

El confinamiento de los misioneros en Guangzhou
(1666-1671):

Entre las *controversias* de los ritos chinos y los anticristianismos en
China

Ricardo Eugenio Martínez Esquivel

TESI DOCTORAL UPF / 2018

DIRECTOR DE LA TESI

Dr. Manel Ollé Rodríguez

DEPARTAMENT D'HUMANITATS



A Pame.

A la memoria de Olguita.

Agradecimientos

Esta investigación es el fruto final de una aventura transoceánica de seis años, donde he tenido la oportunidad, al igual que los misioneros de Guangzhou, de conocer lugares inimaginables y de tener las experiencias más surrealistas al precisamente intentar, del mismo modo lo hizo su *otro* cristianismo, comprender el mundo chino.

Durante estos años dijeron “hasta luego” la última de mis abuelos *Bela*, mi única tía, Olguita, y mi nuevo tío mexicano el Inge (Arturo), pero también muchas personas increíbles alzaron su mano para decir “hola” en mi vida. Entre ellas, Pame, quien se convirtió en mi mejor amiga, leal confidente y amada esposa, le agradezco todo su apoyo y paciencia por las múltiples ausencias debido a viajes de archivo o jornadas de escritura.

Mi agradecimiento a mis padres, Rosi y Rami, y a mis hermanos, Mau, Dani y Ana, por su amor constante y sin condiciones a pesar de la distancia. A la maravillosa extensión familiar mexicana, Laura, Mercedes, Olivia, Mitzi, Jonathan, Óscar, Omar, Jeralyn, Jhovardy, Jesús, Gerardo, Andross e Iñaki, les agradezco todo su apoyo.

A Manel Ollé, director de esta tesis, mi agradecimiento por su disposición total para que esta investigación llegara a buen puerto, su consejo metodológico e historiográfico ha sido fundamental para la delimitación del objeto de estudio; han sido muchas lecturas y demasiado trabajo telemático. También a los miembros del tribunal de tesis mi gratitud por la lectura y sus sugerencias.

A José Antonio Cervera por darle seguimiento a este proyecto desde hace más de tres años muchas gracias. Y mi agradecimiento especial a Thierry Meynard y Noël Golvers por su ayuda en la localización y obtención de cierta documentación.

Los resultados de esta tesis habrían sido imposibles sin la gran variedad de fuentes a las cuales tuve acceso. Por ello, le agradezco a El Colegio de México por su apoyo en la obtención de una beca del Conacyt para realizar una pasantía en la Escuela de Estudios Internacionales de la Universidad del Pueblo de China en el verano de 2015; de igual

manera a la Universidad Pompeu Fabra por hacerlo con respecto a un Erasmus+ para una estancia de investigación en el Centro Nacional de Investigaciones Sinológicas de Ultramar de la Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing entre el otoño de 2016 y el invierno de 2017; así como al Instituto Ricci de la Universidad de San Francisco por otorgarme una *Travel Grant* para realizar trabajos de archivo durante el verano de 2017, mi muy especial agradecimiento a su archivista en jefe Mark Stephen Mir por toda su colaboración y anuencia para prepararme lo solicitado con anticipación, sin duda, en *The City by the Bay* identifiqué los materiales esenciales de esta investigación.

Son muchas más las personas que de una manera u otra colaboraron en el éxito de esta tesis, por su apoyo constante, mi agradecimiento a Andrea Ruíz, Luis Martín Valverde, Miguel Guzmán-Stein, Yván Pozuelo, Esteban Sánchez, Sylvia Hottinger, Pablo Rodríguez, José Daniel Solano, Cinthya Marín, Haitao Peng, Manuel López, Christian Agüero, Martín Picos, Israel el Federal Murillo, Rogelio Aragón, Karo Moret, Roberto Marín, Susan Chen, Lai Sai Acón, Jorge Coco Villalobos, Tonatiuh Fierro, Eduardo Tzili, Greta Bucher, Miriam Puente, Pablo Baisotti e Itzel Martínez.

Finalmente, deseo agradecerle a la Sede del Pacífico “Arnoldo Ferreto Segura” y a la Oficina de Asuntos Internacionales y Cooperación Externa de la Universidad de Costa Rica por la confianza de reservarme una plaza y el otorgarme una beca para especializarme (maestría y doctorado) en estudios sobre China.

Resumen

En 1666 por mandato imperial se ordenó el exilio de todos los misioneros cristianos vía Guangzhou-Macao. Pero al llegar a la ciudad portuaria se decidió confinarlos en la residencia de los jesuitas. La detención se prolongó hasta 1671 cuando se les permitió a los religiosos regresar a sus comunidades. ¿Quiénes fueron estos sacerdotes detenidos en Guangzhou? ¿A qué actividades se dedicaron durante el confinamiento? ¿Cuál fue el impacto de su detención para las esferas externa e interna de la Misión China? ¿Qué roles cumplió en los conflictos entre misioneros o con actores sociales chinos? Estas son algunas de las problemáticas que justifican esta investigación, donde se plantea el análisis de un acontecimiento poco estudiado hasta el momento. A partir de una implementación teórica-metodológica, una relectura de fuentes primarias y secundarias, así como la interpretación del confinamiento en términos globales de sus roles en procesos medibles en la larga duración como las *controversias* de los ritos chinos y los movimientos anticristianismos en China.

Abstract

In 1666 by imperial mandate all Christian missionaries were ordered into exile via Guangzhou-Macao. But upon their arrival in the port city, the local authorities decided to confine them to the Jesuits' residence. The detention was prolonged until 1671 when they were allowed to return to their communities. Who were these priests detained in Guangzhou? What were their activities during the confinement? What was the impact of their detention on the external and internal spheres of the China Mission? What roles did it fulfill in conflicts between missionaries or with other Chinese social actors? These are some of the problems that justify this research, since it is the analysis of a previously unknown event. We have started from a theoretical-methodological implementation, have reread primary and secondary sources, as well as interpreted events in global terms through measurable processes of its roles in the long term such as the *controversies* over Chinese rites and anti-Christian movements in China.

Lista de gráficas

Gráfica 1.....	232
Orígenes nacionales de los misioneros confinados en Guangzhou (1666-1671)	

Lista de tablas

Tabla 1.....	31
Misiones religiosas a China por decenio, 1555-1637	
Tabla 2.....	52
La Misión China, 1583-1773/1814	
Tabla 3.....	234
Orígenes nacionales de los misioneros confinados por la década de su llegada a China	
Tabla 4.....	237
Años y edades de los misioneros confinados por la década de su llegada a China	

Sumario

Dedicatoria.....	iii
Agradecimientos.....	v
Resumen y <i>abstract</i>	vii
Lista de gráficas y lista de tablas.....	ix
Sumario.....	xi
Abreviaturas.....	xv
Introducción.....	1
1. Misión China: Un proceso global en el cambio de siglo del XVI al XVII.....	17
1.1 Tras el sueño de China, 1510-1582.....	17
a) Macao: un pequeño puerto de dimensiones globales.....	33
b) Manila: “Misión Sangley”.....	37
c) De la unión de las dos coronas al inicio de la Misión China.....	44
1.2 Una propuesta de periodización de la Misión China.....	49
a) Organización y caracterización de la misión (1583-1617).....	59
2. El impacto de las dinámicas históricas e ideológicas del cambio dinástico en el desarrollo de la Misión China, 1618-1665.....	83
2.1 La Viceprovincia jesuita de China, 1618-1631/1633.....	83
a) Taiwán y el arribo de los dominicos y los franciscanos a China.....	91
2.2 Mendicantes, jesuitas y el cambio dinástico, 1633-1665.....	95
a) El “personaje del misionero”.....	97
b) Guerra civil y expansión misionera.....	103
c) Misioneros-“rebeldes”, resistencia y el advenimiento de los Qing.....	109
d) Paz manchú y crecimiento de la iglesia china.....	120

3. Las <i>controversias</i> de los ritos chinos. Una lectura retrospectiva desde la historia global de las ideas.....	131
3.1 Plural no singular: las controversias de los ritos chinos.....	132
a) La “cuestión del concepto”: ¿Cómo evangelizar sin la idea de “Dios”?.....	132
b) Los cultos a los antepasados y a Confucio.....	142
c) La incomprensión china de la exclusividad del cristianismo.....	149
3.2 De la propuesta ricciana al confinamiento en Guangzhou.....	156
3.3 Una interpretación historiográfica.....	163
4. Anticristianismos en China: Los problemas de ser ‘ <i>heterodoxa</i> ’.....	173
4.1 La tradición anticristiana china.....	174
4.2 Reacciones contra el cristianismo a finales de Ming.....	181
4.3 Yang Guangxian versus Johann Adam Schall von Bell.....	204
5. ¿Se detiene la misión?: Guangzhou (1666-1671).....	219
5.1 Guangzhou: una puerta a occidente.....	220
a) El arribo de los misioneros a Guangzhou.....	227
5.2 ¿Quiénes fueron los veinticinco misioneros en Guangzhou?.....	230
5.3 Actividades y estado de la misión durante el confinamiento.....	245
a) La producción literaria de los misioneros de Guangzhou.....	246
b) Las embajadas de las compañías comerciales europeas.....	250
c) La Misión China sin misioneros.....	255
6. La producción en Guangzhou: Entre El Acta y el <i>Confucius Sinarum Philosophus</i>	261
6.1 Las conferencias de Guangzhou (1667-1668).....	262
a) Las conferencias y la querrela de los ritos chinos.....	274
6.2 El <i>Confucius Sinarum Philosophus</i> y otras traducciones.....	283
a) Intorcetta y la política moralista.....	287
b) ¿Cómo se comprende Confucio cuando eres cristiano?.....	289

7. La sinización del cristianismo: Entre tolerancia y prohibición.....	315
7.1 Reorganización de la iglesia china (1672-1691).....	316
7.2 Entre la Corte imperial china y el Vaticano (1692-1724).....	330
a) La embajada de Carlo Tomasso Maillard de Tournon (1705-1710).....	343
7.3 Hacia una iglesia criolla china (1724-1773/1813).....	352
Conclusiones.....	361
Anexo.....	367
Fuentes.....	369
Bibliografía.....	379

Abreviaturas

AEOA	Archivo de Extremo Oriente de Ávila
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla, España)
AHL	Archivo Histórico de Loyola
APSR	Archivo de la Provincia del Santo Rosario (Manila, Filipinas)
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
BAJA	Biblioteca de Ajuda en Lisboa
BNM	Biblioteca Nacional de Madrid
BNP	Biblioteca Nacional de París
CASA	Biblioteca Casanatense, Roma
HCC	<i>Handbook of Christianity in China, Volume One: 645-1800</i>
MEP	<i>Société des Missions Étrangères de Paris</i>
OFM	Orden de los frailes menores o los franciscanos (<i>Ordo Fratrum Minorum</i>)
OP	Orden de los predicadores o los dominicos (<i>Ordo Praedicatorum</i>)
OSA	Orden de san Agustín o los agustinos (<i>Ordo Fratrum Sancti Augustini</i>)
Ricci USF	The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History at the University of San Francisco
SJ	Compañía de Jesús o los jesuitas (<i>Societas Jesu</i>)

INTRODUCCIÓN

Si existe un proceso que permite explicar el encuentro entre los mundos chino y europeo es la Misión China, desarrollada entre los siglos XVI y XVIII, se constituyó en el principal puente de intercambios, lecturas, representaciones e interpretaciones entre ambas culturas. La participación de los jesuitas en la corte imperial china, las estrategias de evangelización de las distintas órdenes mendicantes y los distintos esfuerzos por comprenderse el uno al *otro*, determinaron las políticas imperialistas entre chinos y europeos, así como produjeron debates de ideas científicas, filosóficas y religiosas, incluyendo tal vez, el primero de connotaciones globales como lo fue el de las *controversias* de los ritos chinos.

El desarrollo de esta empresa misionera se caracterizó por sus altibajos, retrocesos, momentos favorables y desfavorables como los anticristianismos manifestados en la publicación de textos detractores, las persecuciones locales o la prohibición imperial. No se trató de un proceso lineal, ni evolutivo en la comprensión del otro, siendo tal vez por esto que la academia, en particular desde la sinología, la historia y la lingüística, se ha interesado en su estudio. La Misión China ha sido uno de los procesos más investigados en el marco de los encuentros sino-europeos. No obstante, existe un acontecimiento todavía poco analizado: el confinamiento de todos los misioneros extranjeros en Guangzhou 廣東 entre los años 1666 y 1671.

¿Quiénes fueron estos sacerdotes detenidos en Guangzhou? ¿A qué actividades se dedicaron durante el confinamiento? ¿Cuál fue el impacto de su detención para las esferas externa e interna de la Misión China? ¿Qué rol cumplió este confinamiento en la querrela de los ritos chinos? ¿Tuvo relación con el devenir de los anticristianismos en China a inicios del siglo XVIII? Estas son las problemáticas que justifican la presente investigación, donde por medio del cruce teórico-metodológico se reinterpretan las diversas fuentes primarias chinas, europeas e incluso americanas. Se pretende construir y plantear nuevas lecturas e interrogantes sobre el devenir de la empresa china, pero ante todo acerca de los encuentros sino-europeos como su marco general.

La misión cristiana se estableció formalmente al interior del Imperio chino en 1583, cuando luego de casi treinta años de intentos fallidos, los jesuitas italianos

Michele Ruggieri (*Luomingjian* 羅明堅, 1543-1607) y Matteo Ricci (*Li Madou* 利瑪竇, 1552-1610), obtuvieron el permiso de las autoridades chinas para organizar una misión en la ciudad portuaria de Zhaoqing 肇慶. Con ello, si se piensa en la etapa previa de trabajos de evangelización de chinos o sangleyes limitada al sudeste asiático, dio inicio a una nueva fase de la Misión China. El sueño de insertarse en los territorios de la dinastía Ming 明朝 (1368-1644) mutó a hacerlo en las cortes imperiales. Fue el mismo Ricci, quien lo consiguió cuando el emperador Wanli 萬曆 (1573-1620) le invitó a integrarse a ella en 1601. El jesuita italiano se convirtió en el primer europeo en ser invitado a la Ciudad Prohibida. A partir de ese momento, la presencia de misioneros católicos al servicio imperial se mantuvo hasta inicios del siglo XIX.

El trabajo misionero en el mundo chino se encontró con un primer problema que continúa hasta la actualidad definiendo el cristianismo en el país: la ausencia de conceptos soteriológicos y escatológicos en la cultura china suficientes para la evangelización. Esto llevó a los misioneros a plantear diferentes estrategias. Desde la acomodación jesuita, pasando por la transliteración de términos, hasta la reconstrucción (o desconstrucción) filosófica de los textos y pensadores clásicos chinos. Estos mecanismos de inserción evangélica llevaron al desarrollo de dos procesos clave en la caracterización de la empresa misionera: las *controversias* de los ritos chinos y las reacciones chinas contra el cristianismo. Las primeras debido al desacuerdo interpretativo de las diferentes órdenes sobre la ritualística propia de la piedad filial, así como problemas en el uso de conceptos, sin olvidar que en ocasiones en la cuestión se trasladaron los conflictos de sus patrocinadores o los propios de otras latitudes, Europa o Nueva España en particular. Las segundas se caracterizaron por la publicación de apologías confucianas y budistas, persecuciones locales detenciones y finalmente, la prohibición y condena por orden imperial de la religión católica en 1724.

En este contexto, se explica la problemática propuesta en esta investigación. En 1655, al jesuita germano Johann Adam Schall von Bell (*Tang Ruowang* 湯若望, 1592-1666), la nueva dinastía Qing 清朝 (1644-1912) le encargó la dirección del *Qin Tian Jian* 欽天監 (Departamento imperial para la astronomía y el calendario). El clérigo

había trabajado en la confección de un nuevo calendario chino durante el cambio dinástico. Este calendario implementó los conocimientos astronómicos europeos, lo cual conllevó a la reacción de la ortodoxia china, en particular del matemático confuciano y musulmán, Yang Guangxian 楊光先 (1597-1669).

En 1659, Yang escribió el texto *Zhaimiu Lun* 摘謬論, el primero de sus críticas a la inserción en la sociedad china de las ideas europeas, sean religiosas o científicas. Su impugnación se personalizó en la figura de Schall von Bell, a quien desacreditó por su sistema de astronomía. El objetivo de Yang era claro: la dirección del *Qin Tian Jian*. En 1664, publicó su trabajo más importante, *Qing Zhu Xiejiao Zhuang* 請誅邪教狀, donde responsabilizó al jesuita germano por la muerte prematura de la concubina del emperador Shunzhi 世祖 (1638-1661), Dong'e Fei 董鄂妃 (1639-1660), debido a su elección poco afortunada del día para el entierro de su hijo en 1658.

Luego del encarcelamiento de Schall von Bell y tres jesuitas más, un juicio, la ejecución de cinco chinos conversos, una condena a muerte por *lingchi* 凌遲 no llevada a cabo, un incendio y un terremoto que significó la liberación de los religiosos, en 1666 (año de la muerte del jesuita astrónomo), se ordenó el exilio vía Guangzhou-Macao de todos los misioneros que se encontraran en el país. De esta directriz, cinco dominicos que trabajaban en el espacio portuario del sudeste chino lograron escapar, pero el resto, veinticinco jesuitas, cuatro dominicos y un franciscano, fueron llevados a Beijing la capital imperial, y de ahí, a Guangzhou, donde al final terminaron retenidos en la residencia jesuita de esta ciudad. Esta condena se extendió hasta 1671, periodo durante el cual la iglesia china continuó relativamente creciendo y realizando sus actividades, gracias a la labor y el liderazgo de las redes de laicos, los catequistas y las cofradías.

El confinamiento cantonés no puede delimitarse espacialmente a esta ciudad, ni a los veinticinco misioneros reclusos ni al periodo 1666-1671, ya que este acontecimiento se insertó en procesos de mayor envergadura en términos espaciales y temporales. Por consiguiente, el valor de esta investigación consiste en el análisis de un episodio de la Misión China poco o nada estudiado hasta el momento, a partir de la implementación teórica-metodológica, la relectura de fuentes primarias y la interpretación en términos globales de su papel en procesos medibles en la larga

duración como las *controversias* de los ritos chinos y los anticristianismos en China.

La empresa china se desarrolló entre dos vertientes históricas: la transición entre las dinastías Ming y Qing, y la génesis de la modernidad europea con la Coronas latinas (Portugal, España y Francia) como sus principales protagonistas. La primera, debido a la convicción de la superioridad china y la desconfianza a lo extranjero, prohibió la emigración y el comercio internacional; mientras que la segunda tuvo claras políticas expansionistas motivadas por las expansiones imperiales ultramarinas y el control de las rutas de las especias. Sin embargo, esta divergencia no impidió la integración de los misioneros en la historia de China y que la producción literaria elaborada durante la detención cantonesa, por ejemplo, se insertara en el marco de libertades de especulación intelectual propiciado por las ilustraciones europeas.

Además, debe recordarse que la Misión China integró un proyecto mayor de evangelización, dependiendo de la perspectiva, por medio de la ruta transocénica de los mundos Atlántico y Pacífico entre América y Asia; o más en específico, desde Goa (India) hasta Nagasaki (Japón) en el continente asiático. Tampoco debe olvidarse, que los movimientos de creencias e ideas, constructores ideológicos de las culturas y los sistemas de valores en la región, por ejemplo, el confucianismo y el budismo, se expandieron e hibridaron entre sí o con otras religiosidades locales, más allá de las fronteras imperiales chinas, como sucedió en Japón o Corea. Del mismo modo, ocurrió con las reacciones anticristianas.

Por consiguiente, en estos procesos se observa una deconstrucción total de las fronteras políticas de los imperios, los gobiernos y otros pactos de poder. Esto es importante porque de inicio previene a esta investigación de caer en los típicos relatos insertos en las miradas etnocentristas o en los nacionalismos metodológicos, otorgándole al confinamiento misionero en Guangzhou, un marco de observación o de laboratorio de redes y movimientos medibles en términos globales. Empero, tampoco se pretende realizar una historia del mundo a partir de la detención de veinticinco personas durante cinco años, por lo que se plantea una delimitación por ejes temáticos.

En una primera parte, entre los capítulos 1 y 4, se contextualizan y proponen nuevas lecturas a los años previos de la condena imperial, en términos de la expansión

cronológica-espacial de las misiones en China, las transformaciones ideológicas debido al cambio dinástico, las *controversias* de los ritos chinos y las manifestaciones anticristianas. En una segunda parte, entre los capítulos 5 y 7, se realiza un análisis prosopográfico y de redes sociales de los veinticinco misioneros recluidos, el propio sobre El Acta de Guangzhou (1667-1668), otro de representaciones misioneras en el *Confucius Sinarum Philosophus* –en adelante *Confucius Sinarum*–, así como del impacto posterior de la reclusión en el desarrollo de la Misión China.

