Espiritual do Oriente* de Fr. Paulo da Trindade [PAULO DA TRINDADE, *op. cit.*, (nota 6), vol. 1, cap. 21]. Lo mismo sucede con la argumentación de los memoriales que presenta a Felipe IV y al papa Urbano VIII.

<sup>16</sup> Apud LORENZO CADARSO, P. L.: “La correspondencia administrativa en el Estado Absoluto castellano”, en SÁEZ, C. (ed.): *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*, Madrid, Calambur Editorial, 2002, vol. 1, p. 123.

<sup>17</sup> Por su parte, Fernando Bouza ya había definido a Felipe II como un “rey papelero” debido a su obsesión con el registro escrito; BOUZA, F.: *Del escribano a la biblioteca. La Civilización Escrita Europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Editorial, Síntesis, 1992. La aparición del archivo moderno, en este contexto, también ha sido subrayada: en la *Conquista Espiritual do Oriente*, Fr. Paulo da Trindade se refiere constantemente a los documentos guardados en el archivo del convento de San Francisco de Goa, hoy desgraciadamente desaparecidos, PAULO DA TRINDADE, *op. cit.* (nota 6).

Purificação. No obstante, como demuestra Lorenzo Cadarso, había contaminaciones entre la vía de expediente y la vía judicial (caracterizada por una correspondencia peticionaria), entre la carta y la petición. En verdad, la vía de expediente constituía una forma de agilizar la vía judicial, por lo que no siempre era fácil distinguir una de la otra<sup>18</sup>.

Los escritos que constituyen la *Relação Defensiva* de Fr. Miguel da Purificação participan de este universo de saberes y de prácticas, en un momento en el que todavía no estaban completamente fijadas las características que debía tener cada documento/actor del proceso político-administrativo. Por ello, la *Relação Defensiva* de Miguel da Purificação también nos permite acceder a un momento singular del proceso de burocratización de las monarquías ibéricas.

## TRAMAS Y TRÁMITES

Este tratado nos permite ir más lejos, dado que se inscribe en las complejas tramas jurisdiccionales de unas burocracias transnacionales como eran las de los imperios ibéricos y del papado, que se entrecruzaban en el momento en el que el clero misio-nero tenía problemas que resolver<sup>19</sup>.

Debido a su condición de clérigo, Fr. Miguel da Purificação tenía ventajas e inconvenientes en comparación con los laicos. Tenía ventajas porque, la mayoría de las veces, los clérigos –y sobre todo aquellos que tenían órdenes sacras– estaban muy familiarizados con la cultura letrada y, por ello mismo, podían manejar fácilmente los instrumentos de la escritura.

Pero también tenía desventajas, porque esa condición clerical le confería una identidad política híbrida: mientras que el último referente político-administrativo de un laico era la Corona y la tramitación de sus peticiones se hacía en ese contexto relativamente lineal, un clérigo contaba, casi siempre, con dos referentes últimos: el rey y el papa. El rey, porque era el señor de los territorios en los que dicho clérigo residía y porque, además, tenía el derecho de patronato sobre ellos. El papa, príncipe de la *Respublica Christiana*, era el proveedor último del oficio que ejercía en el contexto de esa otra entidad jurisdiccional, muy amplia, que reunía a “súbditos” de varias naciones, geografías y filiaciones. Además, las vías utilizadas por un clérigo secular o regular también eran distintas. El primero dependía directamente de la jerarquía episcopal y se integraba en un universo administrativo relativamente estructurado que, a su vez, se encontraba profundamente interrelacionado –en los objetivos, en la financiación y en los agentes– con el poder político, debido, en parte, al derecho de presentación de los obispos de que gozaban los reyes ibéricos<sup>20</sup>. La naturaleza *top down* de esa estructura facilitaba los procesos de comunicación política y, de este

<sup>18</sup> LORENZO CADARSO, *op. cit.* (nota 16).

<sup>19</sup> Para el caso portugués, el mejor estudio es el de OLIVAL, F.: “Mercês, serviços e circuitos documentais no império português”, en SANTOS, M. E. MADEIRA y LOBATO, M.: *O domínio da distância*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2006, pp. 59-70.

<sup>20</sup> PAIVA, J. P.: *Os Bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

modo, sus instancias de apelación eran más o menos evidentes. No siempre sucedía lo mismo en el caso de un clérigo regular que pertenecía, muchas veces, a una familia religiosa cuya organización administrativa era laberíntica, como era el caso de las órdenes religiosas (franciscanos, por ejemplo) que tenían una cultura en la que la tensión entre el *bottom up* y el *top down* resultaba evidente y en las que proliferaban múltiples familias y casas que era preciso organizar muchas veces *a posteriori*.

Por todo ello, no era fácil ser un franciscano con problemas en el mundo ibérico de los siglos XVI y XVII. Más difícil todavía era ser un clérigo nacido en la India entre 1580 y 1640, debido a las variaciones institucionales y jurisdiccionales que tuvieron lugar en este período, no sólo en el seno de la Monarquía Hispánica, sino también en el interior del propio papado.

Una de estas alteraciones tuvo lugar en el ámbito de la propia monarquía portuguesa, con la aparición y supresión del Consejo de la India, fundado en 1604 y disuelto en 1614. Durante esa década, fue transferido a este Consejo un amplio conjunto de competencias antes adscritas a la *Mesa da Consciência e Ordens*, la institución a la que correspondía, en el contexto de la administración religiosa de la Corona de Portugal, encargarse del buen funcionamiento de las instituciones religiosas y de sus agentes, establecidos en las conquistas. Ello provocó grandes tensiones. Después, desde 1614, los informes y las peticiones de los religiosos deberían pasar, de nuevo, por la *Mesa*, radicada en Lisboa<sup>21</sup>. Tras ella, la instancia de apelación era el Consejo de Estado. Sólo después de que estas dos vías fallasen, se podía llegar al rey.

Ahora bien, entre 1580 y 1640 el rey se encontraba en Madrid, por lo que la petición debía recorrer un camino más largo e, incluso, después de haber pasado por todas esas vías, podía trabarse en el Consejo de Portugal o en las juntas que estaban tan de moda. Después de 1640, el proceso volvió a Lisboa, aunque no está totalmente claro lo que sucedió con todos los casos menores que estaban siendo tramitados en Madrid cuando tuvo lugar la revuelta de 1640 y la instauración de la dinastía Braganza<sup>22</sup>. Este es el escenario que conoció Fr. Miguel da Purificação, ya que partió de la India alrededor de 1635 y se encontraba entre Madrid y Roma cuando tuvo lugar la revuelta de 1640.

En todos estos casos, las instancias seculares podían tomar decisiones, pero las partes implicadas, si estaban descontentas con la decisión, podían optar por proseguir con la causa por la vía de la administración religiosa. También podía suceder lo contrario (es decir, que la tramitación inicial se hiciese por las vías jerárquicas de los religiosos y, sólo tras haber fracasado, se recurriese a los tribunales seculares).

<sup>21</sup> Según la ordenanza de 1608, el tribunal de la *Mesa da Consciência e Ordens* estaba formado por un presidente, cinco diputados, que serían teólogos y juristas, un escribano de cámara y tres escribanos de cámara para cada una de las Órdenes Militares, NEVES, G. PEREIRA DAS: *E receberá mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828*, Río de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997, p. 44; HESPANHA, A. M.: *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político, Portugal (século XVII)*. Coímbra, Almedina, 1994., p. 253-254. El volumen 3º de la colección reunida por Lázaro Leitão Aranha está dedicado íntegramente a "Ultramar" y, sobre todo, al mundo asiático. Véase ARANHA, L. LEITÃO: *Colectânea de bulas, decretos, consultas e resoluções relativas à Mesa da Consciência e Ordens*, Instituto dos Arquivos Nacionais-Torre do Tombo (IANTT), Mesa da Consciência e Ordens (MCO), Cód. 302-306.

<sup>22</sup> La creación del *Conselho Ultramarino* en 1643 no alteró este sistema, porque la *Mesa da Consciência e Ordens* siguió encargándose de las cuestiones religiosas.

Los cambios en el seno de propia Orden de San Francisco creaban, también, otros obstáculos<sup>23</sup>. Con la multiplicación y fragmentación de la familia franciscana en los siglos XVI y XVII, tuvieron lugar numerosas alteraciones en las estructuras constitucionales iniciales, lo que llevó al establecimiento de nuevas redes transnacionales que se integraban de forma distinta en las diferentes comunidades políticas europeas y que tenían relaciones igualmente diversas con el Papado<sup>24</sup>.

Por lo tanto, como fraile franciscano perteneciente a una provincia de la India que no era reconocida como tal por la de Portugal, de la que había sido (y era) dependiente en cuanto custodia, Miguel da Purificação tenía que hacer frente, para empezar, a un problema de comunicación en el seno de la Orden franciscana, ya que los Estatutos Generales eran bastante precisos en relación con las formas de apelación a las instancias superiores<sup>25</sup>.

En teoría, en cuanto procurador general de una provincia autónoma, el fraile podía dirigirse directamente al ministro general. Si se le aceptaba únicamente como procurador general de una custodia (y no estaba claro, en este caso, cuál era el estatuto que tenía reconocido ni quien reconocía el qué), tenía que presentar su petición, antes, al superior de la provincia de la que forma parte. En este caso, se trataba de la provincia de Portugal. A partir de aquí se haría la tramitación y la resolución del proceso o bien, también aquí, éste quedaría definitivamente estancado.

A pesar de que se presentaba como procurador de una provincia autónoma, tal era la suerte que esperaba a Fr. Miguel da Purificação, sobre todo si tenemos en cuenta lo que habían dispuesto los Estatutos Generales de 1622 a propósito de los viajes de los frailes de la India: para evitar “discursos inútiles y vagueaciones dañosas de Frayles” y con el objetivo del “buen despacho, y expedición de los negocios”, se establecía que el provincial de la provincia de Portugal o su comisario general tuviese “plenitud de potestad” sobre estos frailes viajeros, sin permitirles que fuesen a otras provincias o saliesen de Portugal sin autorización de los preladados generales<sup>26</sup>.

Sin embargo, en el caso de que el proceso llegase hasta el ministro general, podía ser debatido y resuelto en el Definitorio General o pasar al Capítulo General siguiente (lo que a veces podría suceder sólo 6 años después de que diese entrada una queja).

De forma paralela, el fraile en cuestión podía apelar al cardenal protector de su Orden o, incluso, al pontífice, el cual, normalmente, remitía este tipo de casos a la Congregación de los Regulares, el organismo del Papado creado por Sixto V en 1588 que acompañaba y regulaba la vida de las órdenes religiosas. También en este contexto, a partir del siglo XVII, tendrían lugar cambios en el modo en que las peticiones de las órdenes religiosas se tramitaban en la Santa Sede.

<sup>23</sup> El libro de PRODI, P.: *Il sovrano pontifice, un corpo due anime: la monarchia papale della prima età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1982, todavía imprescindible, da cuenta, precisamente, de muchas de esas alteraciones y de los procesos de burocratización del Papado entre los siglos XV y XVII.

<sup>24</sup> Sobre estas relaciones, véase GIANNINI, *op. cit.* (nota 9).

<sup>25</sup> Los *Estatutos Generales* de 1622 incluyen unos estatutos para los frailes de las Indias occidentales en los que se reglamentan, cuidadosamente, los viajes de los frailes a Europa y los pasos que debían dar aquí, así como su establecimiento en los territorios americanos (*Estatutos Generales*, Valladolid, 1622, pp. 114 y ss.). También incluyen unos estatutos para las Indias orientales, muy resumidos, en los que se remite a los Estatutos de 1593.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 120-121.

En todo caso, por las razones que hemos referido, difícilmente Fr. Miguel da Purificação llegaría a Roma si siguiese los cauces normales. ¿Como se explica, entonces, que Fr. Miguel da Purificação haya conseguido salir de Portugal y del ámbito de competencias jurisdiccionales de la provincia de Portugal? ¿Cómo esquivó las vías normales y comenzó, primero, a tratar las “causas y negocios” de la provincia de Santo Tomé en los tribunales seculares, contraviniendo, también de este modo, lo que estaba previamente establecido en los *Estatutos*, pero posiblemente siguiendo las directivas emanadas de la propia corona, celosa de controlar “su” clero?

Ante la ausencia de datos concretos para responder a estas cuestiones, podemos aventurarnos con conjeturas. La falta de referencias textuales a la etapa lisboeta de su viaje nos lleva a pensar que este franciscano habrá optado por un camino heterodoxo (probablemente el de la desobediencia), en vez de por la vía recomendada.

La división de la *Relação* en tres partes –una dedicada al período de Madrid, otra al paso por Roma y la tercera al Capítulo General celebrado en Roma– nos invita a entrar en estos ámbitos de decisión. Para empezar, su frontispicio (fig. 1) suscita algunas dudas en relación con la vía que escogió el clérigo para resolver los problemas de su provincia y de los hijos de la India: la de expediente (más política) o la judicial (más jurídica).



Fig. 1. Frontispicio de la *Relação Defensiva* de Fr. Miguel da Purificação. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa.

El frontispicio presenta una configuración típica –dos columnas jónicas coronadas por un frontón– en la que el *topos* de la *iustitia* aparece asociado con el de la *veritas* y el del amor con el de la fortaleza. Es decir, Fr. Miguel da Purificação presenta su libro como una cuestión de justicia y de verdad que su amor a la provincia y la correspondiente fortaleza que de ahí resultaba le permitían realizar. Además, en la base de esas columnas aparecen otros dos axiomas. Bajo la justicia y la verdad se encuentran el trabajo y la diligencia, lo que recuerda que las primeras sólo se alcanzan por esta vía. Por su parte, la paciencia y la fidelidad sustentaban el amor y la fortaleza. Amparado y enmarcado por esta poderosa configuración de virtudes, Fr. Miguel da Purificação se presentaba en el mundo europeo dispuesto a defender los intereses de sus conterráneos de origen portugués.

En la carta dedicatoria, Purificação explica que las virtudes seleccionadas caracterizaban la personalidad de Fr. Paulo da Trindade, a quien estaba dedicado el opúsculo, ese otro franciscano que también había sido discriminado por haber nacido en la India y de quien Fr. Miguel da Purificação se decía discípulo.