El confinamiento de los misioneros en Guangzhou (1666-1671), ha sido un tema marginado o secundario en los estudios dedicados a la empresa china, sean desde las ciencias sociales, las letras, la misionología o la sinología. Tal vez el trabajo más importante es un artículo de Noël Golvers¹, donde se describen algunos aspectos del ambiente cotidiano durante la reclusión a partir de las relaciones y la correspondencia de algunos de los religiosos detenidos². Empero, lo más importante de su trabajo es la identificación de cada uno de los trabajos literarios, traducciones y obras históricas en particular, escritas por los sacerdotes durante sus años en la ciudad portuaria.

Acerca de las actividades realizadas durante el destierro cantonés, tal vez las más recordadas se refieren a las conferencias de Guangzhou y a los trabajos de traducción del *Confucius Sinarum*³. Las primeras, celebradas entre finales de 1667 e inicios de 1668, discutieron y finalmente normalizaron en el *Acta Cantoniensia authentica*, estrategias pastorales más acordes a las realidades socioculturales chinas. Este documento Keith Ip Ka Kei en su tesis de maestría lo ha traducido del latín al chino y al

¹ Noël Golvers, “The Canton-Macau area as a *lieu de savoir*: the Western Missionaries Detention in the Canton Jesuit Residence (1665-1671) and their Written and Editorial Output”, en *Macau, Past and Present*, eds. Luis Felipe Barreto y Wu Zhiliang (Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau & Fundação Macau, 2015), 215-233, <https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/519089/2/The+Canton-Macau+Area+as+a+lieu+de+savoir.pdf>

² De una manera muy similar, Zhao Dianhong 赵殿红, a partir de una de síntesis bibliográfica intenta acercarse a la cotidianidad vivida durante el confinamiento cantonés. Zhao Dianhong 赵殿红, “康熙历狱”中被拘押传教士在广州的活动: 1662-1671” [Las actividades de los misioneros detenidos en Guangzhou durante el caso del calendario a inicios del gobierno de Kangxi, 1662-1671] (Tesis de maestría en historia antigua de China, Universidad de Jinan, 2002).

³ Philippe Couplet y Prospero Intorcetta, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia sinensis latine exposita* (París: Apud Danielelem Horthemels, 1687).

inglés⁴. Y con respecto a la famosísima traducción del canon confuciano realizada por un grupo de jesuitas, resalta la extensa y erudita investigación publicada en dos libros de Thierry Meynard sobre los procesos de producción del texto y su impacto cultural e intelectual en la sociedad europea del dieciocho. Además, este autor realiza una traducción al inglés del *Confucius Sinarum*⁵. Ninguno de los estudios dedicados a estos temas profundiza en el tema del destierro.

De hecho, en el *Handbook of Christianity in China* –en adelante *HCC*–, editado por Nicolas Standaert, se hace referencia a este acontecimiento en tan solo diez ocasiones⁶. En nueve de ellas, se cita como un episodio más de la querrela de los ritos chinos o los anticristianismos en China, sin ahondar sobre qué sucedió durante ese periodo o la importancia del hecho en la larga duración. La excepción es cuando se hace referencia a una traducción anónima de un misionero confinado en Guangzhou, *Les Secrets de la Médecine des Chinois* publicado en 1671⁷. ¿Se dedicaron los misioneros a la traducción durante los años del confinamiento? Sí es la respuesta, y lo único que nos parece decir el famoso manual sobre el cristianismo en China.

No obstante, de la misma manera que ocurre en el *HCC*, el destierro cantonés, se encuentra citado en las bibliografías dedicadas a las *controversias* de los ritos chinos, los anticristianismos en China⁸ o la traducción de los clásicos confucianos por parte de los jesuitas, y en ocasiones, superando las escasas dos líneas del famoso manual. ¿Qué se dice principalmente sobre este hecho? Para responder a esta pregunta se han identificado tres investigaciones que intentan ampliar los conocimientos o proponer posibles interpretaciones sobre el destierro cantonés.

En la primera de estas obras, James S. Cummins, en su proyecto apologético sobre el dominico español Domingo Fernández de Navarrete (*Min Mingwo* 閔明我,

⁴ Keith Ip Ka Kei, “Canton Conference (1667-1668): its content and significance” (Tesis de maestría en estudios religiosos, Universidad de San José, Macao, 2010). Además, este documento se ha traducido al francés y el alemán, véanse los trabajos de H. Verhaeren, “Ordonnances de la Saint Église”, *Monumenta Serica* 4 (1939/40): 451-477; y de Josef Metzler, *Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570-1931* (Zürich: F. Schöningh, 1980), 22-35.

⁵ Thierry Meynard, « *Confucius Sinarum Philosophus*, la première traduction des *Entretiens* de Confucius en Europe », *La lettre du Collège de France* 29 (2010), <http://lettre-cdf.revues.org/906>; *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011); y *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West* (Leiden: Brill, 2015).

⁶ Nicolas Standaert ed., *HCC* (Leiden: Brill, 2001), 301, 313, 324, 383, 463, 471, 514, 555 y 795.

⁷ Ursula Holler, “Medicine”, en *HCC*, 795.

⁸ En particular, sobre la controversia del calendario entre Yang Guangxian y el jesuita Schall von Bell.

1618-1689), ¿o detracción a los jesuitas en China?, y basado en los escritos de este misionero, caracteriza dicho acontecimiento como “*nineteen Jesuits against four friars*”⁹. Sin embargo, su trabajo termina limitándose a una somera descripción desde la óptica del dominico de las discusiones suscitadas durante las conferencias de Guangzhou, las cuales, a su vez, contextualiza según los conflictos inter-órdenes religiosos debido a las *controversias* de los ritos chinos¹⁰.

El segundo trabajo que se menciona es la tesis de doctorado de Paul Rule, cuyo análisis de este episodio se centra también en las conferencias de Guangzhou (1667-1668)¹¹. Este autor propone la hipótesis de que, durante una coyuntura, donde las interpretaciones de Ricci fueron cuestionadas hasta por los mismos jesuitas, y los misioneros mendicantes consideraron los ritos confucianos como idolatría pura, los primeros acordaron retornar a la interpretación ricciana del confucianismo. Debido a lo anterior, explica Rule, las conferencias adoptaron una política de trabajo sobre la cuestión de los ritos, según los lineamientos de Ricci. Esta interpretación del “Confucio, el filósofo chino”, maestro del teísmo puro y la alta moralidad, se propagó ampliamente en Europa y en particular, entre los pensadores de las ilustraciones.

Como se observa, en las propuestas de Cummins y Rule es fundamental el desarrollo de las *controversias* de los ritos chinos, a pesar de que paradójicamente en El Acta de Guangzhou solo se toca el tema en el artículo 41. En contraste con ello, Liam M. Brockey resalta esta ausencia temática en su estudio intitulado “*No Lack of Vexations*”¹². Trabajo donde a partir de algunos testimonios misioneros, analiza los hechos que rodearon el proceso de la condena. Para Brockey, el confinamiento explica más el replanteamiento en las estrategias evangelizadoras y la aplicación de los sacramentos en China, que el devenir en la cuestión de los ritos chinos. Su argumento consiste en que la reclusión desplazó la responsabilidad proselitista de los misioneros a los cristianos

⁹ James S. Cummins, “Canton: Internment and Flight”, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), vol. II, 414.

¹⁰ Cummins, “Canton: Internment and Flight”, 413-424. Una interpretación muy similar también basada en los trabajos de lo dominico español, la realiza en su artículo claramente de carácter apologético, Fidel Villarroel, “The Chinese Rites Controversy -Dominican Viewpoint-”, *Philippiniana Sacra* XXVIII, no. 82 (1993): 36-43.

¹¹ Paul A. Rule, “K’Ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism” (Tesis de doctorado en filosofía, Universidad Nacional de Australia, 1972), 289-309.

¹² Frase que toma de François de Rougemont, *Relaçam do Estado Politico e espirital do imperio da China, pellos annos de 1659 até o de 1666*, trad. Gabriel de Magalhães (Lisboa: Na Officina Ioam da Costa, 1672), 193; en Liam M. Brockey, “No Lack of Vexations, 1664-1670”, en *Journey to the East, the Jesuit mission to China, 1579-1724* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 126-136.

chinos, quienes, en sus roles de catequistas, tomaron la iniciativa en el reclamo de conversos, el bautizo de los nuevos creyentes, y la supervisión de la publicación de nuevas ediciones de textos sobre temas religiosos.

En síntesis, resulta poco lo dicho sobre el objeto de estudio de esta investigación, resaltándose entonces la importancia de analizar los roles cumplidos por el confinamiento misionero en Guangzhou en procesos medibles en la larga duración como las *controversias* de los ritos chinos y las reacciones anticristianas. De ese modo, ante la marginalidad del acontecimiento en los estudios históricos, misionológicos, lingüísticos o sinológicos dedicados a la Misión China, será parte fundamental del presente trabajo precisamente visibilizarlo en el devenir de la empresa cristiana.

En los últimos años, los estudios centrados en el catolicismo en China han experimentado una regeneración metodológica, temática y de autores¹³, haciendo que los nuevos investigadores se interesen por temas nunca o poco estudiados, el caso de su faceta mendicante¹⁴. Esta renovación se ha nutrido del trabajo interdisciplinario o interáreas de historiadores, sinólogos, teólogos, fisicomatemáticos, lingüistas, filósofos y estudiosos del arte, de la literatura o de las religiones. Es por ello, que, según los ejes temáticos propuestos en esta investigación, se plantean diversos acercamientos teórico-metodológicos a la reclusión de Guangzhou (1666-1671).

¹³ Ashley E. Millar, “The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773): Shaping European Views of the Middle Kingdom”, *Working Papers London School of Economics* 105, no. 7 (2007): 1-53; Elisabetta Corsi coord., *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales* (México DF: El Colegio de México, 2008); Mungello, “Reinterpreting the History of Christianity in China”, *The Historical Journal* 55, no. 2 (2012): 533-552; Dolors Folch, “Prólogo: Los sueños primeros”, en José Antonio Cervera, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI* (Madrid: Plaza y Valdés editores, 2013), 11-22; Cervera y Ricardo Martínez Esquivel, “Presentación del dossier *Entre Asia, América y Europa: ¿los misioneros cristianos como intelectuales interculturales?*”, *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 322-340, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25017/25230E>; y Esteban Sánchez Solano, “Misiones, evangelización y el Nuevo Mundo, siglos XVI-XVII: un balance historiográfico para re-pensar el mundo misionero”, *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 341-376, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25018/25231>

¹⁴ En este contexto sobresale el proyecto de digitalización del Centro de Estudios de Asia Oriental de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona que ha colocado en línea y de libre acceso una gran variedad de textos sobre el encuentro misionero en China entre los siglos XVI y XVIII. Su sitio *Web*: <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm>. Para una descripción del proyecto, véase Anna Busquets, “La China de España: elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900”, *Orientats* (2006): 189-200, <https://ddd.uab.cat/pub/hmic/16964403n4/16964403n4p189.pdf>

Si bien, el presente estudio no se puede catalogar como un análisis propiamente hecho desde los postulados metodológicos de la historia global¹⁵, estos se han tomado en cuenta para pensar y observar las formas en que se construyen, reconstruyen y deconstruyen cada uno de los procesos propios de la Misión China. En efecto, esta formó parte de un momento histórico de transformación del orden global, en particular gracias al primer advenimiento de la modernidad. Durante periodos de larga duración se encontraron y desentendieron sistemas mundo en edificación o consolidados, los casos del europeo o del chino respectivamente, donde en el primero el cristianismo en su modo Iglesia católica se erigía como universal, mientras que, por su parte, la misión lo hacía como global. En otras palabras, los acontecimientos propios de la inserción misionera en China de ninguna manera representaron un hecho aislado, al contrario, pertenecieron a coyunturas de expansión de los colonialismos e imperialismos europeos a la hoy América, a África y otros espacios de Asia. Por consiguiente, este marco general se toma en cuenta en el análisis del objeto de estudio, permitiendo ello de esta forma una relectura del confinamiento misionero, donde funciona como una ventana a procesos medibles en temporalidades mayores y de escalas globales como la querrela de los ritos chinos y las reacciones anticristianas chinas, que a su vez reflejan las transformaciones estructurales de mundos cada vez con mayores contactos, relaciones, rechazos, reacciones e intercambios.

La interpretación de la detención cantonesa desde la historia global lleva a la consideración de tres metatesis para esta investigación: (i) los procesos sociales y globales en relación con la China del siglo XVI al XVIII problematizan la historicidad y la profundidad temporal de la globalización actual; (ii) el trabajo misionero de transmisión de conocimientos y las consecuentes reacciones chinas, denotan la incapacidad de acción de los poderes políticos ante los métodos de transferencia y

¹⁵ De hecho, desde los postulados de la historia global no se ha identificado investigaciones dedicadas a la Misión China en su versión católica entre los siglos XVI y XVIII. Aunque en su modo protestante a partir del diecinueve, se ha encontrado el curso “Global History of Mission and Chinese Church as a Sending Church”, MISS CM04, su sitio *Web*: <https://www.tyndale.ca/seminary/course/miss-cm04>, de la Tyndale University College & Seminary en Toronto, Ontario. Asimismo, se han identificado las publicaciones de Richard R. Cook y David W. Pao eds., *After Imperialism: Christian Identity in China and the Global Evangelical Movement* (Eugene, OR: Lutterworth Press, 2012); y de Al Tizon, “The Globalization of Mission as Transformation: How the Global and the Local have shaped a Movement”, *Transformation* 26, no. 4 (2009): 247-257; así como el seminario “Christian Missions in Global History” de la School of Advanced Study de la University of London, donde se han organizado conferencias relacionadas con la empresa misionera china interpretadas desde la historia global, y cuyos audios se encuentran disponibles y de libre acceso en su sitio *Web*: <http://www.history.ac.uk/events/seminars/258>

comprensión del *otro* cuando estos trascienden los supuestos límites culturales; y (iii) la modificación de las coordenadas espacio-temporales multiplican el número de ámbitos donde tienen lugar las relaciones e intercambios sociales de la empresa misionera –en China, Europa, Goa, Manila o Nueva España– y máxime, si se piensan en casos como las *controversias* de los ritos chinos, en debate hasta la actualidad¹⁶. Así entonces, concebir la reclusión de Guangzhou en términos globales, amplía las posibilidades de espacialidades y temporalidades, así como a su vez produce una conciencia histórica –y global si se desea– más crítica de las diferentes realidades humanas.

De esta manera, se considera importante para la problemática planteada, en la presentación de cada capítulo explicar la estrategia metodológica elegida. Esta investigación consta de siete capítulos entrelazados de tal manera que todos se complementan entre sí. Los cuatros primeros proponen nuevas interpretaciones a procesos previos a la detención cantonesa, mientras que los tres siguientes se centran en el análisis de lo ocurrido durante este acontecimiento y sus consecuencias en la larga duración. Las distintas propuestas teórico-hipotéticas introducen elementos prospectiva y retrospectivamente, enlazando y construyendo puentes entre las diferentes conclusiones del trabajo.

En el capítulo 1, “Misión China: Un proceso global en el cambio de siglo del XVI al XVII”, se interpreta la inserción misionera en el mundo chino, de qué manera se transformaron las dinámicas chinas, sudeste asiáticas y europeas de ultramar con la llegada de los religiosos católicos al Reino del Centro, así como cuáles variables determinaron la expansión cronológico-espacial de las misiones. Para contestar a estos cuestionamientos se propone una periodización de la empresa china en la muy larga duración (siglos del XVI al XVIII), así como una sistematización y análisis comparativo de las comunidades cristianas organizadas, en términos de órdenes, su patrocinador europeo, número de religiosos, años de vida de la misión y lugar donde se estableció.

En consecuencia, el principal aporte del capítulo 1, versa precisamente en la periodización propuesta, ya que esta funciona como un eje de análisis para la Misión China, facilitando la comparación de los indicadores elegidos, ya que además la gran

¹⁶ Acerca de las últimas discusiones sobre el tema revítese el ensayo de Rule, “Is The Chinese Rites Controversy Over? A Justification for studying a Seventeenth Century Argument” (ponencia presentada en el *Charles Strong Lecture, The Australian Association for the Study of Religion*, Brisbane, Australia, 2 de julio de 2010): 1-12, <http://users.esc.net.au/~nhabel/lectures/PaulRule2July2010.pdf>

mayoría de la bibliografía existente se ha centrado en el estudio monolítico de órdenes, personajes, regiones o acontecimientos específicos. El estudio más cercano a lo propuesto es “*Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)*” de Joseph Dehergne¹⁷, resumido en gran parte por Standaert en “Scene” del *HCC* (págs. 534-575). Sin embargo, esta obra no puede situarse dentro de los últimos paradigmas historiográficos, ya que favorece aspectos narrativos y descriptivos sobre consideraciones teóricas o metodológicas, que a ratos dejan sentir negativamente la ausencia de las segundas.

De igual modo, en el capítulo 1 se realiza un análisis cruzado de una serie de variables que por lo general se estudian por separado. Estas se pueden observar según cada uno de los contextos de la empresa misionera: el chino, el europeo y el relacional sinoeuropeo. En el primero, se deben tener en cuenta sus transformaciones estructurales como el cambio dinástico o sus dinámicas con lo extranjero a través del sistema tributario o su espacio portuario, ya que ellas determinaron la inserción misionera en el país. De hecho, en esta investigación se propone la categoría de análisis “espacio portuario chino”, la cual se refiere al desarrollo de una dinámica y una identidad propias en las costas del sudeste chino, y distintas en muchos aspectos a las provincias del interior del imperio –se amplía sobre esta propuesta teórica-hipotética a lo largo del estudio. En el caso del segundo, son importantes la construcción ideológica-teológica de la misión y en específico los tratados políticos europeos sobre Asia, los patronatos y la empresa jesuita en sus vinculaciones vaticanas. Y en lo que se refiere a la tercera línea contextual, funcionan como indicadores la disyuntiva imperialismos-etnocentrismos, la dinámica migratoria y comercial en el sudeste asiático y los roles de Goa, Macao, Manila, Nueva España e incluso Taiwán como plataformas de la Misión China.

En el capítulo 2, “El impacto de las dinámicas históricas e ideológicas del cambio dinástico en el desarrollo de la Misión China, 1618-1665”, se plantean nuevas posibilidades de comprensión de la empresa misionera en sus relaciones con los procesos internos del país durante el siglo XVII, pero hasta el año de la condena por exilio. ¿De qué manera el imperio determinó las dinámicas de inserción del cristianismo? ¿Qué papel desempeñó el cambio dinástico Ming-Qing? ¿Cómo influyó la resistencia en

¹⁷ Joseph Dehergne, “Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)”, *Monumenta Serica* 16 (1957): 1-136.

el sur y el clan naval de los Zheng? ¿Cuáles fueron las reacciones políticas e ideológicas ante la misión? ¿Hubo diferencias para los jesuitas y los mendicantes? ¿Qué representaciones sociales produjeron los misioneros sobre esta coyuntura de transformaciones estructurales en China? Si bien estos factores se contemplan en el capítulo 1, hasta este momento se profundiza en el análisis de sus diversas variables.

Las relaciones sino-manchués y el consecuente cambio dinástico Ming-Qing, la intensificación en el intercambio de ideas, así como de conocimientos científicos, filosóficos y religiosos, conllevaron a cambios en todas las esferas de la sociedad china, incluyendo en las percepciones y las políticas sobre lo extranjero. Por consiguiente, se propone un análisis de las representaciones sociales, puesto que permite construir acercamientos distintos a los contextos históricos de las relaciones de dichos procesos con el devenir del proyecto cristiano.

Luego, en el capítulo 3, “Las *controversias* de los ritos chinos. Una lectura retrospectiva desde la historia global de las ideas”, se responde hasta qué punto se podría trazar una historia misionera de las ideas sobre la querrela sobre la ritualidad confuciana, cómo se construyó su dinámica conceptual y en qué sentido se trató de un proceso social de dimensiones globales. Las *controversias* han tenido tres problemas: la manufacturación en chino de los términos soteriológicos y escatológicos básicos para la evangelización, las representaciones del culto a Confucio y a los ancestros, y la participación de los neófitos en actividades considerables paganas. Del mismo modo, las *controversias* han tenido tres frentes: entre las órdenes misioneras, con el Vaticano y ante las reacciones chinas, sean imperiales, locales o individuales. El debate se ha desarrollado desde la China misma, hasta los espacios de enseñanza eclesiásticos, las universidades y la producción literaria entre Europa, América y Asia, formando parte de un movimiento global de ideas sin precedentes históricos.