A pesar del tono claramente polémico, Miguel da Purificação, en la carta al lector, comenzaba quitando dramatismo al conflicto que había dado origen a todo el proceso, pues recordaba que el conflicto existía en la comunidad judeocristiana desde el principio. Prueba de ello era el caso de Caín y Abel, así como otros muchos episodios bíblicos; también los apóstoles habían tenido opiniones diferentes, por lo que no debía sorprender que pasase lo mismo con los franciscanos. Aunque el conflicto no fuese dramático, era importante aclarar la verdad. Ese era el motivo por el que presentaba una amplia información que, en su opinión, demostraría que la razón estaba del lado de los franciscanos nacidos en la India.

Este vasto conjunto de información estaba formado por memoriales redactados por Fr. Miguel da Purificação, completados con documentación oficial como decretos provinciales, capitulares, papales y reales<sup>27</sup>.

Así, en la primera parte, en la que refiere los asuntos que trató en Madrid en 1637 y 1638, adjunta memoriales en español, dirigidos a Felipe IV, y decretos de la corona promulgados tanto por este rey cuanto por su antecesor. A pesar de que pasó la mayor parte del tiempo en Madrid y sus alrededores, Purificação refiere una ida a Málaga, donde se habría encontrado con el obispo don Antonio Enríquez, que era, en ese momento, el vicario general de los franciscanos. En la segunda parte, relativa al período pasado en Roma en las instancias papales, adjunta los memoriales en latín dirigidos a Urbano VIII. Finalmente, en la tercera parte, dedicada al Capítulo General de los franciscanos, también celebrado en Roma en 1639, refiere confirmaciones papales, breves, privilegios, etc., y adjunta los *Estatutos Generales* que habían emanado de esta reunión, formulados específicamente para los franciscanos de la India.

---

<sup>27</sup> LORENZO CADARSO, *op. cit.* (nota 16), pp. 130-132.

## EL PASO POR MADRID

La primera parte, sin lugar a dudas la más larga ya que ocupa cuarenta y un folios de un total de sesenta y cinco, parece revelar que Madrid tenía la centralidad simbólica y el poder efectivo para resolver el problema. Esta parte consta de seis capítulos que oscilan entre síntesis históricas, con el objetivo de permitir que el “que ler esta relação, saiba com mais fundamento esta causa”<sup>28</sup>, descripciones de encuentros con el rey y otras autoridades, reflexiones sobre la tramitación del proceso y referencias a otros asuntos que formaban parte del conjunto de cuestiones que el fraile venía a tratar a Europa.

Curiosamente, Fr. Miguel da Purificação no nos dice nada sobre el intenso clima que se vivía en Madrid cuando tuvieron lugar las alteraciones de Évora, de las que resultaron una serie de importantes decisiones relativas a la parte portuguesa de la Monarquía Hispánica. La crisis de la monarquía parecía interesar poco a este fraile franciscano preocupado únicamente, al menos en apariencia, por la crisis que vivían los frailes de la India. A los obstáculos puestos por los frailes de la provincia de Portugal se unían otros procedentes de la propia provincia de Santo Tomé. Había frailes que enviaban relaciones para el reino y discursos para Felipe IV provocando pleitos en los capítulos generales y en la Sagrada Congregación de los Regulares, pues apoyaban la suspensión del estatuto de provincia que había sido atribuido a los frailes de Santo Tomé de la India. Procedentes de Portugal y establecidos temporalmente en la India, estos frailes acusaban a los “nascidos na Índia” de falta de calidad, lo que impedía que alcanzasen el estatuto de provincia autónoma. Este discurso era el mismo que el que difundía el virrey de la India, conde de Linhares. También él escribiría al rey numerosas cartas contra los franciscanos porque, según Purificação, era su enemigo personal, odiaba a los “filhos da Índia” y se auto-presentaba como “procurador dos Portugueses” (es decir, de los regnicolas)<sup>29</sup>.

Como era de esperar, la primera instancia que se pronunció sobre este proceso fue la *Mesa da Consciência e Ordens*, que aprobó los argumentos presentados por la provincia de Portugal y que, por ello, suspendió la ida del comisario general nombrado por el ministro general pues se trataba de un “filho da Índia”<sup>30</sup>. Además, la *Mesa* estaba de acuerdo con la propuesta de la provincia de Portugal de que se suprimiese la provincia de Santo Tomé de la India y se sujetase, de nuevo, la custodia a esta

<sup>28</sup> MIGUEL DA PURIFICAÇÃO, *op.cit.*, (nota 3, 1640), fol. 1v.

<sup>29</sup> *Ibidem*, fol. 1v.; fol. 4, fol. 20. En la misma época, otros hijos de la India escribían a Felipe IV defendiendo propósitos idénticos a los de Purificação, pidiendo que el rey no priorizase a los regnicolas en los nombramientos para los oficios de gobierno local. En la carta enviada por Francisco Pereira Lobo y Álvaro Coelho da Silva, dos ciudadanos de Goa, se hace referencia, también, a la situación de los eclesiásticos que habían nacido allí, “Carta de Pereira Lobo y Coelho da Silva sobre Goa” (23-2-1637), AGI, Consejo de las Indias, Filipinas, 8, R.3, N., 79.

<sup>30</sup> En los *Livros das Monções* hay varias referencias a estas decisiones. Véase, por ejemplo, “Carta sobre não haverem de ser mestiços o provincial e guardiães de S. Francisco de Goa e Colombo, cuja ordem transgredia o comissário geral” (30-7-1635), IANTT, *Livro das Monções*, nº 34, 15, fol. 29; “Carta sobre ser muito conveniente a resolução de Sua Majestade a respeito do governo da religião de S. Francisco, para não serem prelados dela religiosos nascidos na Índia” (12-11-1636), IANTT, *Livro das Monções*, nº 38, fol. 430; “Carta para se não elegerem provincial e guardiães da ordem de S. Francisco de Goa e Colombo religiosos naturais da Índia” (14-1-1639), IANTT, *Livro das Monções* nº 46, 11, fol. 15.

provincia portuguesa. Dos décadas antes, frente a la información del custodio de Santo Tomé del 24 de enero de 1615 sobre la necesidad de convertir la custodia en provincia, los diputados de la *Mesa da Consciência e Ordens* habían dado un parecer favorable, basado en la decisión anterior del Capítulo General de los franciscanos<sup>31</sup>. Esta diferencia de criterio de los diputados de la *Mesa da Consciência e Ordens* refleja cómo la aplicación de una decisión tomada en el Capítulo General de una orden religiosa que, en teoría, tenía efectos normativos inmediatos, podía ser pospuesta, suspensa, revocada o reiterada cientos de veces en función de los impactos políticos que tuviese.