De esta manera, en las *controversias*, lo global funciona como la categoría clave en el análisis histórico, ya que permite abarcar procesos de debate y discusión de ideas separados geográficamente por masas continentales u oceánicas, según la ruta misionera seguida¹⁸. Esto lleva al planteamiento de un ejercicio comparativo y a su vez, a la identificación de variables e indicadores, a veces no observables a escalas menores o en

¹⁸ La ruta de los misioneros mendicantes, entre los mundos Pacífico y Atlántico, Europa-Nueva España-Manila-China; o la de los jesuitas, bordeando África y Asia, Goa-Macao/Nagasaki-China.

investigaciones delimitadas por las fronteras políticas, culturales o imperiales (por no decir civilizatorias). La querrela de los ritos chinos se debatió desde las ciudades de Beijing, Guangzhou, Roma, París, Lisboa, Salamanca, Madrid y hasta la misma Puebla de Los Ángeles en Nueva España¹⁹. Interesa entonces, en su contexto global, analizar comparativamente el movimiento e intercambio de ideas sobre las *controversias*, pero también en relación con sus procesos contemporáneos y análogos suscitados por ejemplo con los ritos malabares en la India o los ritos *shinto* en Japón. Además, en lo que se refiere a las fuentes primarias, se le desea dar un especial énfasis a las escritas en español, debido a que han sido las menos estudiadas. Esto sin dejar de lado el diálogo con los trabajos más importantes sobre el tema.

A partir del análisis de representaciones sociales, en el capítulo 4, “Anticristianismos en China: Los problemas de ser ‘heterodoxa’”, se analizan las percepciones anticristianas en la tradición china, los principales casos registrados contra la fe católica hasta la controversia del calendario, y los acontecimientos suscitados que llevaron al confinamiento en Guangzhou. Se verá como la condena a los misioneros de exilio vía Macao en 1665 formó parte de un proceso sistemático de impugnación al cristianismo debido a la incompreensión china del *otro* europeo en todos sus aspectos, y de este de las dinámicas culturales chinas. La reclusión cantonesa no representó un evento inesperado en el devenir de la Misión China, ni tampoco su punto más álgido. Esta sentencia se insertó en lo que se convirtió en una tradición sociohistórica contra el cristianismo en el país, en donde de considerársele una religiosidad “enteramente inútil” *hao wu biyi* 毫無裨益 pasó a concebirse como un ente “desestabilizador” *luan* 亂 de la armonía sociopolítica. En este sentido se alcanzó la cumbre en 1724 cuando la religión se condenó y prohibió en todo el territorio imperial chino.

En relación con las reacciones chinas contra el cristianismo, sin duda sus dimensiones sobrepasaron lo xenofóbico, de ahí la propuesta de un análisis de representaciones sociales sobre el proceso. Con ello se identifican sistemas de valores, prácticas e ideas intermedios entre los conceptos y las percepciones. En ese sentido, el análisis etimológico del término chino con que se representó el cristianismo se

¹⁹ Cervera y Martínez Esquivel, “Puebla de los Ángeles, entre China y Europa. Palafox en las *controversias* de los ritos chinos”, *Historia Mexicana* LXVIII (1), no. 269 (julio-septiembre 2018): 245-284, doi: <http://dx.doi.org/10.24201/hm.v68i1.3642>

constituye clave en la comprensión de sus funciones orientativas y comunicativas.

Como se observa, en el caso de los capítulos 3 y 4, el análisis propuesto es ante todo interpretativo, ya que se consideran en esta investigación, procesos como las *controversias* de los ritos chinos y los anticristianismos en China, no solo variables interdependientes, sino también, claves en la comprensión global del confinamiento misionero en Guangzhou del periodo 1666-1671.

Por su parte, el capítulo 5, “¿Se detiene la misión?: Guangzhou (1666-1671)”, se divide en tres secciones. En la primera de ellas, se explican los roles políticos y económicos de esta ciudad como punto de vanguardia del espacio portuaria chino en su inserción en las dinámicas regionales del sudeste asiático. Luego en la siguiente, por medio de un análisis prosopográfico se determina el perfil socioeducativo de los sacerdotes desterrados, en términos de orígenes nacionales, edades de ingreso a la orden y de llegada a China, educación y años de experiencia en la empresa misionera al inicio del confinamiento. Y en la última parte, se analizan las actividades distintas a la traducción realizadas por los misioneros durante la condena.

Se trata de delinear las cotidianidades de la reclusión cantonesa, así como de elaborar una biografía grupal de los religiosos. El personaje del misionero se construyó inserto en una etapa de procesos intra-europeos causante de la temprana modernidad durante un esfuerzo de comprensión de un *otro* ni más ni menos autoconcebido como el “Reino del Centro”. Las historias de vida de los misioneros sobrepasaron las dimensiones religiosas del sacerdote, los confinados de Guangzhou eran aventureros de altamar, se enfrentaron a piratas, sobrevivieron a guerras y crisis políticas, traducían, estudiaban filosofía y medicina, enseñaban astronomía y matemáticas, así como fungían de embajadores entre tantas otras facetas del personaje misionero. Sin duda, se trató de uno de los primeros actores sociales de capacidades “globales”.

En el capítulo 6, “La producción en Guangzhou: Entre El Acta y el *Confucius Sinarum Philosophus*”, se interpretan cada uno de los temas debatidos durante las conferencias del destierro cantonés, así mismo se analizan las variables contextuales que dieron como resultado final el *Confucius Sinarum*. En este último punto, se identifican las representaciones misioneras sobre “el Confucio filósofo”, “el Confucio

santo”, el concepto *ren* 仁 o “benevolencia”, el daoísmo, el budismo y el neoconfucianismo en una apología de un cristianismo hermanado con el confucianismo.

Durante la reclusión cantonesa, los religiosos se dedicaron principalmente a la autoevaluación de la empresa misionera, a nivel interno pensando en la administración pastoral y a externo en la atracción de recursos económicos y de personal sacerdotal. Las preocupaciones por la esfera interna motivaron la celebración de varias conferencias centradas en alcanzar una mayor comprensión y compenetración entre los misioneros y su trabajo evangelístico en China. Mientras que, pensando en la esfera externa del proyecto, los clérigos apelaron a la cultura literaria y la sinofilia imperante en la Europa de la época para promocionar las “bendiciones” del mundo chino, pero también su “maldición” al privarse de la revelación mesiánica. De ahí la proliferación de relaciones e historias de aventuras, así como de sacrificios de viajeros y misioneros en el Reino del Centro, donde se promocionaron aspectos médicos, culturales, históricos y filosóficos del mundo chino, sobresaliendo sin duda la traducción del canon confuciano materializada en el *Confucius Sinarum*.

Y en el capítulo 7, “La sinización del cristianismo: Entre tolerancia y prohibición”, a partir de la integración metodológica y de los resultados arrojados por los capítulos anteriores, se examina el desarrollo de la empresa misionera en relación con las derivaciones externas e internas del confinamiento de Guangzhou. Se utiliza la periodización planteada para analizar el retorno de los sacerdotes a sus misiones durante el tercer periodo (1672-1691), las controversias entre Kangxi y los delegados papales, al igual que los consecuentes decretos de tolerancia y de condena al inicio y al final del cuarto periodo (1692-1724), y los factores clave de la sinización del cristianismo en el quinto y último periodo de la Misión China en su versión católica (1725-1773/1814).

En este contexto, independientemente de las aristas negativas para el buen funcionamiento de las dinámicas eclesiales, la iglesia china continuó con su crecimiento, amén de cierta estabilidad en sus prácticas devocionales, la fortaleza de la estructura de las redes de cofradías, el laicado en general y los sacerdotes nativos. Estos últimos, a pesar de la ausencia de una legislación eclesial clara para la ordenación de chinos, debido a las múltiples necesidades estructurales de la cristiandad en el país, continuaron formándose y cada vez más, encargándose de la administración pastoral.

Entre la querrela de los ritos chinos y los movimientos anticristianos, y con una participación misionera mínima de los europeos, la iglesia local se fortaleció gracias en gran parte al nivel de sinización que experimentó la comunidad de creyentes en esta fe.

Finalmente, en el apartado de las “Conclusiones”, se realiza una síntesis teórica-interpretativa sobre el impacto y la memoria histórica relativa a las experiencias del confinamiento de los misioneros en Guangzhou (1666-1671). Integrando los resultados de los distintos capítulos, se delinean algunos de los retos y las nuevas problemáticas sobre el objeto de estudio y la cuestión abiertos a partir de la presente investigación.

Pensar la historia en la globalidad de sus procesos, permite la centralización de su análisis en el contacto de los actores sociales insertos en el encuentro entre China y los misioneros católicos. Ello abstiene al estudio de delimitaciones espaciales según las fronteras imperiales chinas o de los dominios europeos, o temporales en relación con una dinastía o casa imperial, ya que el entramado de redes formó parte de un movimiento social de carácter global que se debe descifrar traspasando los límites de cualquier barrera. De ese modo, la empresa china se integró a una dinámica globalizante solo comprendida en la historia de las relaciones e interacciones entre culturas y civilizaciones, evitándose de esta forma caer en los errores tan comunes de los *ethos*-centrismos chinos y europeos a la hora de construir la historia. Este consistió en el gran error de los misioneros católicos y de la sociedad china receptora, se espera entonces, que la implementación teórica-metodológica planteada lleve a la construcción de una ventana complementaria y menos empañada a las ya existentes sobre la Misión China.

1. MISIÓN CHINA: UN PROCESO GLOBAL EN EL CAMBIO DE SIGLO DEL XVI AL XVII

Cuando se piensa en la Misión China, generalmente lo primero que viene a la mente son Matteo Ricci y la Compañía de Jesús, olvidándose del trabajo realizado por los órdenes mendicantes. De hecho, antes de la llegada de los jesuitas, se establecieron misiones agustinas para chinos en las Filipinas, así como durante la década de 1630, dominicos y franciscanos iniciaron sus labores de evangelización en el territorio chino.

Por consiguiente, en este capítulo se analizan los procesos de llegada e inserción de los misioneros católicos a China en la larga duración desde mediados del siglo XVI, pasando por la obtención del permiso imperial para organizar una primera misión en 1583, y hasta la independencia administrativa del proyecto cristiano en 1618. ¿De qué manera los contextos –chino, europeo y relacional sinoeuropeo– determinaron el devenir de las dinámicas misionales durante el cambio de siglo del XVI al XVII? ¿En qué medida el espacio portuario chino condicionó el movimiento misionero en el Reino del Centro? A partir de las problemáticas anteriores se propone una delimitación y periodización de la Misión China. Esta funciona como una matriz analítica que permite comparar el desarrollo de la empresa evangélica, en términos de órdenes, misioneros, comunidades y conversos, en relación con su expansión cronológica-espacial y en un constante diálogo con las distintas variables contextuales de la época.

1.1 *Tras el sueño de China, 1510-1582*

El encuentro entre los misioneros y China se desarrolló como parte de una historia transoceánica entre los mundos Atlántico y Pacífico o Índico –según la ruta de acceso o patronazgo de la empresa–, cuyos ejes relacionales los ejercieron Goa y Nueva España, bases a su vez del envío de misioneros, correspondencia y fondos a la Misión China. En este contexto, Macao y Manila –y en su momento Taiwán–, como extensiones coloniales de portugueses y españoles respectivamente, se constituyeron en el punto de llegada de quienes estuvieron con la mirada puesta en el mundo chino.

Se debe tener claro que muchas de las personas llegadas a Asia a raíz de las expansiones imperialistas, lo hicieron inspirados por los relatos de paraísos y riquezas,

desde *Il Milione* (1299) de Marco Polo (1254-1324)¹ o *The Travels of Sir John Mandeville* (1370) hasta la *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China* del agustino Juan González de Mendoza (1585)². Por ende, la identificación de una ruta transoceánica hasta el oriente de Asia se consideró clave para continuar con la empresa comercial de China, objetivo primero y si no principal de esta etapa inicial de expansión de la modernidad³. En definitiva, en todos los niveles sociales europeos se consideró al Imperio chino como el eje central de lo que podría funcionar como un mercado a niveles globales, el nodo principal de un verdadero sistema-mundo.

En este contexto se identifica una primera etapa de la empresa misionera en China, caracterizada por los esfuerzos para establecer una misión cristiana al interior del territorio imperial chino. Años de expansión e inserción de los europeos en Asia, principalmente de portugueses y españoles, quienes “justificados” por tratados teopolíticos, pretendieron repartirse las rutas ultramarinas en la carrera por las especias. Esta etapa “*tras el sueño de China*” (Cervera⁴) inicia en 1510 cuando Goa cayó bajo el control portugués y termina en 1582, un año antes de la fundación de la primera misión en China. Estos años funcionaron de preparación para los misioneros, ya que ellos tuvieron la oportunidad de trabajar con inmigrantes chinos afincados a lo largo de los poblados de las rutas comerciales del continente asiático.

¹ Puede revisarse acerca de la forma en que se construyeron los procesos sociales globales en tiempos de Marco Polo, la investigación de John Larner, *Marco Polo y el descubrimiento del mundo*, trad. Miguel Portillo Díez (Barcelona, Buenos Aires y México: Paidós, 2001).

² González de Mendoza nunca conoció China, pero vivió en un convento en Michoacán, México, lugar de paso de misioneros que iban o volvían de China. El agustino poco a poco recogió datos de interés sobre China y finalmente los unió en un libro. Este texto tuvo 46 traducciones en siete lenguas europeas y se imprimió 63 veces antes de 1600. Además, se escribió en medio de la tensión de los planes de conquista de China por parte del jesuita Alonso Sánchez, presionado por Felipe II. No obstante, un González de Mendoza, declarado admirador de Bartolomé de las Casas, se negó a proporcionar información útil a los planes de conquista de China. Folch, “Prólogo: Los sueños primeros”, en Cervera, *Tras el sueño de China*, 11-22. Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China* ([Roma, 1585] Reed.: Madrid: Miraguano, 2008). Un análisis reciente de esta obra se puede consultar en el artículo de Diego Sola García, “Juan González de Mendoza y la Historia del Gran Reino de la China: la construcción del relato sinológico desde la Europa del Quinientos”, *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 558-581, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25027/25240>

³ Por ello, muy conscientes de esto, en el caso de la ruta transoceánica española Atlántico-Pacífico, y cuando se tuvo total claridad del recorrido del tornaviaje de Urdaneta, circuló una carta con la frase: “Y los de México están muy ufanos con su descubrimiento; que tienen entendido que serán ellos el corazón del mundo (al conectar Europa con China)”. Historical Conservation Society, “Copia de una carta venida de Sevilla a Miguel Salvador de Valencia, la cual narra el venturoso descubrimiento que los mexicanos han hecho”, en *The Christianization of the Philippines* (Manila: University of San Agustín, 1965), 100.

⁴ Cervera, *Tras el sueño de China*.

En menos de un siglo, las vías de ingreso de la empresa católica a China adquirieron connotaciones globales y el perfil del misionero se vio necesitado de herramientas de la política, la diplomacia, el comercio o las ciencias, más que de la espiritualidad, la religión o la teología. Llegar a China se convirtió en una epopeya repleta de peripecias.

Los portugueses y los españoles se “repartieron” el mundo con el beneplácito “divino”, gracias a la bula del papa Alejandro VI (1493) y los tratados de Tordesillas (1494) y Zaragoza (1529); los trayectos y las ciudades claves desde Europa hasta China; y, por último, los itinerarios de viaje de las misiones religiosas al territorio imperial chino (tabla 1). El contexto de este proceso global es el de mundos de interrelaciones, la génesis de mayores vínculos intercontinentales y la ampliación de las rutas transoceánicas. China como nunca se conectó con el exterior, o, en cualquier caso, este así lo hizo con el mundo chino.

A la luz de los debates historiográficos actuales, plantear el encuentro de China con Occidente por medio de los misioneros católicos en el siglo XVI a partir de la hipótesis original de *World-System* (Wallerstein⁵) no tendría mayor sentido, ya que Europa, al menos hasta finales del siglo XVIII, no funcionó como el centro de un sistema-mundo. No obstante, se podría rescatar esta categoría de análisis para comprender el contexto histórico de la problemática propuesta.

Para el siglo XVI, el imperio chino de la dinastía Ming funcionó como un sistema-mundo en sí mismo. Articulado por siglos gracias al sistema de tributo y las relaciones comerciales⁶, Europa (incluyendo a Nueva España) encontró en China su centro proveedor de riquezas por excelencia⁷. Los inmensos excedentes del capital chino

⁵ Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (Nueva York y Londres: Academic Press, 1974).

⁶ Tansen Sen, “The Formation of Chinese Maritime Networks to Southern Asia, 1200-1450”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 49, no. 4 (2006): 421-453; John E. Wills Jr, “Maritime Europe and the Ming”, en *China and Maritime Europe, 1500-1800: Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*, ed. Wills Jr (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 24-77.

⁷ Samuel Adrian M. Adshad, *Material Culture in Europe and China, 1400-1800* (Nueva York y Londres: St. Martin's Press and Macmillan, 1997); Andre Gunder Frank, *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1998), 63-130; Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 69-108; Mariano Ardash Bonialian, *El Pacífico hispanoamericano: política y comercio asiático en el Imperio Español, 1680-1784* (México DF: COLMEX, 2012), 173-258; Bonialian, *China en la América Colonial. Bienes, mercados, comercio y cultura del consumo desde México hasta Buenos Aires* (México DF: Editorial Mora, 2014), 27-86; Pérez

deformaban toda economía del mundo⁸. China, sin quererlo y tal vez saberlo⁹, se constituyó como el centro de esta modernidad temprana. Esta situación continuó por dos siglos más¹⁰.

Los gobernantes Ming establecieron una estructura político-administrativa que duró, en gran parte, sin mayores cambios por más de 500 años. Un gobierno centralizado, una legislación, un sistema de medidas y pesos uniformes, una moneda, vías de comunicación que conectaban todo el imperio, una burocracia elegida en función de méritos encargada del cumplimiento de la ley, la recaudación de impuestos y supervisar las medidas de seguridad, le permitió al imperio una estabilidad sin precedentes. La agricultura prosperó bajo el liderazgo de un gobierno que abasteció graneros públicos y reparó y amplió los canales y las obras de riego¹¹. Nuevas variedades de arroz se importaron desde el sudeste asiático, así como llegaron los nuevos cultivos “americanos” a través de las Filipinas, aumentando así el suministro de alimentos. El resultado fue una población más sana y abundante¹². Y aunque el comercio fue menospreciado por la moral confuciana¹³, este continuó floreciendo. La exportación china de seda, té y porcelanas –la envidia del mundo–, produjo un flujo de plata novohispano y japonés principalmente que, junto con el cobre, desplazaron al pago en especie, principalmente de granos. Los bienes chinos, hasta la revolución

García, “Consumidores ‘Vicarios’: Transferencias e intercambios socio-económicos y culturales entre China y Occidente (s. XVIII)”, *Cuadernos de Trabajo del Cechimex* 3 (2013): 1-12, <http://dusselpeters.com/CECHIMEX/cuadernosdelCechimex20133.pdf>

⁸ Felipe Fernández-Armesto, 1492. *El nacimiento de la modernidad*, trad. Ricardo García Pérez (Barcelona: Debolsillo, 2011), 223-260.

⁹ Aunque Europa sí se tomó muy en serio el rol de China en el mundo, un ejemplo de ello se observa en que ningún emperador chino durante estos años escribió misiva alguna a ningún europeo, en cambio los reyes europeos sí lo hicieron, como fue el caso de Felipe II: *Carta que su Majestad escriuió al Rey de la China* (Badajoz, 11 de junio de 1580), <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/felip1.htm> y *Carta de Felipe II al Rey de la China* (Santarén, 5 de junio de 1581), <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/felip2.htm>. Véase también al respecto: Stefan Halikowski-Smith, “The Friendship of Kings was in the Ambassadors: Portuguese Diplomatic Embassies in Asia and Africa during the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, *Portuguese Studies* 22, no. 1 (2006): 101-134.

¹⁰ William T. Rowe, *China’s last empire: the great Qing* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 122-148; Angela Schottenhammer, “‘Corredores’ y ‘gremios’ (*Huiguan* 會館) en el comercio marítimo de China con sus vecinos del este durante las dinastías Ming y Qing”, trad. María Capetillo, *Estudios de Asia y Africa* 45, no. 3 (143) (septiembre-diciembre, 2010): 567-630, <http://estudiosdeasiayfrica.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1993/1993>

¹¹ Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past* (Stanford: Stanford University Press, 1973), 203-234.

¹² Charles O. Hucker, *The traditional Chinese state in Ming times (1368-1644)* (Tucson: University of Arizona Press, 1961), 23-27.

¹³ Hucker, *The traditional Chinese*, 60-65.

industrial al menos, dominaron los mercados europeos y sus extensiones en el “nuevo mundo”.

Entonces, entre los siglos XVI y XVIII se observa la construcción de una especie de orden global¹⁴, donde van en aumento las relaciones, los contactos y los encuentros entre los diferentes sistemas-mundo, no solo China o Europa (incluyendo sus colonias), sino también el islam, el mundo suajili y la región del Indostán, entre otros. El contexto histórico de estos siglos es el de los mundos de interrelaciones e intercambios. Mundos, muchas veces articulados en la relación centro-periferia, como lo fue el caso de los mundos chino y europeo; ambos definidos por un fuerte etnocentrismo, milenario en el primero y en construcción, en el segundo. ¿Cómo se caracterizaron estos etnocentrismos?