A principios de la década de 1630, cuatro cartas habían tenido un importante papel a la hora de reactivar la situación: una carta del conde de Linhares al rey, del 27 de marzo de 1631, en la que denunciaba a los franciscanos; otra de Fr. João de São Matias, del 8 de febrero de 1631, en la que este fraile, que residía en el convento de San Francisco de Goa y era una de sus principales figuras, defendía que las provincias debían convertirse en custodias; una carta regia de Felipe IV, del 7 de enero de 1634, en la que declaraba que había accedido a las pretensiones de la provincia de Portugal (confirmadas por la *Mesa da Consciência e Ordens*) y había escrito al ministro general y al papa para que este último concediese un breve para poner en ejecución esta orden que sólo tendría efecto, de hecho, después de la sanción papal; y, por fin, a raíz de esta última misiva, una carta del conde de Linhares al comisario general de los franciscanos de la India, Fr. Paulo da Trindade, en la que le encomendaba que obedeciese la orden regia<sup>32</sup>.

Por esta vía, es decir, por la vía escrita, estos procesos se iniciaban formalmente a pesar de que otro tipo de prácticas eran igualmente importantes para resolver esta clase de conflictos (especialmente las relaciones personales). Purificação refiere que el conde de Linhares, a quien decidió seguir hasta Madrid con el objetivo de impedir que llevase adelante su plan de destrucción de los franciscanos de la India, visitó al ministro general de los franciscanos, Giovanni Battista de Campania,<sup>33</sup> que en ese momento se encontraba en aquella ciudad, con el objetivo de impedir que éste recibiese al procurador de los franciscanos de la India. D. Miguel de Noronha también persuadió a los ministros del Consejo de Portugal (del cual llegaría a formar parte) y a todos aquellos que tenían algo que ver con el negocio<sup>34</sup>. Del mismo modo, Fr. Miguel da Purificação se multiplicó en entrevistas. En concreto, consiguió entregar en mano un memorial de su autoría al ministro general, que acogió favorablemente sus pretensiones (o, por lo menos, esa fue la versión transmitida por Purificação).

<sup>31</sup> IANTT, MCO, Cód. 302-306 (nota 21), vol. 3, fol. 28.

<sup>32</sup> MIGUEL DA PURIFICAÇÃO, *op. cit.* (nota 3, 1640), fol. 10.

<sup>33</sup> Campania fue ministro general entre 1633 y 1639. Por lo tanto, acompañó todo el proceso descrito por Fr. Miguel da Purificação. Le sucedió, por elección en el capítulo general de Roma de 1639, Juan Marinero, de Madrid. La importancia de la Monarquía Hispánica en los intereses estratégicos de la Orden franciscana queda, además, reflejada en los Estatutos Generales, donde se explica por qué razón existía un comisario general residente en la corte española para tratar los negocios de la Orden [*Estatutos Generales, op. cit.* (nota 25), pp. 76-77], y en el hecho de que, desde la perspectiva de los Estatutos Generales, las provincias de Portugal y de su imperio formaban parte de la nación "España" (*ibidem*, p. 90).

<sup>34</sup> MIGUEL DA PURIFICAÇÃO, *op. cit.* (nota 3, 1640), fol. 5.

A finales de febrero o principios de marzo de 1637, fue recibido por Felipe IV (III de Portugal). Si tenemos en cuenta los modelos presentados por Lorenzo Cadarso sobre las estructuras y géneros de esta correspondencia institucional, el modo en que Miguel da Purificação relata su audiencia con el rey y la entrega del memorial configura esa entrevista como un momento peticionario, en el que la benignidad y el favor del rey parecían anticipar una respuesta favorable<sup>35</sup>. Purificação nos cuenta que, arrodillándose delante del rey, “como se acostuma”, éste le mandó levantarse y respondió a su petición de favor y amparo y de que despachase los memoriales con justicia y favor: “yo tendré cuidado”<sup>36</sup>.

Debemos tener en cuenta que este memorial, redactado en castellano (y otro que describe más adelante en la *Relação*, cuyo objetivo era obtener apoyos para las misiones de la India) iba acompañado de otros documentos, como cartas de la *Câmara Municipal* de la ciudad de Goa, del obispo de Hierópolis, en ese momento gobernador del arzobispado de Goa en sede vacante (situación en la que, normalmente, se reforzaba el poder de intervención de los virreyes en las materias eclesiásticas), del canciller mayor del *Estado da Índia* y del vicario general de Baçaim, y también de una patente emanada del capítulo provincial de los franciscanos de la India (que reunía al ministro provincial, al comisario general, a los definidores presentes y pasados, a los guardianes, a algunos sacerdotes de la provincia y a los rectores de las misiones) firmada por los participantes en ese capítulo y debidamente sellada<sup>37</sup>.

Una vez que había sido entregada al rey la documentación que componía el expediente de Miguel da Purificação, la etapa siguiente dependía de la evaluación que hiciese el monarca o aquél o aquéllos a quien éste encargase el caso.

Unos dos meses más tarde (entre mayo y junio de 1637), el proceso fue remitido al Consejo de Portugal donde se encontraban, también, los documentos enviados por la provincia de Portugal así como la carta del conde de Linhares y la decisión de la *Mesa da Consciência e Ordens*.

Purificação intentaría convencer personalmente a los ministros del Consejo, pero, debido a la influencia del conde de Linhares, los pareceres serían divergentes y de ahí resultaría una consulta, sin una posición unánime, que sería enviada al rey para que tomase la decisión final<sup>38</sup>. Incapaz de hacerlo, el rey remitiría la consulta a su confesor, el arzobispo de Damasco e inquisidor general, para que “julgasse o que mais convinha”. Y, según el confesor, lo más conveniente era reunir una junta.

Para esta junta fueron convocados Giovanni Battista de Campania, Fr. Miguel da Purificação, D. Miguel de Noronha así como los consejeros del Consejo de Portugal. No obstante, antes de que se reuniese, Purificação recusaría al conde de Linhares,

<sup>35</sup> Se trata del *MEMORIAL DEL PADRE FR. MIGUEL DE LA PURIFICACION Custodio, y Procurador general de la Provincia de Santo Thome de la India Oriental, que presenta a V. Magestad, para no reduzirse la dicha Provincia al antiguo estado de Custodia, y que los hijos de la India sean Provinciales y Prelados*, en MIGUEL DA PURIFICAÇÃO, *op. cit.* (nota 3, 1640), fols. 6-17.

<sup>36</sup> *Ibidem*, fol. 6 v.

<sup>37</sup> *PATENTE DOS PRELADOS, E VOGAIS do Capitulo Provincial da Provincia de Santo Thome de India Oriental, sobre a determinação de Sua Magestade, que presente com o sobredito memorial ao mesmo Senhor, ibidem*, fols. 17v-18v. La referencia en fol. 18v.

<sup>38</sup> Sobre las características formales de la consulta, véase LORENZO CADARSO, *op. cit.* (nota 16), pp. 133-134.

al que consideraba que no era juez sino parte. Para ello, el fraile envió una petición al confesor –que, una vez más, titula como memorial<sup>39</sup>, pidiéndole que aplazase la reunión de la junta hasta que el rey tomase una resolución sobre el asunto.

La lectura de este nuevo memorial demuestra que el fraile, que presentía la indecisión, había comenzado a diseñar un plan alternativo. Así, recordaba al rey que las materias en discusión no eran de jurisdicción real, sino eclesiástica y que, por ello, debían ser decididas en el Capítulo General y no en tribunales seculares como hasta entonces estaba sucediendo (“el negocio pertenece a la misma Religión, y al buen governo della, y de derecho al mismo Capitulo Geral”). En consecuencia, pedía al rey que remitiese la causa al Capítulo General que se iba a celebrar en Roma al año siguiente, para que se determinase allí<sup>40</sup>. Es decir, sólo en ese momento dramático el franciscano se acordó de invocar lo que disponían los *Estatutos Generales* de la Orden, que debería haber sido la vía seguida desde el principio.

Esta alteración en la estrategia seguida hasta entonces demuestra que la resolución de este tipo de conflictos en los que estaban involucrados clérigos no era evidente y existían varias vías para los demandantes que, por su parte, tenían alguna libertad para alterar –en mitad del proceso– el itinerario que se habían propuesto seguir.

A pesar de ello, en vez de enviar la cuestión al Capítulo General, el rey decidió convocar una segunda junta, ahora sin el conde de Linhares. Si el fraile pretendía alterar las reglas del juego, no parecía que la corona quisiese desvincularse de un proceso que le había sido dirigido y en el cual, al actuar como árbitro y juez, reforzaba su propia autoridad. La verdad es que de la reunión de esta segunda junta, que tendría lugar en algún momento entre el verano y el otoño de 1637, resultaría una consulta en la que se proponía que se enviase todo el proceso al Capítulo General.

Ante una decisión que estaba en consonancia con sus argumentos más recientes, sería de esperar que Miguel da Purificação quedase más tranquilo. Pero no fue así. Sus pasos siguientes revelan que esa referencia a las instancias que tenían autoridad para resolver la cuestión era, sobre todo, retórica. En ese nuevo contexto, escribió y transcribió más documentos:

- Una protesta, del 22 de enero de 1638, en la que intentaba refutar los argumentos presentados por sus opositores. La protesta incluía una sentencia de la Sagrada Congregación de los Regulares, obtenida el 10 de junio de 1627 por el padre Fr. António de S. Thiago, procurador general de la provincia de la Madre de Dios de la India, favorable a las pretensiones de los frailes de la India. A ella siguió una nueva sentencia de la misma Congregación y un breve de Urbano

<sup>39</sup> MEMORIAL QUE PRESENTA A V. Magestad el P. Fr. Miguel de la Purificacion Custodio, y Procurador General de la Provincia de Santo Thome de la India Oriental, por lo qual recusa al Conde de Linhares de ser juez de causa, en MIGUEL DA PURIFICAÇÃO, *op. cit.* (nota 3, 1640), fols. 19-21.

<sup>40</sup> Entre la Edad Media y la Moderna, el capítulo general evolucionó de un organismo de consulta y de participación en el gobierno a una asamblea en la que se reunían todos los miembros de la Orden con regularidad. El Concilio de Trento desempeña un papel importante en la consolidación de los capítulos generales como instrumentos de reforma. Véase COTTER, E. M.: *The General Chapter in a Religious Institute: With Particular Reference to IBVM Loreto Branch*, Berna, Peter Lang, 2008.

VIII que confirmaba ambas, en contra de la decisión del ministro general Fr. Bernardino de Sena<sup>41</sup>.

- Otro memorial que entregó al rey, del que resultaría una orden favorable a sus pretensiones, dirigida al confesor.

Como consecuencia de este último memorial, en vez de remitirse el proceso directamente a Roma, donde tendría lugar el Capítulo General, fue convocada una tercera junta. De ella resultó otra consulta que, entre otras cosas, mantenía, una vez más, que las decisiones finales se tomarían en el Capítulo General de Roma, aunque defendía, al mismo tiempo, que todo el proceso debía ser remitido al Consejo de Estado de Lisboa. Una vez confirmada la consulta por el rey, se entregó al ministro general, que iba a Roma y que la presentaría en el definitorio general de la orden franciscana. Al mismo tiempo, otra copia de la misma consulta sería enviada al conde duque que, por su parte, la haría llegar a Diogo Soares para que éste la remitiese al secretario del Consejo de Estado de Lisboa<sup>42</sup>.

En ese momento, Fr. Miguel da Purificação tenía dos posibilidades: o iba directamente a Roma para asistir al capítulo general, donde debería estar presente como representante de la provincia de Santo Tomé de la India, o seguía para Lisboa, para acompañar la tramitación del resto del proceso (y de los otros asuntos que interesaban a la provincia de Santo Tomé).

La elección de Purificação no dependió sólo de la importancia de las cuestiones que iban a ser tratadas en las dos instancias (capítulo general o Consejo de Estado), sino también del estatuto de las dos ciudades (Roma o Lisboa), lo que demuestra la postergación de Lisboa en la imaginación y conciencia política de un fraile nacido en la India o la apropiación de la decisión sobre estas materias por parte de los frailes de la provincia de Portugal.

Sería, por lo tanto, Roma el destino escogido.

## EN LA CIUDAD ETERNA

Llegado a Roma entre julio y septiembre de 1638, Purificação escribiría dos memoriales para entregarlos a Urbano VIII: uno en defensa de la provincia de Santo Tomé y otro en defensa, específicamente, del clero nacido en la India. Estos memoriales eran muy semejantes a los que había enviado a Felipe IV, pero en ellos la información de carácter religioso era ampliada, especialmente aquella que Purificação sabía que tendría más impacto en la curia papal del momento (como la cuestión del conocimiento de las lenguas asiáticas)<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> *PROTESTO, QUE FIZ, CONTRA AS razões da parte contraria em conselho de sua Magestade, no qual se inclui a SENTENÇA DA SAGRADA CONGREGAÇÃO dos regulares em favor das Provincias da India, contra um decreto do Reverendissimo P. Fr. Bernardino de Sena Ministro Geral, e frades da Provincia de Portugal*, en MIGUEL DA PURIFICAÇÃO, *op. cit.* (nota 3, 1640), fols. 22-26.

<sup>42</sup> *Ibidem*, fols. 27-28.

<sup>43</sup> *MEMORIAL QUE EM ROMA DEI em a mão do Summo Pontifice em audiência, em defensão das Provincias do Oriente y MEMORIAL QUE EM ROMA DEI em a mão do Summo Pontifice em defenção dos*

La Roma que conoció Fr. Miguel da Purificação era la misma que algunos ya habían definido como “teatro del mundo”<sup>44</sup>. Desde finales del siglo anterior, con los papas Sixto V (1585-1590) y Clemente VIII (1592-1605) la ciudad se había convertido en un espacio en el que los procesos políticos tenían una expresión tanto institucional cuanto visual muy marcada, ya que el espacio reflejaba de diferentes formas la nueva actitud del papado. En ese período, como ya hemos referido, se estableció la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, durante el breve papado de Gregorio XV (1621-1623).

Era, asimismo, una Roma ibérica, en la que se encontraban establecidas varias comunidades peninsulares con redes de influencia que también se entrelazaban en la institución papal<sup>45</sup>. Entre ellas se encontraba, precisamente, la de los portugueses, que se organizaban en torno a la iglesia de San Antonio. No sabemos si Fr. Miguel da Purificação estableció algún contacto directo con ellos o si sufrió presiones por su parte, en un momento en el que la comunidad también estaba experimentando transformaciones que desembocarían en los estatutos de 1640<sup>46</sup>. Es probable que no fuera así. Pero, independientemente de donde residiese, Roma era el mejor lugar para resolver los problemas, un lugar en el que las tensiones y los conflictos se expresaban de forma abierta, pero donde también podían ser negociados y resueltos.