China, o más bien *Zhongguo* 中國, el “Reino del Centro”, por definición se ha autorrepresentado por siglos como el centro de la civilización o del mundo, mucho antes, incluso, de la creación del propio cristianismo¹⁵. Esta idea fue la consecuencia directa de 3500 años de desarrollo histórico siendo la cultura dominante en el este de Asia. Por ejemplo, sociedades como la japonesa, la coreana o la vietnamita se construyeron con base en la lengua escrita china, en el sistema imperial chino, las enseñanzas confucianas y el principio igualitario del sistema burocrático de exámenes.

En el “Reino del Centro”, su líder, el emperador, se consideró *zi* 天子 o el “hijo del Cielo”, elegido para gobernar bajo el *Tianming* 天命 o “mandato o autoridad del Cielo”¹⁶. El imperio se basó en la concepción de *Tian* como el mayor gobernante y

¹⁴ Esto matizando un poco la hipótesis de Robert Cox, para quien un “orden mundial”, como categoría de análisis, alude a una estructura con cierta duración en el tiempo, resultante de las actividades humanas colectivas y con la posibilidad de ser transformada por ellas y distinguida por una totalidad limitada geográficamente por la gama de probables interacciones. Robert Cox, *Production, Power, and World Order: Social Forces in the Making of History* (Nueva York: Columbia University Press, 1987).

¹⁵ La expresión *Zhongguo* surgió durante el periodo *yin shang* 殷商 (siglo XIV-1045 a.C.). Sus vestigios más antiguos son inscripciones de huesos oraculares. Wang Ermin 爾敏 examinó 53 textos pre-Qin e identificó 28 referencias, logrando determinar que su esencia etnocéntrica data de mucho antes de la unificación Qin 秦 (221-206). Michael Loewe, “The Heritage Left to the Empires”, en *The Cambridge Encyclopedia of Ancient China, From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, eds. Loewe y Edward I. Shaughnessy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 992-995.

¹⁶ Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 47; Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, trad. Edmund Ryden (Beijing: Foreign

poder del universo. *Tian* adquirió un papel central en el culto imperial, siendo a quien solo el emperador tenía derecho a dirigir comunicaciones. *Tian* se puso ahora en una relación específica con el emperador y fue capaz de autorizar el ejercicio del gobierno o de retirar ese apoyo. Los servicios anuales realizados en *Tiantan* 天壇 o “Templo del Cielo”, sirvieron para fortalecer el vínculo entre la autoridad espiritual y temporal¹⁷.

De acuerdo con esta cosmología, la organización de la humanidad debía manifestar el patrón celestial. El emperador se comparó con la estrella polar y al igual que las otras estrellas giran alrededor de ella, todas las personas debían hacerlo en orden jerárquico en torno del emperador. El resto del mundo, entonces, sería una extensión de este sistema altamente idealizado en términos de ver las otras culturas de manera jerárquica y no igualitaria. Esto llevó a los chinos a dividir el resto del mundo en tres regiones. La primera incluyó a las de mayor influencia cultural, como Corea, Vietnam, las islas de Liuqiu y a veces Japón. Luego la región de Asia interior, sociedades étnica y culturalmente no chinas, Manchuria, Mongolia, el territorio uigur y el Tíbet. Y la tercera región, a los *waiyi* 外夷 o “bárbaros del exterior”, el sudeste y sur de Asia, y Europa.

El emperador debía gobernar en virtud de sus cualidades humanas superiores, no solo para China sino también para los bárbaros, pero para recibir este favor imperial, los bárbaros debían viajar a la corte imperial “para ser transformados” (*laihua* 來華). A través de los siglos, las embajadas llegaron repletas de regalos a la capital china para rendir homenaje y reconocer la subordinación a los chinos. Estas embajadas debían realizar el ritual del *koutou* 叩頭, una triple reverencia donde se debe tocar el piso con la cabeza nueve veces¹⁸. A menudo estas embajadas incluyeron mercaderes y, en su momento, a los misioneros.

Languages Press, 2002), 3-4; Greta Bucher, “El Mandato del Cielo 天命 y el emperador Han Gaozu 汉高祖. Una lectura desde Max Weber y Hok-lam Chan”, *Revista Estudios* 33 (diciembre 2016-mayo 2017): 452-476, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/27379/27993>

¹⁷ David W. Pankenier, “The Mandate of Heaven”, *Archaeology* 51, no. 2 (1998): 26-34. Pankenier, “The Cosmo-political Background of Heaven’s Mandate”, *Early China* 20 (1995): 121-176.

¹⁸ Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009), 4-5.

Con el regreso de los chinos *han* 汉 al poder imperial, luego de la dominación mongol (dinastía Yuan), se reforzó esta cosmovisión sinocéntrica de raíces milenarias, terminando de institucionalizarse la estructura de relaciones jerárquicas del *kanhe maoyi* 勘合貿易 o sistema comercial tributario, el cual se convirtió en el eje de las relaciones internacionales chinas. Esto situó a China como centro de un sistema-mundo con una periferia conformada por países de categoría *fanshu* 番屬 o simplemente *waiguo* 外國¹⁹.

En este imaginario sinocéntrico se distinguió a los habitantes en el centro del orden cósmico: *huaxia* 華夏 (los chinos) de quienes no lo están o residen en las periferias, los no chinos: *yifan* 夷番 (los bárbaros). Acerca de estos últimos también fueron desarrolladas otras representaciones peyorativas como *fanren* 番人 (salvajes) o *gui* 鬼 (diablos o espíritus malignos), de las cuales los primeros europeos (portugueses y españoles), incluyendo a los misioneros, en llegar a China no escaparon, ya que se les representó como *folanji Lusong* 佛朗機呂宋 (barbaros de Luzon)²⁰ o *ganxila* 干系臘²¹. Aunque, en términos generales, los chinos entre los siglos XVI y XVIII se refirieron a Europa como el “lejano oeste” (*yuanxi* 遠西 o *taixi* 太西) o el “mar occidental” (*xihai* 西海), en contraste con el mar del este o de China; y a los europeos como “los occidentales” (*xiren* 西人); por ende, a los misioneros como “los estudiosos occidentales” (*xiru* 西儒), en contraposición a los *zhongru* 中儒 o eruditos chinos²².

¹⁹ Frederick Mote, “Tribute and trade”, en *The Cambridge Encyclopedia of China*, ed. Brian Hook (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 220-221.

²⁰ Transcripción china de “francos”, representación árabe de los europeos en el mundo Índico. Folch, “Un testimonio infravalorado: la China Ming en las relaciones castellanias del siglo XVI”, *Boletín Hispánico Helvético* 21 (2013): 48.

²¹ Ollé, “Etnocentrismos en contacto: perfiles ideológicos de las interacciones sino-ibéricas durante la segunda mitad del siglo XVI”, *Revista HMiC* IV (2006): 201-210, <http://www.raco.cat/index.php/HMIC/article/viewFile/53283/61313>

²² Mungello, *The Great Encounter*, 8-9.

En el caso europeo, su etnocentrismo vino de la mano con el advenimiento de la modernidad, una serie de fenómenos históricos intra-europeos²³ que propusieron nuevos paradigmas de la vida cotidiana, de comprensión de la historia, la ciencia y la religión. La modernidad surgió como una emancipación guiada por un esfuerzo de la razón como proceso crítico y una construcción sociohistórica en la comprensión de la humanidad a partir de las posibilidades abiertas por un eurocentrismo que confundió su universalidad abstracta con una mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro²⁴. De hecho, entre los siglos XVI y XVIII, esta cosmovisión determinó las relaciones en la producción y la expansión de los conocimientos y las ideas con unas América, África y Asia representadas como sus periferias²⁵. Estos fueron los siglos de la aventura europea de expandir sus intereses políticos (influencias), económicos (búsqueda de las especias) y religiosos (salvar almas).

¿Y hubo diferencias en sus manifestaciones imperialistas? Según Xing Zhou, la hubo debido a que China se mostró aislacionista y defensiva, mientras que Europa fue expansiva por definición. La sino idea de imperio *tianxia* 天下 (“todo lo que hay bajo el Cielo”) de único ente capaz de civilizar, incluso al más lejano rincón de las periferias por medio de un sistema relacional basado en el reconocimiento de la superioridad china, marcó también la diferencia entre los sino y eurocentrismos imperiales²⁶. El sinocentrismo tuvo por objetivo preservar “su distinción” entre lo superior y lo inferior, entre lo exterior y lo interior, y no tanto de acrecentar su área de influencia como lo fue el caso europeo y parte de ello, la Misión cristiana y su espíritu de Cruzada²⁷.

Por otra parte, tampoco se debe interpretar que las políticas aislacionistas y defensivas de los Ming caracterizaron el etnocentrismo milenarista chino. De hecho, esta

²³ Por ejemplo, la llegada de los europeos a la hoy América, África y Asia, el inicio del mercantilismo mundial, las reformas protestantes y la contrarreforma, el renacimiento italiano, el dominio del Atlántico y la reconstrucción del mundo Pacífico. Christopher Hill, *De la Reforma a la Revolución Industrial 1530-1780*, trad. Jordi Beltrán (Barcelona: Editorial Ariel, 1980), 143-238. Lucien Febvre, *Erasmus, la Contrarreforma y el Espíritu Moderno*, trad. Carlos Piera (Barcelona: Ediciones Orbis, 1985).

²⁴ Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La Colonialidad del Poder: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, comp. Edgardo Lander (Buenos Aires: UNESCO-Ediciones del CLACSO, 2000), 41-53, <http://enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>

²⁵ Peter Burke, *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, trad. Isidro Arias (Buenos Aires: Paidós, 2002), 51-110.

²⁶ Xing Zhou, “Eurocentrism versus the Idea of *Zhonghua*”, en *La Licorne et le dragon*, eds. Daiyun Yue y Alain Le Pichon (Pekín: Beijing Daxue Chubanshe/Presses de l’université de Pékin, 1995), 161-163.

²⁷ Roberto Marín Guzmán, *El Espíritu de Cruzada Español y la Ideología de la Colonización de América*. (San José: Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, 1985).

dinastía, en sus inicios, tuvo un significativo impulso como potencia marítima. El período comprendido entre los siglos XIII y mediados del XV marcó una fase particular e importante en la historia de las relaciones entre China y el sudeste asiático. Esta etapa se caracterizó por la formación de amplias redes marítimas, y si bien el período Song 宋 (960-1279) fue testigo de la formación de redes comerciales y de transporte privado, la política exterior agresiva de la corte Yuan condujo al establecimiento de una red oceánica estatal. La red marítima china del sur de Asia culminó con el aumento del número de emisarios Ming a puertos indios, africanos –suajilis–, árabes y del sudeste asiático²⁸. La construcción de un mundo Índico de contactos y encuentros interculturales.

Esto terminó con el *haijin* 海禁 o la prohibición del mar en 1424, lo cual marginó a los chinos del mundo de la navegación y el comercio exterior²⁹. El interés por relacionarse y comprender otras civilizaciones, heredado de los Yuan, cedió ante el desarrollo de una cultura individualista y sinocentrista, así como el retorno a la política aislacionista y defensiva materializada en la gran muralla³⁰. Esto tampoco significó una China encerrada en sus fronteras y decidida a abandonar las relaciones exteriores, en los siglos siguientes aumentaron sus procesos de colonización interna en direcciones oeste y sur, alcanzando las dimensiones más amplias de su historia con Qing.

Sin embargo, durante Ming, también hubo un considerable crecimiento de redes de intercambio comercial de bienes, servicios e ideas (incluyendo la literatura), ya que no solamente se entablaron relaciones con el mundo europeo sino, además, por medio de la conquista española de las Filipinas con Nueva España. Gracias a los relatos de viajeros europeos, comerciantes, soldados, pero ante todo misioneros, en esta dinastía se

²⁸ Sha Shung-tse, “China trade in Africa in the early fifteenth century”, en *30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa 1976*, ed. Graciela de la Lama (México DF: COLMEX, 1982), vol. 2, 355-360. Sen, “The Formation of Chinese Maritime Networks”, 421-453; Wills Jr, “Maritime Europe and the Ming”, 24-77; Zhao Bing, “Global Trade and Swahili Cosmopolitan Material Culture: Chinese-Style ceramic shards from sanje yakiti and Song Mnara (Kilwa, Tanzania)”, *Journal of World History* 23, no. 1 (2012): 41-85.

²⁹ El emperador Ming Hongxi 洪熙 (1378-1425) decretó la interrupción de todos los viajes de los barcos del tesoro. No obstante, desde la década de 1370 a los chinos se les prohibió embarcarse en empresas privadas de ultramar, condición estricta, al menos hasta 1567. Flora Botton Beja, *China. Su historia y cultura hasta 1800* (México DF: COLMEX, 2008), 312-319; Ollé, *La empresa de China. De la armada invencible al galeón de Manila* (Barcelona: Acantilado, 2002), 20.

³⁰ Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China* (Nueva York: Capitol Publishing Co. American Geographical Society, 1951), 53-83.

creó la representación de la China de sabiduría y poderío milenario³¹; por lo que entre los siglos XVI y XVIII hubo un importante desarrollo de la sinofilia de parte de los europeos. Incluso, en los inicios de la modernidad se consideró a China como sinónimo de Asia oriental³². No obstante, paradójicamente, la respuesta china fue de rechazo debido a la falta de una lógica ritualista para este tipo de relaciones y a que el sistema de redes tributarias chinas no encontró espacio para la participación de los europeos.

De esta manera, la expansión de la modernidad hacia Asia y, por consiguiente, China, tuvo como vanguardia un imperialismo europeo, que se explica en los procesos de reconstrucción de las estructuras del orden global. En este, los sistemas interimperiales o los sistemas-mundo participan como formas (actores) históricas más durante un periodo del siglo XVI al XVIII, donde China superó en riqueza, artes y tecnología a una Europa que le continuaba siendo desconocida y sin llamar lo suficiente la atención. Solo imaginar que en el siglo XV la población china alcanzó los 125 millones de habitantes, cuando Europa apenas llegó a los 69 millones³³; sin duda, no hay comparación. Por algo González de Mendoza no titubeó en afirmar “Reino tan grande y tan rico, es la gente que menos paga de tributo ordinario a su Rey”³⁴.

Finalmente, luego de décadas ininterrumpidas de expansión territorial y comercial en África, el Atlántico, Nueva España y el Índico, ¿con mapas chinos llegados vía Venecia?³⁵, los españoles encontraron la forma de cruzar el Pacífico oeste-este. En 1565 toman las Filipinas, acontecimiento que aumentó la demanda de noticias e información acerca de China, así como inició las relaciones comerciales entre españoles y chinos. Pronto se encontró todo tipo de literatura y hasta mapas chinos en la península ibérica³⁶.

³¹ Fernández-Armesto, *1492*, 226. Folch, “Un testimonio infravalorado”, 41-47.

³² Edward R. Slack, Jr., “Orientalizing New Spain: Perspectives on Asian Influence in Colonial Mexico”, *México y la Cuenca del Pacífico* 43 (2012): 98.

³³ Frank, *ReORIENT*, 168.

³⁴ González de Mendoza, *Historia de las cosas mas notables*, primera parte, libro III, cap. 14.

³⁵ Dussel, “China [1421-1800]. Razones para cuestionar el Eurocentrismo”, *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América* 11, no. 44 (2004): 7-13; Folch, “Un testimonio infravalorado”, 56.

³⁶ Lara Vilà, “Viajes y crónicas de Oriente en el siglo de los descubrimientos”, en *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, ed. María José Vega (Córdoba: Editorial Almuzara, 2009), LVIII. Busquets, “Un siglo de noticias españolas sobre China: entre González de Mendoza (1585) y Fernández de Navarrete (1676)”, en *Nuevas Perspectivas*, 255-271, <http://www.ugr.es/~feiap/ceiap2v2/ceiap/capitulos/capitulo15.pdf>

El precedente clave de este proceso fue el tratado de Tordesillas, un convenio bilateral entre las coronas española y portuguesa para repartirse el mundo a partir del meridiano situado a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. Portugal obtuvo lo que hoy constituye Brasil, África, India, Japón, China y las Filipinas, mientras que España obtuvo el resto de América. El problema estuvo en el encuentro de españoles y portugueses “por el otro lado”, pero por un “engaño geográfico”, la invención de un contrameridiano y el consecuente tratado de Zaragoza, los españoles se adjudicaron conscientemente Filipinas. Tordesillas le otorgó exclusividad de navegación, comercialización y evangelización a cada corona en las regiones correspondientes³⁷. A pesar de esto, la Corona española nunca quitó su mirada de China. Este tratado explica la división del mundo hasta finales del siglo XVII, cuando solamente hubo dos rutas europeas oficiales a China, la del atlántico-pacífico de los españoles y la del atlántico-índico de los portugueses³⁸.

El interés español por China llegó a tal punto que en varias ocasiones a la Corona y al Consejo de Indias se les presentaron planes de conquista armada³⁹. Incluso, en 1581, con la unión de las coronas de Castilla y Portugal, el imperialismo eurocéntrico tomó mayor fuerza, erigiéndose, por ejemplo, entre los súbditos de Manila, el ideal de la *Monarchia Universalis*, donde China sería un objetivo básico⁴⁰. Esto también tuvo su eco en la Misión China, ya que la evangelización del próspero y

³⁷ Cervera, “Andrés de Urdaneta y su trabajo como científico: el problema de la demarcación de Filipinas”, en *Urdaneta Novohispano. La inserción del mundo hispano en Asia*, coord. María Cristina E. Barrón Soto (México DF: Universidad Iberoamericana, 2012), 67-90.

³⁸ Elena Losada Soler, “La concepción de dos espacios míticos: Catay y China. Expediciones portuguesas entre 1513 y 1640”, en *La conciencia lingüística en Europa. Testimonios de situaciones de convivencia de lenguas (ss. XII-XVIII)*, eds. Emma Martinell Gifré y Mar Cruz Piñol (Barcelona: PPU, 1996), 347-361.

³⁹ Esto por parte del primer gobernador de la Capitanía General de las Filipinas Miguel López de Legazpi (¿1503?-1572), a su vez fundador de las ciudades de Cebú (1565) y Manila (1571); y del segundo gobernador Guido de Lavezaris (1499-1581). Incluso, el visitador de la Audiencia de Guatemala Diego García de Palacio (1545-1595) planeó llevar tropas a China por medio del puerto hondureño Caballos hasta el golfo de Fonseca, sin ir más allá de dicho plan. Vilà, “Viajes y crónicas de Oriente en el siglo de los descubrimientos”, LXI-LXIII. Ollé, *La empresa de China*, 39-88, 121-133 y 155-230. Léon Bourdon, “Un Projet d’Invasion de la Chine par Canton à la Fin du XVIe Siècle” (ponencia presentada en las *Actas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Lisboa, 1957 [publicadas en 1960]), 97-121; Cervera, “Los planes españoles para conquistar China a través de Nueva España y Centroamérica en el siglo XVI”, *Cuadernos Intercambio* 10, no. 12 (2013): 207-234, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/12348/11605>

⁴⁰ Anthony Padgen, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, trad. M. Dolores Gallart Iglesias (Barcelona: Península, 1995), 49. Ollé, *La empresa de China*, 165-230.

civilizado Imperio chino supuso obtener más fácilmente donaciones y la protección del papado⁴¹.

Más adelante y con el beneplácito de los emperadores Ming, los españoles establecieron lazos comerciales con los chinos provenientes del puerto de Xiamen 廈門 (Amoy) en Fujian 福建⁴². Del mismo modo, con la reconfiguración del orden global, los portugueses establecieron una base comercial en Guangzhou (en 1516) y una especie de enclave en Macao (en 1557), ciudades portuarias chinas clave por los siglos siguientes en el encuentro con el mundo novohispano, primero, y luego latinoamericano⁴³. Esto será el inicio de parte de la construcción de un espacio portuario chino en constante relación con los europeos y con una dinámica relativamente independiente a la del interior del Imperio.

El archiconocido galeón de Manila o nao de China conectó Asia y Europa a través del puerto novohispano de Acapulco, intensificado la exportación china de sedas, té y porcelana, y convirtiendo a Europa en su principal consumidor. Además, para finales del siglo XVI, sobre el cincuenta por ciento de la extracción de la plata de las minas de Potosí (en el Virreinato del Perú) y Zacatecas (en Nueva España) tuvo como destino China⁴⁴, donde también inició la importación de cultivos “americanos”, como el maíz, la patata, el tabaco, el cacahuate, el girasol, el tomate y la calabaza⁴⁵. De esta

⁴¹ Folch, “Un testimonio infravalorado”, 62. Acerca de la importancia del patronazgo real y los roles vaticanos en las misiones de ultramar durante esta época, puede consultarse el trabajo de Benedetta Albani, “Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia iberoamericana desde la perspectiva de la Santa Sede”, en *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Berlín 2016*, coord. Thomas Duve (Madrid: Dykinson, 2017), vol. I, 519-544.

⁴² Geoffrey J. Walker, *Política española y comercio colonial, 1700-1789*, trad. Jordi Beltrán (Barcelona: Seix Barral, 1979), 27.