Sin embargo, en la época de la estancia de Fr. Miguel da Purificação en la ciudad, la atmósfera política era también más compleja que en las décadas anteriores.

El pontificado del papa Barberini, Urbano VIII, entre 1623 y 1644, durante la Guerra de los Treinta Años, estuvo marcado por la ampliación de los territorios papales, por la inversión en el mecenazgo artístico (Bernini se encuentra indefectiblemente asociado a este papado) y por la sentencia contra Galileo Galilei y ha sido identificado como uno de los momentos de declive de la “monarquía papal”. Poco antes de que Purificação llegase a Roma, se había descubierto, además, una conjura, encabezada por cardenales españoles, para deponer a Urbano VIII. Ello provocó una importante

*filhos da Índia Oriental, ibidem*, fols. 43-57v.

<sup>44</sup> ROSA, M.: “The world’s theatre”, en SIGNOROTTO, G. V. y VISCEGLIA, M. A.: *Court and Politics in Early-Modern Rome*, Cambridge University Press, 2004.

<sup>45</sup> DANDELET, T. y MARINO, J. (eds.): *Spain in Italy: Politics, Society, and Religion, 1500-1700*, Leiden, Brill, 2007; DANDELET, T.: *Spanish Rome, 1500-1700*, New Haven: Yale University Press, 2001 [trad. española: *La Roma española (1500-1700)*, Barcelona, Crítica, 2002]; DANDELET, T.: “Spanish Conquest and Colonization at the Center of the Old World: The Spanish Nation in Rome, 1555-1625”, *The Journal of Modern History*, 69/3 (1997), pp. 479-511.

<sup>46</sup> ROSA, M. DE L.: “S. Antonio dei Portoghesi: elementos para a história do hospital nacional português em Roma (séculos XIV-XX)”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, 5 (1993), pp. 319-378. Es posible que el *Livro das Congregações – 1611-1678*, que se encuentra en el archivo de la iglesia de San Antonio de los Portugueses, contenga información sobre esta cuestión, pero no me ha sido posible consultarlo. Ya hay varios estudios sobre los “portugueses” en la Roma de la Edad Moderna. Véase, entre ellos, SABATINI, G.: “La comunità portoghese a Roma nell’età dell’unione delle corone (1580-1640)”, en HERNANDO SANCHEZ, C. J.: *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la edad moderna*, Madrid, Seacex, 2007, vol. I, pp. 847-843, y del mismo autor, con SABENE, R.: “Tra politica e finanze: La Cruzada di Portogallo e la Costruzione di S. Pietro (1581-1652)”, en SABATINI, G. (ed.): *Comprendere le Monarchie Iberiche*, Roma, Viella, 2010, pp. 207-257, y, sobre todo, ID.: “Entre o Papa e o Rei de Espanha. A Comunidade Lusitana em Roma nos Séculos XVI e XVII”, en CARDIM, P., COSTA, L., FREIRE, CUNHA, M. SOARES DA (coords.), *Portugal na Monarquia Hispânica. Dinâmicas de integração e de conflito*, Lisboa, CHAM, 2013, pp. 349-389.

decisión: que los cardenales que eran obispos dejaran Roma y regresaran a sus iglesias de origen<sup>47</sup>.

En ese mismo contexto, pero en otro orden de cosas, viajó a Roma el ya citado Mateus de Castro, en los mismos años en que se estableció la Propaganda Fide. Castro era un brahmán indiano que había estudiado en el colegio de los Reyes Magos de Goa y al que los propios franciscanos le impidieron proseguir los estudios para obtener las órdenes sacras por ser un “nativo”. Bajo la protección de la Congregación y del hermano de Urbano VIII, el cardenal Antonio Barberini, Castro no sólo obtuvo las órdenes sacras, sino que también recibió el título de vicario apostólico y obispo de anillo *in partibus infidelium*. Es decir, en la misma época en que Fr. Miguel da Purificação llegaba a Roma para defender los intereses de los franciscanos de origen portugués nacidos en la India, el excluido Mateus de Castro estaba de regreso a Goa con la misión de estimular la actividad misionera en el sultanato de Bijapur, en los alrededores de aquel territorio, así como de supervisar, en general, las misiones asiáticas (¡entre las que se encontraban las franciscanas, evidentemente!)<sup>48</sup>.

No era previsible que las pretensiones de Purificação fuesen bien acogidas por las autoridades romanas, si tenemos en cuenta la carrera de Castro en Roma y todas las críticas a los franciscanos portugueses de la India que vertió allí y si consideramos, además, los conflictos entre la provincia de Portugal y los intereses de las provincias/custodias de la India. A no ser que a la nueva Roma le conviniese apoyar todo tipo de pretensiones “nativistas” (“criollas”, como las de Purificação, e “indígenas”, como las de Castro), siempre que fragilizasen los patronatos de las coronas ibéricas. O a no ser que la tramitación de la petición de Castro y la de Purificação siguiesen vías institucionales completamente distintas, dirigida una a la Propaganda Fide y la otra a la Congregación de los Regulares, lo que provocaría protocolos de decisión completamente independientes. Si tenemos presente que también la organización interna del Papado estaba sujeta a complejos procesos de reconfiguración institucional, una situación de este tipo resulta perfectamente posible e incluso probable, lo que demuestra que el Papado era todo menos monolítico y que incluso podía tomar decisiones que, en último término, hasta eran contradictorias.

No se sabe cuál era el conocimiento que tenía Fr. Miguel da Purificação del laberinto de la burocracia papal. Lo que se sabe es lo que él mismo nos transmite a través de la *Relação*. Ahí nos informa de que, después de presentar y transcribir los memoriales que entregó al pontífice –probablemente después de haberlos ya mostrado al procurador general de la Orden y a su comisario en la curia, como establecían claramente los *Estatutos Generales* de 1622–<sup>49</sup>, la tramitación romana de este nuevo proceso aún duraría alrededor de ocho meses.

<sup>47</sup> DUFFY, E.: *Saints and Sinners: A History of the Popes*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1997, pp. 230 y ss.

<sup>48</sup> Sobre Mateus de Castro, véase SORGE, G.: *Matteo de Castro (1594-1677) profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*, Bolonia, CLUEB, 1986; XAVIER, *op. cit.* (nota 4, 2008), cap. 7; FARIA, P. SOUZA: “Mateus de Castro: um bispo “brãmame” em busca da promoção social no império asiático português (século XVII)”, *Revista Eletrônica de História do Brasil*, vol. 9-2 (2007), pp. 31-43, y XAVIER, Á. BARRETO y ŽUPANOV, I.: *Catholic Orientalism. Indian History, Portuguese Empire*, Delhi, Oxford University Press, 2014, en prensa, capítulo 7.

<sup>49</sup> *Estatutos Generales*, *op. cit.* (nota 25), p. 74.

En primer lugar, él mismo realizaría numerosas copias de los memoriales que había entregado a Urbano VIII y los distribuiría entre diferentes personalidades del mundo romano que tenían poder de decisión, especialmente los cardenales protectores de los franciscanos, los de la Propaganda Fide y los de los Regulares. Curiosamente, entre éstos se encontraba el mismo cardenal Antonio Barberini, apoyante de Mateus de Castro<sup>50</sup>.

Además, el papa enviaría estos mismos memoriales a su hermano que, por su parte, los remitiría al secretario de la Congregación de los Regulares, al procurador y comisario general de la curia, Fr. Diego Cea –uno de los que más tarde firmaría las licencias necesarias para la publicación de la *Relação Defensiva*– y a Fr. Benigno de Génova, antiguo ministro general. Según Purificação, a pesar de que todos estaban a favor de su pretensión, la decisión final correspondería al Capítulo General<sup>51</sup>.

El día 2 de junio se inició esta asamblea en la que debían reunirse, al menos en teoría, representantes de todas las provincias franciscanas del mundo, escogidos en función de las precisas indicaciones de los Estatutos. Uno de los objetivos principales del capítulo general era la elección del nuevo ministro general, del definitorio general y del comisario general, si bien otra de sus competencias era resolver “causas y negocios”. Para ello, el ministro general escogía algunos religiosos de las familias cismontana y ultramontana que debían encargarse de evaluar las peticiones y las escrituras y oír a las partes para así redactar una consulta que sería elevada, después, al definitorio general, donde se tomaría la decisión final. Sin embargo, resulta posible que Fr. Miguel da Purificação presentase su caso al discretorio, en el cual “podrá qualquiera advertir, y avisar las cosas que con el sobredicho parecieren dignas de advertencia, las cuales les consulten entre todos”<sup>52</sup>.

Al mismo tiempo, Purificação citó a los representantes de la provincia de Portugal, Fr. Diogo de Salvador y Fr. Brás da Ressurreição. Éstos presentarían su causa ante el definidor general, Fr. Antonio Hiqueo y los demás definidores, quienes decidirían la elaboración de nuevos estatutos para la India, una decisión que requería, en todo caso, la aprobación de la mayoría del capítulo.

Al cabo de cinco años, el viaje de Fr. Miguel da Purificação llegaba a su fin. Se cumplía un itinerario clásico, ya que sus esfuerzos habían sido compensados con la publicación de un documento normativo con fuerza para imponer sus pretensiones: la confirmación del estatuto de provincia anteriormente atribuido a la custodia de Santo Tomé y del derecho de los “filhos da Índia” de ser elegidos para sus cargos de gobierno. Este documento contaba, además, con el beneplácito de la corona portuguesa. ¡Se

<sup>50</sup> Véase, en este sentido, GIANNINI, M. C.: “Politica curiale e mondo dei regolari: per una storia dei cardinali protettori nel Seicento”, en GIANNINI, *op.cit.* (nota 9), pp. 241-302. El estudio más reciente, de carácter panorámico, sobre la relación entre la Propaganda Fide y la Corona de Portugal es el de PIZZORUSSO, G.: “Il padroado regio portoghese nella dimensione “globale” della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento”, en PIZZORUSSO, G., PLATANIA, G., y SANFILIPPO, M. (eds.): *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Viterbo, Edizioni Sette Città, 2012, pp. 177-220.

<sup>51</sup> En este capítulo general también se discutieron algunas cuestiones sobre los franciscanos irlandeses. Véase MILLETT, B.: *The Irish Franciscans, 1651-1665*, Rome, Gregorian University Press, 1964.

<sup>52</sup> *Estatutos Generales, op. cit.* (nota 25), p. 82 (sobre el Capítulo General) y, en especial, p. 87

ponía así fin a un proceso que se había iniciado cincuenta años antes, en el Concilio de Toledo de 1583!<sup>53</sup>

## VIAJES FRANCISCANOS, ESCRITURA Y POLÍTICA EN EL PERÍODO DE LA UNIÓN IBÉRICA

Invito al lector, ahora, a regresar a los problemas planteados al principio del viaje propuesto en este texto, motivados por el estudio de Rubial García sobre la movilidad del clero en el contexto del imperio español. Para Rubial García, en los viajes que se hicieron desde las colonias españolas hasta el mundo europeo prevalecería, más que el modelo de Las Casas (defensa de los indios, es decir, de los colonizados), el de Valadés (defensa de la institución a la que pertenecía el viajante, es decir, de los colonos, de los colonizadores). Junto a esta tendencia, se identificaba otra: todos estos viajes eran también viajes de escritura, ya que integraban textos escritos por otros misioneros de la misma institución que el viajante, que se querían difundir en la metrópoli, textos de naturaleza argumentativa, breves, decretos y otro tipo de documentación.

¿Resulta pertinente mantener que el viaje de Fr. Miguel da Purificação participa de los patrones identificados por Rubial García y es, de alguna manera, semejante al tipo de viajes que se realizaban en la vecina Monarquía Hispánica (aún más en la época de la Unión Ibérica)?

Creo que sí. Por lo que se ha dicho en las páginas anteriores, resulta evidente que el viaje de Fr. Miguel da Purificação participa del modelo protagonizado por Fr. Diego de Valadés medio siglo antes, un modelo que se fue haciendo rutinario a medida que se institucionalizaba la propia administración imperial. Siendo así, el viaje de Miguel da Purificação es un viaje banal y él mismo uno más entre los numerosos religiosos que se trasladaron desde los territorios ultramarinos a las metrópolis para resolver problemas de carácter jurisdiccional.

Al igual que esos otros viajes, también el de Purificação fue un viaje escrito o de la escritura. La *Relação Defensiva* es, al mismo tiempo, un tratado argumentativo y el diario de un viaje institucional que refiere el modo en que su autor fue haciendo frente a los múltiples obstáculos que fueron surgiendo hasta alcanzar los objetivos deseados.

A lo largo de las páginas anteriores ya vimos que la escritura fue una compañera constante del viaje realizado en Europa por este fraile franciscano, no sólo por la cantidad de escritos que utilizó en las situaciones institucionales en las que participó, sino también porque se plasmó en la *Relação Defensiva*. Ahora bien, la *Relação Defensiva* también puede entenderse como un lugar donde se recogieron varios escritos, un lugar donde otros textos habitaron y sobrevivieron. Ello es así no sólo por la referencia que hace Miguel da Purificação a un universo bibliográfico común a la cultura franciscana sino, muy especialmente, por los libros concretos de los que habla, por los libros que refiere que había transportado consigo para que conociesen la luz de la imprenta y por lo que hace para que esos libros se conviertan en patrimonio de la metrópoli, en vez de quedar relegados, únicamente, a un consumo periférico (y manuscrito).

<sup>53</sup> “Carta sobre a eleição de prelados da religião de S. Francisco da Índia e se fazer guardar as mais religiões os estatutos confirmados por Sua Santidade” (5-3-1643), IANTT, *Livro das Monções*, nº 48, fol. 258.