⁴³ Rubén J. de Hoyos, “El recurrente valor geopolítico de Macao: 1557-diciembre 20, 1999-2049 Relaciones entre América Latina y China a través de Macao. Naturaleza de la recurrencia geopolítica”, *Estudios Internacionales* 38, no. 152 (enero-marzo 2006): 89-112.

⁴⁴ Los reales novohispanos con los rostros de los reyes españoles se convirtieron en una moneda de uso común en China y Asia desde el siglo XVI y hasta el XIX. Fernández-Armesto, *1492*, 227-228. Folch, “Un testimonio infravalorado”, 47. Valdés Lakowsky, “La importancia de la plata novohispana en Asia”, 179-198.

⁴⁵ John M. Headley, “Spain's Asian Presence, 1565-1590: Structures and Aspirations”, *Hispanic American Historical Review* 75, no. 5 (1995): 622-643. Folch, “Un testimonio infravalorado”, 41-69.

manera, la futura América se constituyó en un eje clave de las relaciones entre China y Europa del orden global en construcción durante esta época⁴⁶.

Para los europeos fueron de vital importancia las relaciones con China, no solo por lo que representaba en sí misma, sino también a lo externo de ella, ya que, por ejemplo, los emperadores Ming buscaron, y los Qing lo mantuvieron al menos hasta finales del siglo XVIII, el reconocimiento como soberanos universales, entablando relaciones con Corea, Japón, Java, Indochina, Asia central, India, Malasia, Borneo, Sumatra y Siria. De hecho, ya en la primera mitad del siglo XV, las flotas marítimas chinas dirigidas por el eunuco musulmán Zheng He 鄭和 (1371-1433), encomendado por el emperador Yongle 永樂 (1360-1424), recorrieron el sudeste asiático, la India, el Índico, el Golfo Pérsico, la Península de Arabia y África, lugares donde se amplió el espacio monetario chino por medio de las redes comerciales y la dinámica de los estados tributarios⁴⁷. Ya en 1575, el misionero dominico Gaspar da Cruz (1520-1570) escribió sobre estos viajes⁴⁸, por lo que China significó una nueva puerta a otras posibilidades de conquista, colonia, evangelización y comercio.

Este nuevo orden global ofreció una dinámica de redes de intercambio tan complejas como nunca. Del Caribe a Sevilla se construye el mundo Atlántico⁴⁹, llegando hasta Amsterdam y el resto de Europa⁵⁰; de Génova o Venecia al Mediterráneo⁵¹. También el mundo europeo, gracias a las redes musulmanas, se conectó con China y la región de Indostán, todo esto sin olvidar que nace un nuevo mundo Pacífico, que, desde el Perú y México, por medio del puerto de Acapulco y de allí a

⁴⁶ ¿Quién se pudo haber imaginado que los indígenas “americanos” serían conquistados por los europeos gracias a un compuesto explosivo (la pólvora) inventado al otro extremo del mundo (China)? Ello debido a que, durante estos siglos, inventos como la pólvora, la brújula, el papel y la impresión llegaron al mundo europeo como resultado de los intercambios con China. Joseph Needham, *La gran titulación: ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, trad. Rosa Martínez Sivestre (Madrid: Alianza Editorial, 1977), 100. Needham, “The travelling of science between China and Europe”, en *The shorter Science and Civilisation in China: 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 58-77.

⁴⁷ Sen, “The Formation of Chinese Maritime Networks”, 421-453.

⁴⁸ Folch, “Un testimonio infravalorado”, 44-45.

⁴⁹ John H. Elliott, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830* (Connecticut: Yale University Press, 2006). Federica Morelli, Clément Thibaud y Geneviève Verdo comps., *Les empires atlantiques. Des lumières au libéralisme (1763-1865)* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009).

⁵⁰ Armando Francisco Azúa, “Apuesta por las Molucas. España, Portugal y las Provincias Unidas en la carrera por el mercado de las especias de Insulindia”, en *Urdaneta Novohispano*, 113.

⁵¹ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (París: Armand Colin, 1949).

Filipinas, llega hasta la misma China. No importa lo complejo de estas redes, a China no le interesa mucho y nada relevante se produce en el mundo europeo, ¡benditos metales de las colonias!, que le permitieron a Europa integrarse en estas redes y acceder al mercado más grande del mundo.

Goa se convirtió en la capital del *Estado Português da Índia* en 1530, cuando también se organizó su obispado, un año después del tratado de Zaragoza. A partir de ese momento, del este de África a Malacca, y desde Macao hasta las costas del sur de China, el avance de los comerciantes portugueses vino acompañado de los miembros de la recién fundada Compañía de Jesús (1534), quienes paulatinamente se expandieron desde Goa hasta Macao y Nagasaki en Japón⁵².

Al parecer, hubo una alianza tácita entre la Corona portuguesa y la Compañía de Jesús⁵³, aprovechando las bulas papales que les otorgó el monopolio misional en toda Asia (al menos hasta el permiso formal del año 1633), el *padroão* portugués y la obligación de patrocinio por parte de Portugal⁵⁴. A su vez, la Corona española y en particular Felipe II (1527-1598), estableció un estrecho vínculo con las órdenes mendicantes⁵⁵. Más tarde, estas también llegaron a Goa y al espacio portugués, los franciscanos en 1518, los dominicos en 1548 y los agustinos en 1572⁵⁶. Sin embargo, la base española para las relaciones con China y, por ende, el envío de misiones se constituyó en Manila luego de la conquista del archipiélago filipino en 1565 – posteriormente en Taiwán al ser colonizada en 1626. Las colonias españolas en Asia oriental incluyeron tanto el establecimiento de misiones de órdenes mendicantes como la de los jesuitas.

Por consiguiente, con el control europeo de Macao, Manila y Taiwán, los misioneros encontraron plataformas, campos de entrenamiento y laboratorios de evangelización en su meta final *tras el sueño de China*. De inmediato, iniciaron las embajadas e incluso incursiones misioneras al territorio imperial chino con el objetivo

⁵² Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750* (Stanford, CA: Stanford University Press 1996), 66.

⁵³ Paulina Numhauser, “El Real Patronato en Indias y la Compañía de Jesús durante el período filipino (1580-1640). Un análisis inicial”, *Boletín americanista* 67 (2013): 90.

⁵⁴ Cummins, *A question of rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Aldershot: Scolar Ashgate, 1993), 40-41.

⁵⁵ Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835. Volumen 1 Época del Real Patronato, 1493-1800* (Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959), 119-120.

⁵⁶ Alden, *The Making of an Enterprise*, 43.

de obtener los permisos necesarios para la residencia y los trabajos de los misioneros. Estas misiones por lo general tuvieron objetivos políticos y económicos prioritarios. En todos los casos el devenir de la embajada lo determinó el origen de la misión, la orden religiosa y el patronazgo de la empresa.

Hubo treinta y nueve viajes de este tipo a China en menos de un siglo (de 1555 a 1637), solicitando la autorización para el establecimiento de una misión cristiana a lo interno de las fronteras imperiales. En este sentido, la tabla 1 permite explicar el desarrollo de estas embajadas o misiones por decenios desde la primera hasta la última.

Tabla 1
Misiones religiosas a China por decenio, 1555-1637

Decenio	Total	Participación por órdenes				Origen			Destino	
		SJ	OP	OSA	OFM	Macao	Manila	Taiwán	Guangdong	Fujian
1555-1559	4	3	1	-	-	4	-	-	4	-
1560-1569	7	7	-	-	-	7	-	-	7	-
1570-1579	6	4	-	1	1	4	2	-	5	1
1580-1589	10	8*	1	-	2*	7	3	-	10	-
1590-1599	4	-	-	-	-	-	4	-	3	1
1600-1609	1	-	1	-	-	-	1	-	1	-
1610-1619	3	-	3	-	-	-	3	-	3	-
1620-1629	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1630-1637	3	-	3*	-	1*	-	-	3	-	3
Total	39	22	9	1	4	22	13	3	31	5

Elaboración propia.

*En cada uno de estos decenios hubo una misión con la participación conjunta de dos agrupaciones religiosas, por ello si se suman las participaciones por órdenes el resultado sería un número más que del total.

**Las incursiones salidas desde Macao en su totalidad fueron de jesuitas, desde Manila de las cuatro órdenes y desde Taiwán dominicos y franciscanos.

***Los misioneros de las incursiones desde Macao fueron portugueses, italianos y españoles, desde Manila y Taiwán, todos fueron españoles.

Fuentes: APSR, Ávila (España), Sección China, Tomo 4, Doc. 2. ff. 153r-156v; y Riccio, “Hechos de la Orden de Predicadores”, ff. 1-393. Diego de Aduarte, *Historia de la provincia del Rosario de la Orden de Predicadores, en Filipinas, Japón y China* [1640] (Madrid: CSIC, 1962), vol I, 25ss. González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 31-56. Gustavo Vargas Martínez ed., *Desatinos y zozobras de los primeros castellanos que fueron a la China a pisalla y conquistalla para la Fee de N. S. Jesuchristo en 1579, pero que apenas burlas y enredos prouocaron. Tomado de una chronica escrita por el P. Fr. Francisco de San Antonio en 1738* (México DF: UNAM, 1989). Mass, *Cartas de China*. Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, trad. L. Jouis Gallagher (Nueva York, Random House, 1953), 135ss. Alonso Sánchez, “Relación breve de la jornada quel P. Alonso Sánchez dela Compañía de Jesús hizo por horden y parecer del SR. D. Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, governador de Philipinas, y del Sr. obispo y oficiales de S.M. desde la Isla de Luzón y ciudad de Manila a los Reynos de la China (Manila, abril-junio 1583)”, AGI, Filipinas 79, <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/sanchez2.htm>

En la tabla 1 se observa que, de las treinta y nueve misiones europeas a China, que incluyeron objetivos religiosos, una gran mayoría las lideraron jesuitas (veintidós), quienes a su vez las dirigieron desde Macao bajo el *padroão* portugués, con la excepción de la misión organizada por el jesuita español Alfonso Sánchez entre 1582 y 1583, emprendida desde la Manila española y con la participación de franciscanos⁵⁷.

Por otro lado, las provincias chinas de destino: Guangdong y Fujian, apoyan la propuesta de esta investigación sobre el desarrollo de un espacio portuario chino con una dinámica distinta al interior del imperio y con una mayor interrelación con lo extranjero, lo cual sin duda facilitó la inserción misionera. En Guangdong, de las treinta y una misiones, veintinueve –incluyendo los veintidós jesuitas desde Macao– se dirigieron al puerto de Guangzhou, ciudad clave sin duda en la historia temprana del cristianismo en China; la excepción se trató de las dos exitosas embajadas jesuitas a Zhaoqing entre 1582 y 1583, que lograron el primer permiso imperial para organizar una misión cristiana. Con este, se acaban esta clase de viajes desde Macao, solo faltan de establecerse en China las órdenes religiosas bajo el patronato español.

En este sentido, los mendicantes y los jesuitas españoles siguieron la misma estrategia de solicitud de permisos en Guangzhou, pero tal vez la presencia portuguesa desde inicios del siglo XVI les hizo pensar en otras vías, surgiendo así la opción de Fujian. Esta provincia se constituyó en el principal vínculo chino con españoles, y por extensión, de misioneros mendicantes en particular. Gracias a la publicación del *Dongxiyang kao* 东西洋考 o *Informe de los mares del Este y del Oeste* de Zhang Xie 张燮 (1574-1640) en 1618⁵⁸, donde se reprodujo un inventario de la Superintendencia de

⁵⁷ Pierre-Antoine Fabre, “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593”, en *Órdenes religiosos entre América y Asia*, 85-104.

⁵⁸ Así como cuernos de rinoceronte o de búfalo de agua, nidos de aves, caparzones de tortuga, aloes, aceites de alcanfor, sulfuro, productos aromáticos, materiales para la decoración y los acabados en la construcción, tejidos, pieles de animales, maderas nobles y minerales raros, manjares secos, semillas, granos, entre otros tantos más, destacaron entre los productos llegados por medio de los estados tributarios o las redes comerciales sur y sudeste asiáticas al Imperio Ming. La Biblioteca estatal de Baviera, en su colección digital de Asia oriental ofrece una versión gratuita: Zhang Xie 张燮, *Dongxiyang kao* 东西洋考 (Fujian 福建: Wang Qizong 王起宗, Ming Wanli 明萬曆 *wu wu wu* 五五五 [46 nian 年, 1618), <https://ostasien.digitale-sammlungen.de/view/bsb11123101/1?localeUrl=%2Fview%2Fbsb11123101%3Flocale%3D>

la Marina de Fujian de tres años atrás, se tiene información sobre 115 productos de importación en China distintos a los “americanos” durante esta época⁵⁹.

No obstante, el cambio de la provincia de destino fue insuficiente, y hasta que se cambió la vía de origen de Manila a Taiwán, se lograron establecer las primeras misiones de mendicantes en China para la década de 1630⁶⁰.

La tabla 1 ilustra el predominio de la expansión imperialista ultramarina portuguesa y española, así como de las instituciones religiosas bajo su cobijo. Macao y Manila –y por unos años, pero los suficientes Taiwán– tuvieron roles claves en la inserción misionera en China. Por esta razón, se considera importante la comprensión de los trabajos de evangelización misionera en estos lugares antes del paso a la organización de misiones al interior del Imperio chino. Ellos, como se indicó, funcionaron de ensayo y preparación gracias a las comunidades de chinos allí establecidas⁶¹. Entonces a lo largo de este y el siguiente capítulo se explica el desarrollo del cristianismo en estas tres islas hasta la obtención de los permisos para organizar misiones a lo interior del territorio chino imperial. Lo anterior de esa manera, debido a que al alcanzar los misioneros el *sueño de China*, las misiones en Macao, Manila y Taiwán, paulatinamente se independizaron de las propias en China, cambiando por completo las dinámicas de evangelización en los distintos lugares.

a) Macao: un pequeño puerto de dimensiones globales

Esta ciudad portuaria a partir del asentamiento portugués a mediados del siglo XVI se consolidó como un nodo clave en la génesis de la construcción de un orden global de redes comerciales. A pesar del control de la dinastía Ming sobre el comercio marítimo y el contacto con lo extranjero, Macao se convirtió en un centro privilegiado para estas actividades, gracias a su posición geoestratégica en el Mar del Sur de China; aventajada para la creación de vínculos comerciales con otros *entrepôts* circundantes,

⁵⁹ Chang Pin-tsun, *Chinese Maritime Trade: The case of Sixteenth-Century Fu-chien (Fukien)* (Princeton: UMI Dissertation Services, 1983), 159-194.

⁶⁰ La tabla 1 se continúa analizando a lo largo del capítulo 1.

⁶¹ Paulo Jorge de Sousa Pinto, “Manila, Macao and Chinese networks in South China Sea: adaptive strategies of cooperation and survival (sixteenth-to-seventeenth centuries)”, *Anais de História de Além-Mar XV* (2014): 79-100.

conectando a China con el mundo occidental por medio de las antiguas rutas de la seda y las nuevas rutas transocéanicas (Manila-Acapulco/Veracruz-Cádiz/Sevilla)⁶².

A todo esto, para los chinos Macao significó una opción de defensa estratégica de supervisión y control de las redes comerciales o de piratería y contrabando sino-portuguesas de las costas de Fujian, Guangdong y Zhejiang 浙江⁶³. A pesar de la política centralizadora del poder Ming, el imperio nunca se comportó como una entidad global única. Regiones alejadas de la capital, como las señaladas, participaron de las redes comerciales y mercantiles, legales e ilegales, regionales y supranacionales, más allá de la administración imperial. Esto lo tuvo claro el gobierno central, por lo que, en 1567, iniciando el reinado el emperador Longqing 隆慶, se aprobó el *kaihai* 開海 o política de apertura marítima, la cual relajó las prohibiciones del mar de la anterior *haijin*⁶⁴. Por consiguiente, se está ante la construcción de un espacio portuario chino con una dinámica e identidad propias y distintas en muchos aspectos a las provincias del interior del imperio. Esto explica parte de la futura inserción e integración de los misioneros en China.

En particular desde estas provincias (Fujian, Guangdong y Zhejiang), el mundo chino se extendió por todo el sudeste asiático. Este proceso de diáspora mercantil china se explica en tres factores: un aumento demográfico a mayor velocidad que el crecimiento económico; vías de comunicación marítimas por excelencia con otras provincias chinas, lo cual, al menos desde Fujian, facilitó el movimiento hacia otras regiones de ultramar; y el fracaso de las políticas imperiales contra el comercio extranjero⁶⁵. A esto se debe sumar las dinámicas de las redes familiares chinas en clanes-empresa, *gongsi* 公司, dispersos pero conectados, desde Fujian y por todo el

⁶² Roderich Ptak, "China's Medieval Fanfang: Model for Macau under the Ming?", *Anais de História de Além-Mar* 2 (2001): 47-71; Jin Guo Ping y Wu Zhiliang, *Revisitar os Primórdios de Macau: para uma nova abordagem da História* (Macao: Instituto Português do Oriente/Fundação Oriente, 2007); Sousa Pinto, "Manila, Macao and Chinese networks", 79-100; Pérez García, "Redes locales y espacios globales: Macao y Marsella en una perspectiva comparada para el análisis de la divergencia económica entre China y Europa (s. XVIII)", *Revista Estudos* 33 (diciembre 2016-mayo 2017): 615-651, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/27400/27991>

⁶³ James K. Chin, "Merchants, Smugglers and Pirates: Multinational Clandestine Trade on the South China Coast, 1520-50", en *Elusive Pirates, Pervasive Smugglers: Violence and Clandestine Trade in the Greater China Seas*, ed. Robert J. Antony (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), 43-59.

⁶⁴ Ollé, *La empresa de China*, 12-14 y 22-23.

⁶⁵ Ollé, *La empresa de China*, 20-21.

sudeste asiático. Estas redes comerciales y de confianza tejieron conexiones a gran escala entre China y los mundos Índico y Pacífico⁶⁶.

En el caso de los europeos, y aunque Macao se encontró en el extremo de las estructuras del *Estado Português da Índia*, cuyas redes se extendieron a lo largo del mundo Índico, representó la oportunidad de controlar la intermediación comercial de la plata japonesa y los textiles chinos por medio de la ruta Macao-Nagasaki. De esta manera, Macao más que una capital colonial, terminó funcionando como un centro de comercio informal de impacto global gobernado por una pequeña élite local de mercaderes y misioneros jesuitas.

Efectivamente, la esfera religiosa de Macao es la que interesa a esta investigación. Esta al igual que su homónima en Manila –como se verá más adelante–, se le consideró de vital importancia para los objetivos imperiales de ultramar. Sin embargo, debido a que China no era un terreno accesible para la evangelización, Macao, en clara línea con los avances del proyecto mercantil portugués, centró en primera instancia sus esfuerzos misioneros en Japón, alcanzando los mismos resultados de la empresa conómica, principalmente durante el gobierno de unificación de Oda Nobunaga 織田信長 (1534-1582)⁶⁷.

La primera misión a China la realizó el miembro fundador de la Compañía de Jesús Francisco Javier (1506-1552), quien murió en el intento en la isla Shangchuan 上川島 al frente de las costas de Guangdong. Además, como se observa en la tabla 1, en los siguientes años y hasta el permiso de Zhaoqing en 1583, hubo veinte misiones a China desde Macao, de las cuales diecinueve trataron de jesuitas⁶⁸. La excepción ocurrió con la embajada del dominico portugués Gaspar da Cruz en 1556, quien

⁶⁶ Luke Clossey, “Merchants, Migrants, Missionaries, and Globalization in the Early-Modern Pacific,” *Journal of Global History* 1 (2006): 41-58; Ollé, “La formación del Parián de Manila: la construcción de un equilibrio inestable”, en *Nuevas Perspectivas de Investigación sobre Asia Pacífico*, ed. Pedro San Ginés Aguilar (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2008), 35-36, <http://www.ugr.es/~feiap/ceiap1/ceiap/capitulos/capitulo02.pdf>

⁶⁷ Andrew Ross, *A vision betrayed, the Jesuits in Japan and China, 1542-1742* (Nueva York: Orbis, 1994), 13-46; Osami Takizawa, *La historia de los jesuitas en Japón (siglos XVI-XVII)* (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2010).

⁶⁸ Joseph Sebes, “The precursors of Ricci”, en *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, eds. Charles E. Ronan y Bonnie B. C. Oh (Chicago: Chicago University Press, 1988), 27-31. Leonor Díaz de Seabra, “Macau e os jesuítas na China (séculos XVI e XVII)”, *História Unisinos* 15, no. 3 (setembro/dezembro 2011): 417-424, doi: <http://dx.doi.org/10.4013/htu.2011.153.09>

llegando a Macao desde Malaca ese mismo año, obtuvo permiso para viajar a Guangzhou, donde predicó libremente (¿sin aprender la lengua?) durante un mes. Luego de ello regresó a la India y finalmente a Portugal. Años más tarde, en su obra *Tractado em que se co[m]tam muito por este[n]so as cousas da China* (1569)⁶⁹, da Cruz explicó que la evangelización de China se dificultaba debido a lo cerrado del gobierno y la sociedad a las innovaciones –y pensar que ellas serían las claves posteriores del avance jesuita– y a la prohibición a los extranjeros para habitar en el país⁷⁰.