Consciente de que una de las acusaciones que se hacían a los misioneros franciscanos de la India era que no conocían las lenguas locales –una acusación contra la que argumenta profusamente en la *Relação Defensiva*–, Purificação se presentó ante el rey Felipe IV (III de Portugal) para refutar esta idea. Recordó que los franciscanos eran “profesores de la ley Evangélica”, que habían sido los primeros en ser enviados a la India, donde habían estado solos evangelizando durante cuarenta años, y que, en ese contexto, tenían mucho cuidado en aprender las lenguas de los indios, razón por la cual escribían libros “para con ellos ser mejor, y más alumbrados los nuevos conversos en la fe, y buenos (*sic*) costumbres”. Sin embargo, según Purificação, la enorme pobreza de los franciscanos no les permitía imprimir libros, por lo que había traído éstos con él para que, una vez impresos, fuesen de nuevo enviados a la India, “pues están los nuevos conversos aguardando este beneficio de las soberanas manos tan liberal”. Después de mostrar algunos de estos libros a Giovanni Battista de Campana y a muchos otros prelados de Madrid, en una segunda audiencia con Felipe IV, Purificação entregó al rey dos tratados manuscritos escritos en lenguas locales por Fr. Gaspar de São Miguel.

Gaspar de São Miguel era otro fraile franciscano “nascido na Índia” sobre cuya vida disponemos de pocos datos además de los que aparecen en la *Conquista Espiritual do Oriente* de Fr. Paulo da Trindade y en la *Bibliotheca Lusitana* de Barbosa Machado, donde se refiere su vastísima producción manuscrita. São Miguel habría escrito varias obras en lengua “canaria” (es decir, en *concanim*), desde traducciones de algunas de las obras de referencia del catolicismo tridentino, como los *Símbolos* del cardenal Bellarmino y otras de Fr. Luis de Granada, a obras de naturaleza teológica, como los *Quatro Novísimos*, o pastoral, como numerosos sermones, además de gramáticas y vocabularios de la lengua local<sup>54</sup>.

Entre éstos, Purificação seleccionó la *Explicação do credo, e Vida dos apóstolos em verso*, escrito en diálogo, que incluía numerosos documentos de doctrina y de refutación de las creencias gentiles, y *Das misérias humanas e da gravidade do pecado, dos 4 novísimos e dos benefícios de Deus*.

Para persuadir a Felipe IV para que patrocinase la publicación de estos tratados, el fraile franciscano falsificó las cartas dedicatorias que originalmente tenían los libros (un subterfugio que también utilizaría poco después para un libro suyo). Purificação lo explica: “tirei as dedicatórias que nelles vinhão, e fiz outras em nome do mesmo Padre Gaspar de S. Miguel; fui então outra vez Falar a sua Magestad em audiência, a quem apresentei os ditos livros, que conmigo levava, a fim de os mandar imprimir”<sup>55</sup>. Después añade: “a razão, pois, porque tirei as cartas dedicatórias, que nelles vinhão, e os dediquei a sua Magestade foi porque os ofereci a esse senhor, e lhe pedi que os mandasse imprimir (pois não achei outro remédio a esse fim mais acomodado) como tenho mostrado”.

En lugar de mandar que se imprimiesen, el rey remitió dichos libros, juntamente con otra documentación, al Consejo de Estado de Lisboa<sup>56</sup>. Ahí permanecerían hasta que fuesen rescatados, unos años más tarde, no se sabe bien por quién (¿tal vez por el propio

<sup>54</sup> BARBOSA MACHADO, *op. cit* (nota 2), vol. 2, p. 363.

<sup>55</sup> MIGUEL DA PURIFICAÇÃO, *op. cit*. (nota 3, 1640), fol. 28v.

<sup>56</sup> *Ibidem*, fols. 28-30v.

Miguel da Purificação, ahora en Lisboa?), como demuestra una carta de don Juan IV del 5 de abril de 1645, dirigida al virrey de la India, en la que mandaba que se imprimiese la *Explicação do credo, e Vida dos apóstolos*<sup>57</sup>. Una cosa es segura: ¡don Juan IV no habrá sido convencido con una dedicatoria dirigida a Felipe IV!

No se sabe si, a pesar de la orden real, los libros habrán visto la luz. Barbosa Machado vio las copias traídas a Europa por Fr. Miguel da Purificação en la biblioteca del convento de San Francisco de Lisboa en el siglo XVIII. Es posible que otras copias fuesen impresas en Goa, pero hasta ahora no se ha encontrado ningún ejemplar. Por lo que respecta a las copias portuguesas, las tribulaciones posteriores, desde el terremoto de 1755 hasta el traslado de la corte a Brasil, y las incorporaciones de las bibliotecas de las órdenes religiosas a las bibliotecas del Estado han hecho que estos libros se hayan perdido.

La energía empleada por Fr. Miguel da Purificação en la publicación de los libros escritos por los franciscanos de la India se explica tanto por la necesidad que éstos tenían de afirmar sus competencias y capacidades en el contexto de la rivalidad con otras órdenes religiosas establecidas en el lugar, sobre todo jesuitas, cuanto por el deseo de consolidar su posición “autonomista” frente a la provincia de Portugal. No obstante, hay todavía otra razón que explica el tesón con que Purificação defendió la impresión de los libros que traía consigo. Servían para poner de manifiesto la “dignidad” de la mayor parte de los “filhos da Índia”, es decir, del grupo social que enviaba a sus hijos a los conventos franciscanos, con el que los franciscanos de la India (normalmente “criollos”) estaban profundamente interrelacionados. Esta interpretación sociológica hace que este caso sea más “representativo” que otros viajes estrictamente religiosos y que se diferencie, sobre todo, del modelo de Valadés<sup>58</sup>.

Finalmente, el “viaje escrito” de Fr. Miguel da Purificação constituye, de hecho, una excelente atalaya para observar los procesos burocráticos de la Monarquía Hispánica y del Papado de finales de la década de 1630. Ello resulta todavía más interesante porque fue redactado por un actor periférico, subalterno, procedente de los confines del imperio. Si aceptamos, evidentemente, que junto a la retórica narrativa que estructura el texto, también se pueden extraer algunas descripciones, asistimos a través de él a la morosidad de los procesos de decisión, a los papeles que las diferentes figuras podían desempeñar en ellos así como a la flexibilidad estratégica de los pretendientes, siempre capaces de aprovechar las diferentes estructuras institucionales en que se movían para alcanzar sus objetivos.

Traducción del portugués: Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR CODES

<sup>57</sup> “Carta para o Vice-rei fazer imprimir o livro da explicação do credo e vida dos apóstolos, traduzido em língua bahana (sic) por Frei Gaspar de S. Miguel” (5-4-1645), IANTT, *Livro das Monções*, nº 55, fol. 327.

<sup>58</sup> Junto al estudio, ya citado, de XAVIER, *op. cit* (nota 4, 1997), véase, a propósito de un proceso semejante pero en el caso del imperio español, MORALES VALEIRO, F.: “Criollización de la Orden franciscana en Nueva España, siglo XVI”, *Archivo Ibero-Americano*, 48 (1988), pp. 661-684; MANTILLA, L. C.: “La criollización de la orden franciscana en el Nuevo Reino de Granada”, *Archivo Ibero-Americano*, 48 (1988), pp. 685-728.