También entre estos veinte intentos, se debe comentar la primera embajada formal portuguesa, encargada por el propio rey de Portugal Sebastián I (1554-1578) en 1565 –año de la conquista española de Manila. Este viaje organizado por el virrey del *Estado Português da Índia* Francisco Coutinho (1517-1564) y liderado por los mercaderes Diogo Pereira y Gil de Góis, contaría con la participación de los jesuitas portugueses Manuel Teixeira (1536-1590) y André Pinto, y el español Francisco Pérez⁷¹. Los religiosos llegaron a Macao en julio de 1563, convirtiéndose en los primeros jesuitas en organizar una misión en ese lugar. A los dos años de ello, Teixeira y Pérez organizaron la residencia del Colegio de San Pablo. Pero el objetivo inicial, solo Pérez lo pudo cumplir, el misionero aprovechando las redes comerciales portuguesas llegó a Guangzhou a finales de 1565, mas sin lograr concretar los permisos para la predicación y mucho menos una audiencia ante el emperador⁷².

Por otra parte, la institucionalización del cristianismo vino a Macao cuando se erigió su primera diócesis en 1576, sufragánea de Goa, nombrándose como a su primer obispo al jesuita portugués Melchior Carneiro (*Jia Nailao* 賈耐勞, 1516-1583) y con jurisdicción “*ad prouintiam de China necnon insulas de Japon et de Macao nuncupatas aliasque cirmuacentes terras et etiam insulas*”, incluyendo las Islas Filipinas⁷³. No

⁶⁹ Gaspar da Cruz, *Tractado em que se co[m]tam muito por este[n]so as cousas da China, co[n] suas particularidades, [e] assi do reyno dormuz* (Casa de Andre de Burgos, 1569).

⁷⁰ Acerca de este misionero y su obra, puede consultarse el trabajo de Charles Ralph Boxer, *South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar Da Cruz, O.P. [and] Fr. Martín de Rada, O.E.S.A. (1550-1575)* (Londres: Hakluyt Society, 1953).

⁷¹ Sobre este religioso véase Eduardo Javier Alonso Romo, “Un extremeño en las Indias portuguesas: Francisco Pérez (c. 1515-1583) y sus escritos”, *Revista de Estudios Extremeños* 58 (2002): 1047-1069.

⁷² Para ampliar sobre este acontecimiento, revítese Manuel Rui, *Fidalgos, Missionários e Mandarins* (Lisboa: Fundação Oriente, 2000), 557-572.

⁷³ Juan Gil, *Mitos y utopías del descubrimiento. Vol. 2: El Pacífico* (Madrid: Alianza, 1989), 67.

obstante, en un juego de balance del poder político, España logró que Roma accediera a la creación de la diócesis de Manila en 1578⁷⁴, sufragándola a la iglesia novohispana.

Las puertas a China finalmente se abrieron a los jesuitas cuando Michele Ruggieri obtuvo permisos para permanecer períodos de mes y medio a tres meses en Guangzhou (una vez en 1580, dos veces al año siguiente y otra vez más en 1582). Durante estas estadias, el misionero realizó varias visitas a la ciudad de Zhaoqing, logrando en ella el permiso de residencia en septiembre de 1583, iniciando de esta manera formalmente la Misión China.

Luego de casi treinta años de intentos misioneros desde Macao por obtener permiso de las autoridades chinas para la organización de una misión cristiana a lo interno del territorio imperial, se pueden identificar cinco variables que explican este logro. El elemento clave es el *padroão* portugués, ya que les permitió a los jesuitas ser la primera orden religiosa establecida en Macao (primero), así como insertarse en la participación lusitana de las redes comerciales en la ruta Macao-Guangzhou/Nagasaki (segundo). Lo anterior, le facilitó estadias cada vez más prolongadas (tercero) a los jesuitas. Además, hubo un esfuerzo por prepararse en la cultura china, incluyendo la lengua (cuarto), y sin pretensiones coloniales (quinto) como sucedió desde Manila –se amplía más adelante⁷⁵. La conjugación de estos factores explica cómo luego de dieciocho años desde la llegada a Macao, los jesuitas en la misma cantidad de años lograron antes que los misioneros bajo el patronazgo español en Manila –agustinos, franciscanos o su hermano de orden (Alonso Sánchez)–, iniciar propiamente la anhelada Misión China.

b) Manila: “Misión Sangley”

En el caso de las Filipinas, la conquista española vino de la mano del agustino Miguel López de Legazpi (1592-1582), con el establecimiento colonial durante 350

⁷⁴ Antonio Sisto Rosso, *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century* (South Pasadena, CA: PD and Ione Perkins, 1948), 51.

⁷⁵ José Eugenio Borao llega a conclusiones similares. Véase el ensayo de Borao, “Macao as the non-entry point to China: The case of the Spanish Dominican missionaries (1587-1632)” (ponencia presentada en la *International Conference on The Role and Status of Macao in the Propagation of Catholicism in the East*, Macao, del 3 al 5 de noviembre, 2009), 6-7, <http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/Macao%20Gate.pdf>

años. Encargado por el rey de España, Felipe II, de asegurar posiciones en el mundo Pacífico y encontrar un nuevo camino a las islas de las especias, Legazpi zarpó de Nueva España siguiendo la ruta de Fernando de Magalhães (1480-1521) a Cebú y avanzando lentamente hacia el norte a la isla de Luzon 呂宋. Legazpi conquistó y proclamó las islas en nombre de su rey en 1565⁷⁶.

Pronto, con el inicio de la colonización española se hizo necesaria su organización administrativa. En términos civiles se le consideró una extensión colonial de Nueva España, creándose la Capitanía General de las Islas Filipinas⁷⁷, pero en términos religiosos, una bula pontificia la dejó bajo la jurisdicción eclesiástica del obispado de Goa en el *Estado Português da Índia*. El obispado de Goa tenía jurisdicción en toda Asia oriental⁷⁸, por lo que todo lo conquistado por los españoles en esta región quedó en términos religiosos bajo el *padroão* portugués hasta la organización de la diócesis de Manila en 1578.

En este proceso de consolidación de los poderes civil y religioso en Filipinas llegaron las órdenes misioneras⁷⁹. Los agustinos lo hicieron con la conquista misma en 1565, luego los franciscanos en 1578, los jesuitas en 1581 y finalmente, los dominicos en 1587⁸⁰. Estos misioneros organizaron sus propias provincias, iniciaron sus intentos de penetración en China y finalmente, tal vez sin haberlo planeado, desarrollaron la

⁷⁶ Isacio Rodríguez Rodríguez, “Andrés de Urdaneta, agustino, 500 años del descubridor del tornaviaje”, en *Urdaneta: un hombre moderno*, ed. S. Truchuelo (Ordizia: Ayuntamiento de Ordizia, 2009), 169-231.

⁷⁷ Leslie E. Bauzon, “Amplia perspectiva: relaciones intercoloniales mexicanas-filipinas”, en *La expansión hispanoamericana en Asia. Siglos XVI-XVIII*, comp. Ernesto de la Torre Villar (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1980), 77-85; Shen Dingping, “La relación entre la Iglesia mexicana y la evangelización en China en los siglos VI y VII. Un estudio comparativo sobre sus estrategias”, *Estudios de Asia y África* 35, no 1 (2000): 47-75, <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1664/1664>

⁷⁸ Brockey, *Journey to the East*, 12.

⁷⁹ María Dolores Elizalde y Xavier Huetz de Lemps, “Un singular modelo colonizador: el papel de las órdenes religiosas en la administración española de filipinas, siglos XVI al XIX”, *Illes i Imperis* 17 (2015): 185-220.

⁸⁰ Horacio de la Costa, “Episcopal Jurisdiction in the Philippines in the 17th Century”, *Philippine Studies* 3 (1954): 197; Vilà, “Viajes y crónicas de Oriente en el siglo de los descubrimientos”, XI-LXXXV; Cervera, *Tras el sueño de China*, 87-234 y 295-334; Eduardo Descalzo Yuste, “La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación” (Tesis de doctorado en historia, Universidad Autónoma de Barcelona, 2015), <http://www.tdx.cat/handle/10803/323096>; Descalzo Yuste, “‘Las misiones más trabajosas, y difíciles, que tiene la universal Compañía’. Dificultades de la labor misional de la Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)”, *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 467-495, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25024/25237>

“Misión Sangley”⁸¹. Este fue el inicio, por parte de los españoles, de la inscripción de la fe católica por medio de un imperio transpacífico dependiente de la travesía oceánica conocida como “el Lago Español”⁸².

Las relaciones españolas con China desde Filipinas, durante la segunda mitad del siglo XVI, se restringieron a las provincias costeras del sur de Zhejiang, Guangdong y Fujian. De hecho, los españoles en Manila, a los pocos años de haber llegado dieron cuenta del asentamiento de una comunidad china gracias al flujo comercial desde Fujian. En 1572, Juan Pacheco Maldonado escribió al respecto,

...bienen cada año a la dicha çiudad de Manila doze y quinze navíos de tierra firme de la China, cargados de mercaderías, sedas labradas de todas suertes, trigo, harina, azucar, muchos géneros de frutas, hierro, azero, estaño, latón, cobre y plomo, y otros géneros de metales, y todo quanto ay en España y en las Yndias, que no carecen de cosa ninguna; los precios de todo son tan moderados, que casi todo es de balde; traen asimismo cantidad de artillería de bronze muy bien labrada y todo género de municiones...⁸³.

Una década después de este relato, los chinos en Manila sobrepasaron los cinco mil habitantes, constituyéndose así un primer barrio chino, llamado Parián de Manila⁸⁴. Hasta el siglo XVIII los chinos siempre fueron mayoría en el archipiélago filipino⁸⁵. A los chinos se les llamó “sangleys” o “sangleyes”, tal vez porque la expresión china

⁸¹ Martínez Esquivel, “Misión Sangley. La cristianización entre los chinos de Filipinas en el cambio de siglo del XVI al XVII”. *Revista Estudios de Asia y África* LIII (1), no. 165 (enero-abril 2018): 35-64, doi: <http://dx.doi.org/10.24201/eea.v0i0.2271>; Ryan Dominic Crewe, “Pacific Purgatory: Spanish Dominicans, Chinese Sangleys, and the Entanglement of Mission and Commerce in Manila, 1580-1640”, *Journal of Early Modern History* 19 (2015): 337-365.

⁸² Hugo O’Donnell, *España en el descubrimiento, conquista y defensa del Mar del Sur* (Madrid: Mapfre, 1992), 24; Rainer F. Buschmann, Edward R. Jr. Slack, James B. Tueller y John R. Gillis, *Navigating the Spanish Lake: The Pacific in the Iberian World, 1521-1898* (Hawaii: University of Hawaii Press, 2014).

⁸³ “Carta en relación de Juan de Maldonado tocante al viaje y poblacion de la isla de Luzón en Filipinas que empresió Martín de Goyti por mandado del Gobernador de la Isla de Panae en aquel pays, López de Legázpi, Rio de Panay, 6 de mayo de 1572”, en AGI, Patronato 24, ramo 14.

⁸⁴ Ollé, “La proyección de Fujian en Manila: los sangleyes del parían y el comercio de la Nao de China”, en *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, eds. Salvador Bernabéu Albert y Carlos Martínez Shaw (Sevilla: CSIC, 2013), 155-178; Crewe, “Pacific Purgatory”, 337-365.

⁸⁵ Entre los siglos XVI y XVIII, en esta región los colonos españoles nunca superaron el millar de personas, mientras que la comunidad china siempre lo hizo sobre las 25 000 personas. En esto se observa la función de estas islas como espacio de encuentro entre los mundos chino y español (europeo). Folch, “Un testimonio infravalorado”, 49.

shanglai 商来 significa “los venidos a comerciar” o *changlai* 常来 “los que vienen con frecuencia”⁸⁶.

Entonces, el proyecto español misional y militar en China se transformó en un encuentro diplomático y mercantil en un mundo chino más allá de las fronteras imperiales y regido según la dinámica relacional sino-sudeste asiática (filipina). Manila se constituyó en una próspera y mercantil sociedad china de ultramar, ganándose la reputación como la “Perla de Oriente”.

La presencia española, repartida en el archipiélago a través de las parroquias y los mandos militares, continuó interactuando entre las culturas malaya, musulmana y china, principalmente por temas de aduana e intereses comerciales. Los chinos crearon barrios y mercados de frutas, pescado seco, rollos de tela, arroz y aceites. Algunos tuvieron acceso a la seda y las codiciadas especias. Se casaban con mujeres malayas o tagalas, algunos adoptaron enseñanzas cristianas, criando hijos mestizos que finalmente colaboraron en los negocios y la política española⁸⁷. Los españoles criollos, por su parte, históricamente tuvieron privilegios legales y de dominio de las oficinas administrativas coloniales y altos cargos eclesiásticos. En esta sociedad en evolución, las comunidades asiáticas y mestizas construyeron una economía comercial que transformó la faz cultural de Filipinas.

Con la conquista de las islas Filipinas, los españoles intentaron imponer una nueva cultura, estableciendo los clásicos asentamientos coloniales organizados alrededor de plazas e iglesias. La mayoría fueron fortificadas por muros de mampostería y se dividieron en cuatro partes designadas para distintos rangos sociales, étnicos y confesiones religiosas. En el diseño se materializó la idiosincrasia española que gobernaba a través de un virrey distante con órdenes paralelas para los funcionarios políticos o religiosos. A medida que los nativos se incorporaron bajo la autoridad de un fraile, vinieron las conversiones y las jurisdicciones para organizar las demandas coloniales de bienes y servicios.

⁸⁶ Ch'en Ching-Ho, *The Chinese Community in the sixteenth century Philippines* (Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies, 1968), 36-37.

⁸⁷ Birgit Tremml-Werner, “The Global and the Local: Problematic Dynamics of the Triangular Trade in Early Modern Manila”, *Journal of World History* 23, no. 3 (2012) 555-586.

La dominación política y religiosa de ningún modo fue segura. Dejando de lado los desafíos sangleyes —o chinos— y la lucha por dar cabida a la diversidad económica (cultivos) y cultural (religiones), el español también se enfrentó a la resistencia local. Por ejemplo, cuando los agustinos organizaron bases misioneras se consideraron esenciales los pueblos fortificados para tener éxito en el mantenimiento de las poblaciones musulmanas, que se establecieron a través de generaciones de marinos, comerciantes y maestros árabes y malayos. Las luchas por la fe, las luchas de supervivencia del grupo, las redes comerciales asiáticas, así como la influencia musulmana en las comunidades chinas y etnomixtas se reformularon bajo el dominio de la Corona española. Las autoridades reales fueron recompensadas con ventajas fiscales y concesiones de tierras a cambio de mantener el orden y la prestación de adoctrinamiento religioso⁸⁸.

El alcance de cierta estabilidad colonial en el archipiélago filipino les permitió a las autoridades españolas retomar su objetivo original y razón principal de expansión: China. Pronto dieron inicio las embajadas misionales (tabla 1). Estas vinieron acompañadas de otra clase de objetivos: los comerciales, como la adjudicación de un puerto enclave en la costa china a imagen de Macao y los estratégico-militares de recopilación de información sobre el Imperio chino, siempre matizaron la meta misional de obtener garantías chinas para la libertad de predicación.

Las embajadas misionales desde Manila se dirigieron a ciudades portuarias del sur de China, situación que se explica más allá de la simple cercanía a Filipinas. Estas ciudades formaron parte de un mundo surasiático de redes comerciales y movimientos migratorios como los causantes de la comunidad sangley en el archipiélago. Esta situación, además, subraya la propuesta sobre el desarrollo de un espacio portuario chino partícipe de dinámicas suprarregionales más allá de las fronteras imperiales.

La primera misión desde Manila se desarrolló en el año de 1575 (tabla 1)⁸⁹. El 8 de abril de 1575 llegó a Manila el mandatario chino Wang Wanggao 王望高, siendo recibido por Guido de Lavezaris, gobernador interino debido a la muerte de Legazpi. Esta oportunidad debía aprovecharse, por lo que Lavezaris, a sabiendas de los

⁸⁸ John Leddy Phelan, “Pre-Baptismal Instruction and the Administration of Baptism in the Philippines during the Sixteenth Century”, *The Americas* 12, no. 1 (1955): 3-23.

⁸⁹ Ollé, *La empresa de China*, 56-72.

problemas de piratería atravesados por las autoridades chinas⁹⁰, se comprometió a capturar al famoso pirata Limahong o Ling Feng 林鳳 y entregarlo vivo o muerto⁹¹. Además, le entregaron unas mujeres chinas liberadas por los españoles luego del enfrentamiento con susodicho pirata durante la batalla de Pangasinán en marzo de 1575. Este compromiso facilitó a los españoles un permiso para la primera embajada en China, cuyo principal objetivo consistió en la obtención de un enclave comercial en Fujian.

El 2 de junio de 1575, Wang regresó a China con la embajada española liderada por Miguel de Loarca y Pedro Sarmiento. La embajada incluyó soldados, encomenderos y a los misioneros agustinos Martín de Rada (1533-1578)⁹² y Jerónimo Marín. El plan de Lavezaris consistió en obtener un permiso de residencia para los dos misioneros y que luego de la negociación del enclave, el resto de la embajada regresara a Manila. El 5 julio llegaron al puerto de Xiamen, a los dos días, a una ciudad al norte de la bahía, Tong'an 同安, la cual les conectó por medio de canales de ríos hasta Fujian, donde un mandatario llamado Liu Yaohui 劉堯誨 les recibió el 17 de julio. Este encuentro lo aprovecharon los agustinos para solicitar el permiso de residencia con los objetivos de predicar la religión y aprender la lengua y las costumbres. No obstante, el gobernador les pidió tiempo para tramitar la solicitud ante las autoridades imperiales; de paso, el mismo procedimiento en la negociación portuguesa por la cesión de Macao en la costa de Guangdong; en su momento desde Malaca, ahora desde Manila.

Acerca del procedimiento de negociación sino-europeo, siguiendo a Manel Ollé⁹³, se pueden identificar cinco indicadores que apoyan la hipótesis planteada sobre el desarrollo de un espacio portuario chino durante esta época. Primero, el pragmatismo y la distancia de los acuerdos del marco legal imperial, ya que se realizaron a nivel provincial, evidenciando la autonomía y la discrecionalidad en el ejercicio del poder y

⁹⁰ Chin, "Merchants, Smugglers and Pirates", 43-59.

⁹¹ Igawa Kenji, "At the Crossroads: Limahon and Wakō in Sixteenth-Century Philippines", en *Elusive Pirates, Pervasive Smugglers*, 73-84. Folch, "Piratas y flotas de China según los testimonios castellanos del siglo XVI", en *Nuevas Perspectivas*, 267-286, <http://www.ugr.es/~feiap/ceiap1/ceiap/capitulos/capitulo17.pdf>

⁹² Folch, "Biografía de Fray Martín de Rada", *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 15 (2008): 33-63.

⁹³ Ollé, *La empresa de China*, 65-66.

la interpretación de las leyes del espacio portuario chino. Segundo, tanto portugueses como españoles se representaron por los chinos como una comunidad mercantil más, lo cual va en línea con la dinámica del mundo sino-surasiático, pero prueba el desinterés por notar los objetivos misionales europeos. Tercero, ambos acuerdos surgen de una coyuntura política y económica, donde la interacción con los europeos se tornaba beneficiosa. Cuarto, los acuerdos vienen precedidos de acciones militares contra los *wokou* 倭寇 o piratas. Y quinto, en ambos casos, el papel europeo de intermediación económica permitiría la entrada de la tan apreciada plata y la conexión de rutas comerciales de largo alcance.

Sin embargo, una serie de acontecimientos llevó al fracaso de la embajada. Ling Feng logró huir del asedio español. Lavezaris muere y le sustituye el especialista en derecho canónico por las universidades de Salamanca y Sevilla, Francisco de Sande (1540-1602), quien no comparte las ideas de negociación de su predecesor y más bien impulsa, muy acorde al crítico de Bartolomé de las Casas (1474/1484-1566), el presbítero Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573), el proyecto de conquista armada de China⁹⁴. Sande justificó su política según los postulados del derecho divino (católico) de estos años, interpretando, además, la entrega de regalos a las autoridades chinas como un tributo de sumisión jerarquizada. Con Sande se sepulta, al menos por un tiempo, el acuerdo y el entendimiento sino-español.

Esta primera embajada terminó, entonces, el 28 de octubre de 1575. Pero más allá del obvio fracaso, se pueden resaltar dos aspectos positivos para el desarrollo de la Misión China: la experiencia de interactuar con chinos en China y la consecuente redacción de textos sobre dicha situación. Loarca y Rada escribieron una relación cada uno. *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila*⁹⁵ y *Relaçion Verdadera delascosas del Reyno de Taibin por otro nombre China*⁹⁶, respectivamente. Por su parte, Marín fue una de las fuentes orales utilizadas por González de Mendoza.

⁹⁴ Ollé, *La empresa de China*, 72-84.

⁹⁵ Miguel de Loarca, *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila en las del poniente año de 1575 años, con mandado y acuerdo de Guido de Lavazaris governador i Capitan General que a la sazón era en las Islas Philipinas*, <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/loarca.htm>

⁹⁶ Martín de Rada, *Relaçion Verdadera delascosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray Martín de Rada provinçial que fue delaorden delglorioso Doctor dela yglesia San Agustin quelo vio yanduvo en la provinçia de Hocquien año de 1575 hecha porelmesmo*, <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm>

Cuatro años después de estos acontecimientos se realizó la segunda incursión misional a China, pero esta vez dirigida por franciscanos. Esta orden había llegado a Filipinas en 1578 y fundado la provincia de San Gregorio, pensando en trabajos misionales en China, Japón y el resto de Asia oriental. La expedición tuvo un carácter secreto e ilegal, ya que no obtuvo permiso del gobernador filipino. La llegada al territorio chino se dio a través del estuario del Zhujiang 珠江 o río de las Perlas, llegando el 21 de junio de 1579 a la ciudad de Guangzhou. En ella se interrogó a los franciscanos para luego confinarlos por semanas en un barco. Al lograr librarse de ello, los misioneros fueron a Zhaoqing a entrevistarse con el *dutang* 都堂 o comisionado imperial de la provincia, quien les hizo regresar a Guangzhou con la orden expresa de salir del país⁹⁷. Los misioneros, al parecer, todavía no comprendían la dinámica relacional china, por lo que las puertas continuaban cerradas para los intereses de evangelización.

Al año siguiente (1580), Gonzalo Ronquillo de Peñalosa (-1583) relevó a Sande en la gubernatura de las Filipinas. El cambio de gobernador trajo consigo las intenciones de una nueva embajada en China. Entre 1580 y 1581 se realizaron los preparativos para presentarse ante Wanli 万历 (1563-1620), decimotercer emperador Ming (1572-1620). La embajada estaría dirigida por el agustino Juan González de Mendoza. Empero, desde Nueva España el proyecto se desestimó debido a los fantasmas del fracaso de las incursiones anteriores, la humillación ante la posibilidad de uno nuevo y, las dificultades económicas y logísticas⁹⁸.

c) De la unión de las dos coronas al inicio de la Misión China

En este contexto, la dinámica misional cambió con la venida de los dominicos a las Filipinas. Primero con la llegada del primer obispo del archipiélago en 1581, el discípulo de Bartolomé de las Casas, Domingo de Salazar, quien lo hizo junto con el primer grupo de jesuitas y, segundo, porque la jurisdicción en los trabajos con los

⁹⁷ Cervera, “Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII”, *Sémata, Ciencias Sociais e Humanidades* 26 (2014): 432-434.

⁹⁸ Ollé, *La empresa de China*, 84-88.

sangleyes pasó de los agustinos a los dominicos cuando llegaron en 1587. Al igual que los franciscanos, los dominicos fundaron su provincia en Filipinas, la Provincia del Santísimo Rosario⁹⁹, también pensando en un proyecto misional para todo el este de Asia¹⁰⁰. Como los agustinos y los franciscanos, los dominicos llegaron con la mirada puesta en la Misión China; por algo Salazar escribió a Felipe II en 1590, “una de las razones que me movieron á acetar este obispado fué saver que estavan estas yslas muy cerca de la China y que abía en ellas muchos naturales de aquel Reino que á ellas se abían benido á bivar”¹⁰¹.

No obstante, a pesar de la llegada de los dominicos, pronto inició sin ellos la organización de una segunda embajada (o tercera incursión desde Manila) liderada por un jesuita y con la participación solo de franciscanos. Un factor clave para su realización, fue la unión de las coronas española y portuguesa luego de las cortes de Tomar en abril de 1581. En ellas, Felipe II prometió la independencia de la administración portuguesa y la separación de los imperios coloniales de ultramar. De igual manera, el ahora también Felipe I de Portugal, les prohibió a sus súbditos de Goa, Macao y Manila la entrada a las regiones reservadas al país del cual no eran naturales¹⁰². Y si bien, se vedó el comercio entre portugueses y españoles, la dinámica de intercambio de seda china por armas y municiones entre Manila y Macao se convirtió en la tónica de estos años¹⁰³. Con este panorama revivieron las iniciativas españolas por controlar la especiería de las Molucas.

Por consiguiente, Ronquillo de Peñalosa le solicitó información estratégica de carácter militar a los portugueses en las Molucas y ordenó el acondicionamiento del puerto de Nueva Segovia en la región de Cagayán, al nordeste de la isla de Luzón, como base para futuras expansiones territoriales por el mundo Pacífico y el espacio portuario chino. Al mismo tiempo, envió una embajada a Macao dirigida por el jesuita Alonso

⁹⁹ En 1589, esta provincia se reconoció en el capítulo general celebrado en Venecia con el título: “Provincia de Nuestra Señora del Rosario en las Islas Filipinas” y “Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas”, mientras que siete años después (1596) en Valencia, apareció con el nombre de “Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas”.

¹⁰⁰ En 1588, se organizó el convento de Santo Domingo en Manila y llegaron a Japón en 1602, a la Isla Hermosa (Taiwán) en 1626, a China en 1632 y a Tonkin en 1676.

¹⁰¹ Salazar, *Carta-Relación de las cosas de la China y de los chinos del Parián de Manila, enviada al Rey Felipe II por Fr. Domingo de Salazar, O. P., primer obispo de Filipinas. Desde Manila, á 24 de junio, de 1590.*

¹⁰² Padgen, *Señores de todo el mundo*, 49.

¹⁰³ Boxer, *The Christian Century in Japan (1549-1650)* (Manchester: Carcanet Press, 1993), 241-242.

Sánchez (1547-1593), solicitando la sumisión portuguesa ante Felipe II. Los objetivos eran los mismos de la embajada anterior: establecer una misión, comercio y un puerto enclave, y la recopilación de información estratégica¹⁰⁴.

La embajada la integraron veintiséis personas, entre misioneros (dos franciscanos se sumaron en Ilocos), marineros, intérpretes, un piloto y remeros naturales de las Filipinas. Salió de Manila el 14 de marzo de 1582, pero la poca precisión en la ruta los llevó hasta Zhelin 哲林, enclave fronterizo con Fujian de la costa de Guangdong. Allí se le escoltó a una base militar donde se les interrogó, también les examinaron e inventariaron todo su cargamento dentro lo que pudo ser un ambiente de mucha tensión debido a las barreras del idioma. Finalmente, se decidió enviarlos al puerto de Ningbó 寧波 en la costa de Zhejiang, donde llegaron el 12 de abril y nuevamente fueron interrogados. En Ningbó se encontraron con un oficial que hablaba tagalo, con cuya ayuda lograron un permiso para continuar hasta Guangzhou. Tomaron el trayecto vía Haifeng 海豐, descansando en Huizhou 惠州, donde regresaron los interrogatorios, pero finalmente llegaron a Guangzhou¹⁰⁵.

En dicha ciudad hicieron entrega de las cartas del gobernador filipino al *haidao* 海道, especie de vicecomisario de las costas, identificado por Sánchez como la máxima autoridad de la ciudad. Este momento coincidió con uno de los dos viajes anuales permitidos a los portugueses desde Macao. Entre los portugueses se encontraban otros jesuitas. Luego de la primera audiencia a los cuatro misioneros de la embajada española, se le trasladó a la residencia temporal de Ruggieri, “líder” de la Misión China para este momento y quien, junto con el portugués Matías Panela (*Benniela* 本涅拉), realizaba la primera embajada macaense en territorio chino. A él, Sánchez le revela los verdaderos objetivos de la embajada española¹⁰⁶. A los tres días volvieron los interrogatorios, pasaron el filtro, pero todavía se debía esperar la resolución del *dutang* en Zhaoqing

¹⁰⁴ Ollé, *La empresa de China*, 89-96.

¹⁰⁵ Sánchez, “Relación breve de la jornada”, AGI, Filipinas 79, 2, 15.

¹⁰⁶ AGI, Patronato 79, número 2, ramo 15.

para ese momento. Un fujianés llamado Chen Rui 陳瑞 (1513-1585), *jinshi* 進士¹⁰⁷ desde 1553 y uno de los primeros personajes en el diario de Ricci al llegar a China¹⁰⁸.

Sin embargo, los planes españoles se filtraron entre los portugueses y de ellos a Chen Rui, quien de inmediato ordenó el arresto de los miembros de la embajada (menos los cuatro misioneros) y demandó la presencia de las autoridades de Macao para rendir explicaciones. En este contexto se nombró a Ruggieri nuevo obispo de Macao, delegándose la negociación de la liberación de los españoles. Por su parte, Sánchez salió rumbo a Macao, donde llegó entre el 29 y el 31 de mayo. Allí se encontró con Alessandro Valignano (*Fanlian* 范禮安, 1539-1606), visitador del obispado de Goa de la Compañía de Jesús en “las indias portuguesas”. Valignano regresaba de Nagasaki y se encontraba pronto a salir hacia Europa junto con cinco japoneses conversos¹⁰⁹.

En julio de 1582, buscando evitar la persecución de las autoridades chinas, Sánchez huye en secreto rumbo a Japón, pero en la embarcación que viajaba, un temporal les hizo naufragar hasta Taiwán entre el 17 y el 21 julio, tiempo en que convive con el jesuita portugués Francisco Pires (-1586)¹¹⁰. Taiwán, para ese momento, se conocía según las fuentes chinas Ming como *Dongfan* 東方 o bárbaros del este y *Da Liuqiu* 大琉球, especie de archipiélago junto a Japón y la isla Okinawa; según las portuguesas como *Ilha Formosa* y las españolas como Isla Hermosa¹¹¹. Era un territorio no sinizado, con escasa presencia migratoria¹¹², escala habitual de juncos en el trayecto Fujian, Luzón, Borneo, Java, Sumatra y Malasia, una base de operaciones y puerto de esclavos de los *wokou* sino-japoneses¹¹³. El 4 octubre de 1582 lograron construir una nueva embarcación y zarparon de regreso a Macao.

¹⁰⁷ Se refiere al título académico-oficial más alto de la China imperial, otorgado a quienes aprobaron el examen trienal de la corte y se les consideraba una especie de “eruditos avanzados”.

¹⁰⁸ Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, trad. Louis J. Gallagher (Nueva York: Random House, 1953), 135-136.

¹⁰⁹ Ollé, *La empresa de China*, 96-109.

¹¹⁰ Ollé, *La empresa de China*, 109-110.

¹¹¹ Pasquale M. D’Elia, *Fonti ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579-1615)* (Roma: Librería dello Stato, 1942-1949), I, 178.

¹¹² Las migraciones chinas a Taiwán llegaron con la llegada de los holandeses durante el siglo XVII; acerca de ello, se ampliará más adelante.

¹¹³ Ollé, *La empresa de China*, 110-111.

En Macao, Sánchez se enteró de una nueva incursión de una embajada misional española, liderada por el franciscano Jerónimo Burgos y conformada por diecisiete personas, entre misioneros y soldados, pero todos vestidos de franciscanos¹¹⁴. Esta embajada salió de Manila el 21 de junio y se encontraba encarcelada en una prisión de Guangzhou desde hace meses debido al enfado de las autoridades chinas por el engaño de la embajada anterior. Entonces, Sánchez solicitó a los jesuitas, las autoridades civiles de Macao y al comerciante Bartolomeu Vaz Landeiro¹¹⁵, la mediación con los chinos para la liberación de los detenidos en Guangzhou, que ya sumaban treinta y nueve españoles entre las dos embajadas. Esto llevó a la conformación de una segunda embajada macaense a Zhaoqing en noviembre de 1582.

Esta embajada, liderada por Panela y repleta de regalos, logró calmar los ánimos chinos y una serie de éxitos tal vez inesperados para los intereses portugueses y jesuitas. No solo se saldaron los problemas ocasionados por las embajadas españolas, incluyendo la liberación de los treinta y nueve detenidos, y consolidándose Macao ante las autoridades chinas; sino que, además, Panela consiguió por primera vez un permiso de residencia en el interior del territorio chino para el establecimiento de una misión jesuita permanente en Zhaoqing. El 18 de diciembre de 1582, los portugueses de Macao juraron fidelidad a Felipe II. Para ello fue clave la intermediación de Valignano. Los portugueses solo impusieron una condición: no más embajadas españolas a China o Macao. Por otro lado, con la sumisión portuguesa, el imperio de la Casa de los Habsburgo obtuvo un punto clave en la ruta comercial Goa-Nagasaki¹¹⁶. Hasta el 27 de marzo de 1583, los miembros de las dos fallidas embajadas regresaron a Manila, luego de una travesía (la primera al menos) de un año y dos semanas¹¹⁷.

¹¹⁴ Marcelo de Ribadeneira, *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón* (Barcelona, 1601), 110.

¹¹⁵ Importante comerciante portugués en las rutas asiáticas desde Goa hasta Nagasaki, apodado por los japoneses como el “Rey de los portugueses”. Lucio Sousa, “Legal and Clandestine Trade in the History of Early Macao: Captain Landeiro, the Jewish “King of the Portuguese” from Macao”, *Kanagawa Prefectural International Language and Culture Academia Bulletin* 2 (2013): 49-63, <http://www.pref.kanagawa.jp/uploaded/attachment/580415.pdf>

¹¹⁶ Sanjay Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 198-206.

¹¹⁷ Ollé, *La empresa de China*, 114-120.

Macao y Manila se constituyeron en los extremos periféricos de los dos imperios ultramarinos más grandes de la época, y de paso, los únicos en contacto con el Mar del Sur de China. Portugueses y españoles se expandieron en búsqueda de las especias, el poder y la aventura hasta los confines de Asia oriental, justificados por los tratados teopolíticos y cierto espíritu de Cruzada en la misión de expandir su civilización cristiana¹¹⁸. No obstante, las líneas imaginarias para repartirse el mundo del Vaticano, Tordesillas y Zaragoza inevitablemente propagaron las tensiones, incluso la unión de las dos coronas las intensificó. La empresa misionera, del mismo modo que se ha caracterizado la historia de la cristiandad, en su sueño tras el Reino del Centro, se distinguió por sus divisiones, según los intereses políticos y económicos de las órdenes religiosas, los patronatos y los centros de poder. Y ello, como se verá a lo largo de esta investigación, construirá la Misión China, específicamente en los temas referentes a las controversias de los ritos chinos y las reacciones anticristianas durante los siglos XVII y XVIII.

Por su parte, en la recién organizada misión jesuita de Zhaoqing, a los pocos meses llegó un joven Matteo Ricci y la historia del encuentro de China con los misioneros católicos cambió para siempre.

1.2 Una propuesta de periodización de la Misión China

Después de haber explicado las variables contextuales de la carrera misionera *tras el sueño de China* y la consecuente obtención del permiso para la organización de una misión cristiana al interior del imperio en 1583, en las siguientes líneas se analizará el desarrollo de la Misión China hasta 1617 –año de la creación de la “Provincia jesuita de China”. Esta sección del capítulo se divide en dos partes. En la primera se propone una periodización para el estudio de la Misión China en su versión católica y en la larga duración (del siglo XVI al XVIII). Dicha periodización funciona como el eje matriz de los distintos análisis realizados en el resto de la investigación. En la segunda parte, se caracteriza el contexto de China, Europa y sus relaciones durante el primer periodo de la

¹¹⁸ Al respecto pueden consultarse los trabajos de Marín Guzmán, *El Espíritu de Cruzada Español*; y de Hernán Taboada, “Mentalidad de reconquista y primeros conquistadores”, *Revista de Historia de América* 135 (2004): 39-48, doi: <http://dx.doi.org/10.2307/20140150>

Misión China¹¹⁹. Por consiguiente, se propone la siguiente periodización: 1583-1617, 1618-1665, el *impasse* del confinamiento misionero en Guangzhou (1666-1671), 1672-1691, 1692-1724 y 1725-1773/1814.

Acerca de la periodización anterior, un precedente importante es la propuesta hecha por Nicolas Standaert: 1580-1631, 1631-1684 y 1684-1800¹²⁰. En ella, el autor busca explicar el interés por controlar y administrar el desarrollo de la Misión China, sin duda ligada a los objetivos políticos de expansión colonial y económicos comerciales. Esto tiene bastante sentido, ya que los europeos en contacto con China se distinguieron por las constantes disputas, más por situaciones imperialistas y mercantilistas en su sentido de acumulación de metales que por la misma religión. Además, debido a que los socios comerciales se presentaron en términos de confrontación en lugar de cooperación, hubo un énfasis en la construcción de grandes ejércitos mercenarios y armadas para apoyar la competencia bélica por el comercio. En consecuencia, la Misión China nunca funcionó en unidad, las diferentes órdenes actuaron, por lo general, según los intereses económicos del poder patrocinador y muchas veces trasladando los conflictos europeos al campo misional.

En el caso del presente trabajo, se considera en los periodos planteados, además del contexto europeo, el chino y el relacional sino-europeo. Ello por dos razones, una metodológica (historia global) y otra de carácter histórico. La primera porque se desea romper con los vicios de los nacionalismos metodológicos que construyen historias limitadas a las fronteras políticas; así como combatir las interpretaciones etnocéntricas del objeto de estudio –por ejemplo, en la misionología son comunes los análisis del cristianismo como un fenómeno eurocéntrico incapaz de adquirir matices y especificidades propias del lugar donde se desarrolla. Y la segunda porque se considera la Misión China como el resultado de un proceso global, de actores, redes e itinerarios mayores a los de un grupo, empresa, gobierno u objetivo específico; del mismo modo que es fundamental la comprensión de las dos variables propuestas en esta investigación:

¹¹⁹ Los posteriores periodos se analizan a lo largo de esta investigación.

¹²⁰ Standaert, “Actors”, en *HCC*, 295-298. Otro referente es la periodización propuesta anteriormente al mismo Standaert por Louis Pfister: 1580-1672, 1672-1736 y 1736-1796. Véase Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l’Ancienne Mission de Chine, 1572-1773* (Shanghái: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934), vol. 1, XVIII-XX.

las *controversias* de los ritos chinos y los anticristianismos en China, ambos productos de procesos históricos suscitados por diferentes sujetos, relaciones, espacios y épocas.

Las plataformas en Asia oriental de las rutas de llegada de las misiones religiosas fueron Macao, Manila y Taiwán. La Compañía de Jesús bajo el *padroão* portugués desde el puerto macaense, y las órdenes mendicantes, principalmente, bajo el patronato español desde las Filipinas y la Isla Hermosa. La primera ruta tuvo éxito e inició la Misión China, Manila fracasó en sus embajadas misioneras, pero desde Taiwán, dominicos y franciscanos lograron insertarse en territorio chino durante la década de 1630 (tablas 1 y 2).

En lo que respecta al avance en la organización de misiones por provincias chinas, las primeras comunidades católicas se establecieron en lo que se ha propuesto constituyó un “espacio portuario chino”, con una dinámica distinta al interior del país y caracterizado por una serie de contactos, encuentros y conflictos de un mundo chino que se expandía más allá de las fronteras imperiales por medio de un entramado de redes migratorias y comerciales sudeste-asiáticas y europeas. El espacio portuario chino privilegió la inserción del cristianismo amén a una razón económica: las rutas comerciales. Los portugueses dominaron las redes mercantiles Macao-Guangzhou-Nagasaki y los españoles las propias de Manila-(Taiwán –por unos años–)-Fujian. Y sobre ellas, haciendo uso de los patronazgos, las órdenes religiosas impulsaron la empresa evangélica hacia China.

Otro elemento que merece su comentario se refiere al avance misionero en lo profundo del Imperio chino. Este vino de la mano de los jesuitas, quienes con el tiempo y en cada periodo, aumentaron la organización de comunidades, así como del número de bautizados (tabla 2). Se considera como factor clave para la comprensión de esta situación, el posicionamiento jesuítico en las cortes imperiales chinas desde Matteo Ricci. Los hijos de Ignacio de Loyola, en su estrategia de cristianización desde arriba por medio de las letras, las artes y las ciencias, consiguieron ser escuchados y respetados, creándose así el ambiente propicio para la expansión y el mayor otorgamiento de permisos para la realización de sus trabajos.

Por otra parte, en la tabla 2, se compara el desarrollo de la Misión China por periodos y en términos de órdenes religiosas, número de misioneros, bautizos reportados, comunidades organizadas y provincias donde llegó la empresa cristiana.

Tabla 2
La Misión China, 1583-1773/1814

Periodo	Órdenes (instituciones)	Misioneros				Bautizados		Comunidades	Provincias
		#	%	SJ	%	#	%		
1583-1617	1	49	3,3	49	100	22 618	1,5	26	10
1618-1665	3	110	7,3	71	64,5	280 000	17	61	14
1672-1691	5	146	9,6	54	37	100 000	6	sin datos	sin datos
1692-1724	6	699	46,3	381	54,5	400 000	24,5	131	18
1725- 1773/1814	6	507	33,5	122	24	837 000	51	sin datos	18
Total	6	1511	100	677	44,8	1 639 618	100	-	-

Elaboración propia.

* Las seis órdenes o instituciones misioneras en China fueron los jesuitas (SJ), los dominicos (OP), los franciscanos (OFM), los agustinos (OSA), y los religiosos de la *Société des Missions Étrangères de Paris* (MEP) y de la *Propaganda Fide* (Prop).

** En la suma total de misioneros se incluye también al clero chino, inexistentes en el primer periodo, minoría en los siguientes (13, 15, 43), pero mayoría en el último periodo (284 religiosos, 56 % del total).

Fuentes: Ricci y Nicolas Trigault, *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur* (Colonia: Gualterus, 1617); ARSI, Luís da Gama, "1663. Catalogo dos sojeitos da V. Prov^a e das Ig^{as} e do num. de Christãos q. temos na China", Jap-Sin. 134, ff. 345-346r; Antoine Thomas, "Catalogo das residencias e missões da V.Prov. de China da Comp.^a de Jesu Anno de 1703", Beijing, 25 de septiembre de 1703, JS, 134, 408c-f; Auguste M. Colombel, *Histoire de la mission du Kiang-nan* (Shangháí, 1895-1905), 445-465; D'Elia, *Fonti ricciane*; Otto Maas, *Cartas de China: documentos inéditos sobre misiones Franciscanas del siglo XVII* (Sevilla: J. Santigosa, 1917), vol. II, 115-120; Adrien Launay, *Histoire des missions de Chine: Mission du Se-Tchoan* (París: Téqui, 1920), vol. I, 96-97; Mass, "Die Franziskanermission in China um die Wende des 17. Jahrhunderts", *ZMW* 22 (1932): 16; Johannes Beckmann, "Die Lage der katholischen Missionen um 1815", *NZM* 2 (1946): 217-223; José María González, *Misiones dominicanas en China (1700-1750)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1952), vol. I, 441-443 y 459; Dehergne, "Missions de Pékin vers 1700", *AHSI* 22 (1953): 314-338; Dehergne, "Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)", *Mon.Ser.* 16 (1957): 1-136; Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma: Institutum historicum SI y París: Letouzey et Ané, 1973), 154, 315 y 346-351; Nikolaus Kowalsky, "Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765 an Hand der Übersicht des Popagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773", *NZM* 11 (1955): 92-104; Standaert, "The Jesuit Presence in China (1580-1773): A Statistical Approach", *SWCRJ* 13 (1991): 4-17; Isacio Rodríguez Rodríguez y Jesús Álvarez Fernández eds., *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de Filipinas* (Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniiano, 1993), Vol. V, 337, 370 y 373; Jean-Pierre Duteil, *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)* (París: Arguments 1994), 202-207; Eugenio Menegon, "Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638", en *Scholar from the West: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, eds. Tizziana Lippiello y Roman Malek (Nettetal: Steyler Verlag, 1997), 242-243; Standaert, *HCC*, 307-308, 382-386, 544-575; Cue Weixiao 崔維孝, *Ming qing zhi ji Xibanya fang ji hui zai hua chuanjiao yanjiu* 明清之際西班牙方濟會在華傳教研究 (1579/1732) [*El estudio de la evangelización de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579-1732)*] (Beijing: Zhonghua shuju 北京: 中華書局, 2006), 84, 115, 154, 181, 210-211, 219, 233, 240-241 y 287-292.

Con respecto a la tabla 2, el primer comentario lo amerita las fuentes. Estas, primarias y secundarias, reproducen el discurso misionero, y, por ende, tienen un carácter parcial y apologista de los “exitosos” trabajos de la evangelización en el Reino del Centro. En otras palabras, el deseo de que la obra evangelística no solo continuara en el mundo chino, sino que tampoco perdiera los patrocinios económicos europeos, pudo llevar a los misioneros a exagerar los datos de la empresa cristiana. La principal limitante es la ausencia de otro tipo de fuentes que permitan el cruce y la comparación con los datos misioneros. No hubo interés de parte de las autoridades chinas en censar este tipo de información. Sin embargo, y a pesar de su valor cuantitativo, la tabla 2, permite, ante todo, un acercamiento al desarrollo de la Misión China en la larga duración.

En lo referente a las instituciones religiosas con misiones en China, se observa en la tabla 2, la participación de seis agrupaciones: los jesuitas, los dominicos, los franciscos, los agustinos, y los religiosos de la *Société des Missions Étrangères de Paris* y de la *Propaganda Fide*. De todos ellos, los primeros sobresalieron en cantidad, representaron el 44,8 por ciento (677 personas¹²¹) de los 1511 misioneros identificados, fueron únicos durante el periodo 1583-1617 y mayoría en los años siguientes hasta el confinamiento de Guangzhou en 1666 (64,5 por ciento), así como durante el periodo bajo el gobierno de Kangxi (1692-1724, aunque el emperador muere dos años antes de su finalización en 1722), coyuntura de mayor expansión geográfica –se organizaron ciento treinta y una misiones repartidas entre todas las provincias del imperio.

¿Y cómo se interpreta el número de bautizados? ¿Significó una acción tan sencilla y de cortísima duración como el bautismo, individuos por defecto cristianos? Sin duda alguna los hechos de fe y las creencias en sí, no representan factores cuantificables, pertenecen y se explican mejor a partir de cuestiones espiritualistas y psicológicas. Además, en una sociedad como la china, donde la múltiple militancia en ideas, creencias y espiritualidades –donde el chino puede apropiarse y combinar sin mayor conflicto prácticas del confucianismo, el daoísmo y el budismo con el mismo

¹²¹ Acerca de esta cifra, las copias de las fuentes de la ARSI presentes en el Archivo del Instituto Matteo Ricci de Macao, contabilizan 202 jesuitas en China hasta 1701 (Jap. Sin. 187, ff. 3-5v); mientras que David Mungello suma 920 jesuitas en China entre los siglos XVI y XVIII. Mungello, *The Great Encounter*, 37.

cristianismo¹²², ha sido una de sus particularidades culturales más longevas, el carácter exclusivo del catolicismo se convirtió en uno de los grandes retos de la enseñanza de los religiosos. De hecho, esta situación los llevó al diseño de estrategias de evangelización, que en algunas ocasiones produjeron movimientos anticristianos y en otras, controversias entre ellos mismos¹²³.

Por consiguiente, las fuentes misioneras se aprecian principalmente por su valor cualitativo e indicativo del desarrollo de la Misión China. De todas maneras, si realmente se bautizaron 1 639 618 personas, estas apenas significaron alrededor del uno por ciento de los ciento sesenta millones de habitantes a inicios del siglo XVI –y dejando de lado que esta cifra se duplicó bajo el gobierno de los manchúes a finales del siglo XVIII¹²⁴. Lo importante entonces es que con los años la cantidad de miembros de la comunidad cristiana china aumentó de un periodo a otro (en más del 1200 por ciento del 1583-1617 al 1618-1665 o en más del 100 por ciento del 1692-1724 al 1725-1773/1814), con la excepción del periodo de reacomodación (1672-1691) luego del confinamiento en Guangzhou.

Ahora bien, ¿por qué los años de inicio y final de cada uno de los periodos propuestos para el análisis de la Misión China?

El primer periodo (1583-1617) lo definió la organización y caracterización del proyecto evangélico, es decir, durante esos años ocurrieron una serie de acontecimientos que definieron la Misión China en la larga duración. Se inicia con la inauguración de la misión cristiana a lo interno del territorio imperial chino (Zhaoqing, 1583). En este se desarrolló lo que podría considerarse una antesala o las “proto-controversias” de los ritos chinos, pensar por ejemplo en las diferentes estrategias de inserción misionera determinadas por el patronazgo, la disyuntiva del siciliano Nicolò Longobardo SJ (*Long Huamin* 龍華民, 1559-1654) con la acomodación de Ricci, o la diversidad y

¹²² De hecho, Matteo Ricci durante su estancia en Nanjing en 1599, conoció a Lin Zhao (1517-1598), creador de una religión *sanjiao* 三教 (tres enseñanzas o religiones) con templos llenos de representaciones de Confucio, Laozi y Buda. Esta práctica religiosa se expandió a Shandong, Jiangxi y Zhejiang. Jacques Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, trad. Carlotta Valle Lázaro (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1989), 86.

¹²³ Si bien, las controversias de los ritos chinos y los anticristianismos son las dos variables clave de esta investigación, y se analizan a lo largo del texto, en los capítulos 3 y 4 se profundiza sobre ellas hasta el confinamiento misionero de 1666.

¹²⁴ John King Fairbank y Merle Goldman, *China: A New History* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 128.

ambivalencia en el uso de conceptos soteriológicos para la evangelización –desde términos budistas y daoístas hasta las distintas propuestas de Rada, Juan Cobo (*Gao Muxian* 高母羨, 1546-1592), Ruggieiri y el mismo Ricci. Y se finaliza con el primer movimiento anticristiano de gran envergadura en el país: las persecuciones de Nanjing (1616-1617)¹²⁵.

Aunado a lo anterior, también el periodo 1583-1617 tuvo sus particularidades: (i) la exclusividad de las misiones jesuitas en el territorio imperial chino (tabla 2), bajo el sistema del *padroão* portugués y desde su enclave en Macao; (ii) el envío de embajadas misionales de agustinos, jesuitas, dominicos y franciscanos dependientes del patronato español desde Manila; y (iii) el desarrollo de la Misión Sangley en las islas de las Filipinas, una extensión de ultramar del mundo chino¹²⁶.

Por otro lado, en lo concerniente a un primer periodo, Standaert propone iniciarlo en 1580 cuando comenzó el proceso de solicitud de permisos de residencia de los jesuitas en Zhaoqing¹²⁷, sin embargo, en esta investigación se considera que la obtención de este empieza una nueva etapa de la empresa cristiana en China. Y si bien, este estudioso amplía su primer periodo hasta 1631 con la llegada a Fujian desde Taiwán de los primeros dominicos, se considera que años antes con las persecuciones en Nanjing, se cerró una fase de construcción de las características clave de la Misión China en la larga duración.

En cuanto al periodo siguiente (1618-1665), se observa una fase de consolidación de las dinámicas de inserción misionera en la sociedad china. Su inicio lo determinan dos factores contextuales, uno propio de la historia de China y otro de la empresa cristiana. El primero se refiere al proceso de cambio dinástico de Ming a Qing, mientras que el segundo a la independencia administrativa de la Misión China. En 1618, los manchúes invaden y controlan la ciudad de Fushun 撫順 –actual Liaoning 辽宁–, dando comienzo a una colonización sistemática que terminó con el control de la capital

¹²⁵ A estas les antecedió la reacción confuciana de Nanchang (1607) y el *Tianshuo* de Zhu Hong contra el *Tianzhu shiyi* de Ricci. Sobre estos movimientos anticristianos se amplía en el capítulo 4.

¹²⁶ Como se explicó en líneas anteriores. Para profundizar en esta propuesta sobre la “Misión Sangley” como categoría de análisis, revítese el texto de Martínez Esquivel, “Misión Sangley”, 35-64.

¹²⁷ Standaert, “Actors”, *HCC*, 296.

imperial en 1644¹²⁸. Al mismo tiempo que este acontecimiento ocurría, en Roma se negociaba con el preposición general de la Compañía de Jesús, el italiano Muzio Vitelleschi (1563-1645), la separación administrativa del proyecto misional en China del resto de las empresas en el continente asiático, oficializándose ello en 1619¹²⁹.

Además, en este periodo se terminan de construir los marcos teóricos tanto de las controversias de los ritos chinos como de los anticristianismos en el país. Las primeras gracias a la sustitución de Longobardo como general superior de la Misión China por el portugués Giovanni Aroccia (1566-1623) en 1622, quien dirigió un retorno a la acomodación ricciana; la llegada de los dominicos y los franciscanos –en la década de 1630 (de hecho para Standaert el periodo debería iniciar en 1631 con la llegada de los mendicantes)¹³⁰; y el subsiguiente desarrollo del debate sobre el uso de términos en chino para la evangelización, el culto a Confucio y la práctica de otras tradiciones consideradas paganas. Las controversias durante estos años tomaron dimensiones globales. Y los segundos, debido a que de una serie de dispersas reacciones xenofóbicas, se consolidó la representación del cristianismo como una religión marginal e inútil para el gobierno, hubo una persecución en Fujian (1637-1638), y se llegó a las publicaciones del *Poxieji* (1640) y del *Budeyi* (1665), así como al confinamiento misionero en Guangzhou. También durante este periodo se amplió la Misión Sangley a la Isla Hermosa, resultando de ello una nueva ruta de ingreso a China para los mendicantes.

Standaert amplía este periodo hasta 1684, año donde para él inicia un largo siglo hasta 1800 caracterizado por la inserción de nuevas órdenes religiosas en la Misión China¹³¹. No obstante, en la presente investigación se considera fundamental en el devenir de la empresa cristiana el *impasse* del confinamiento misionero en Guangzhou (1666-1671). Además de que se han identificado otras variables que permiten una periodización coyuntural del largo siglo de Standaert (1684-1800).

¹²⁸ Frederic Wakeman, *The Fall of Imperial China* (Nueva York: Free Press, 1979), 75.

¹²⁹ De hecho, unos años antes, en 1615, el máximo general jesuita Claudio Acquaviva d'Aragona (1543-1615), había creado la viceprovincia de China como un apéndice semi-independiente de la provincia de Japón, con sus propios superiores y consultores. Pero su muerte ese mismo año obligó a dejar de lado dicha propuesta. Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine*, 328.

¹³⁰ Standaert, "Actors", en *HCC*, 297.

¹³¹ Standaert, "Actors", en *HCC*, 297.

En este sentido, el tercer periodo que se propone (1672-1691) tiene funciones de relanzamiento de la Misión China y desde su inicio se puede observar la participación de nuevas instituciones misioneras, años antes de 1884. Por ejemplo, en 1673 se concede un permiso papal al clero secular para viajar a China, y para finales del periodo se contabilizó por primera vez en la historia una mayoría misionera no jesuítica trabajando en el país (63 por ciento, tabla 1). Asimismo, este periodo correspondió a un cambio trascendental en la dinámica administrativa de la Misión China.

En 1680, el papa Inocencio XI (1645-1689) firmó una alianza con el rey de Francia, Luis XIV (1638-1715). Este acontecimiento, en lo que se refiere a la cuestión misional, llevó a la organización de la *Société des Missions Étrangères de Paris* como el brazo de la política de recentralización papal en Asia y África, nombrándose ese mismo año a François Pallu (1626-1684) obispo *in partibus infidelium*, vicario apostólico y administrador general de todas las misiones en China¹³². Pallu llegó al Reino del Centro en 1684; por ende, a partir de este momento, los centros del mundo misional fueron Lisboa, Madrid y París, no Roma. En 1690 se organizó el obispado de Beijing.

El siguiente periodo (1692-1724), se caracterizó por la controversia papal con el emperador Kangxi, a la vez de que se trató de la época de mayor crecimiento de los trabajos misioneros en China. Se inicia en 1692 cuando se promulgó el Edicto de Tolerancia, donde se reconoció al catolicismo, se condenó los anticristianismos, y se legalizaron la labor evangélica y la conversión cristiana de los chinos¹³³. Durante este periodo llegó la mayor cantidad de misioneros al país (699, de los cuales el 54,5 por ciento eran jesuitas) y se alcanzó la cifra tope de comunidades cristianas organizadas hasta el momento: 131, y distribuidas en las 18 provincias del Imperio Qing (tabla 1).

Sin embargo, esta coyuntura también tuvo sus vicisitudes, precisamente debido al debate entre la corte imperial china y el Vaticano. En 1705, el legado papal Carlo Tommaso Maillard de Tournon (*Duole* 多樂, 1668-1710) llegó a China. Durante su estancia que se extendió hasta 1710, logró imponerse negativamente sobre los ritos chinos, contribuyendo de esta manera a la desacreditación de los jesuitas ante las

¹³² Rosso, *Apostolic Legations to China*, 120-126.

¹³³ Standaert, "The 'Edict of Tolerance' Revisited".

autoridades chinas. En 1704 y en 1715, el papa Clemente XI condenó los ritos chinos y finalmente en 1724 el emperador Yongzheng prohibió el cristianismo, ordenó el cierre de todas las iglesias y un nuevo confinamiento misionero en Guangzhou.

Por último, en 1725 comienza un último periodo de la Misión China matizada por la proscripción del catolicismo por mandato imperial. Este inicio hace pensar en un declive total de la labor misionera hasta finales del siglo XVIII, empero se trató de una coyuntura entre la crisis y el desarrollo de un cristianismo criollo chino. Es decir, mientras el número de misioneros disminuyó paulatinamente, se les expulsó a Macao en 1732 y de nuevo en los años 1759-1762 (esta vez solo jesuitas), así como ocurrieron persecuciones durante 1746-1748, 1754 y 1768-1769; hubo una sinización del catolicismo, por ejemplo el 56 por ciento de los presbíteros en el país lo representó el clero chino, se alcanzó la cifra histórica de 837 000 personas bautizadas y continuaron los trabajos en comunidades cristianas de todas las provincias del imperio (tabla 2).

La construcción de un cristianismo chino autóctono se puede explicar en la reacción de la comunidad ante la falta del común liderazgo misionero. Por ejemplo, los laicos y las mujeres mantuvieron la iglesia durante el confinamiento de Guangzhou (1666-1671), pero en este último periodo (1725-1773/1814) la reacción de los feligreses pudo haber sido insuficiente, llevando a la necesidad de un mayor número de nativos ordenados sacerdotes. De todas maneras, esta hipótesis requiere de una mayor investigación, para la cual podría tenerse en cuenta la categoría de análisis propuesta por Eugenio Menegon “*native & ritual agency*”¹³⁴. A partir de ella, se podría interpretar la adaptación de la vida devocional de los chinos conversos como una respuesta a un sentido social de comprensión determinado por la variedad de significados y comportamientos rituales propios de la cultura china. Desde este planteamiento, se podría empezar a profundizar más en los procesos de sinización del cristianismo católico durante el siglo XVIII.

Este periodo concluye en 1773 con la supresión de la Compañía de Jesús o durante una fase entre ese año y 1814, espacio de transición a una nueva era cristiana en China con la llegada de los protestantes –Robert Morrison (1782-1834) lo hizo en 1807. En dicha etapa las persecuciones anticristianas continuaron (1784-1785, 1805 o 1813),

¹³⁴ Menegon, “Responses & Reflections”, en *Christianity and Cultures Japan & China in Comparison 1543-1644*, ed. M. Antoni J. Üçerler (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009), 143-147.

los franciscanos, segunda orden religiosa más importante en el país, perdieron el financiamiento debido a las invasiones de Napoleón. No obstante, la Iglesia católica china se integró como nunca gracias al liderazgo del clero criollo, los laicos y en especial las mujeres, las comunidades crecieron dejando de ser imprescindibles los misioneros. En el siglo XIX con la incursión de los imperialismos europeos a punta de cañones, la historia de la Misión China cambió por completo.

Hasta este punto queda por explicar las variables contextuales que caracterizaron a la Misión China durante cada uno sus periodos. Por lo tanto, en las siguientes líneas, se analiza el primero de ellos, desde la fundación de la residencia jesuita en Zhaoqing (1583) hasta las persecuciones anticristianas en Nanjing (1616-1617)¹³⁵.

a) Organización y caracterización de la misión (1583-1617)

El calor era intenso, superaba los 30°C, llevaba puesto el mismo traje desde hace más de una semana, apestaba y el sudor sobre su frente infinito. El cansancio sobrepasaba cualquier otra experiencia anterior, pero debía seguir sobre sus rodillas y en silencio, sin derecho a equivocarse, sabía que muchos lo intentaron antes y fracasaron¹³⁶. No podía perder esta oportunidad, de reojo observaba a su maestro y su única motivación: *ad majorem Dei gloriam*. Delante de ellos, el *cishi* 蒯史 de una pequeña localidad a 3000 kilómetros de la capital imperial, quien solo observaba un par de bonzos 凡僧, con rasgos físicos peculiares y con lo que parecía ser un número diez [十] colgando en sus cuellos. El *cishi*, les permitió la palabra y el mayor de ellos replicó:

... [Somos] adictos a la religión y a Dios, Señor del Cielo. [Hemos] venido de las zonas extremas de Occidente, después de viajar tres-cuatro años, atraídos por la fama de buen gobierno de China y solo [deseamos] un lugar donde construir, lejos de los negocios de los mercaderes u otros intereses materiales que

¹³⁵ Los otros periodos se analizan en los siguientes capítulos de esta investigación.

¹³⁶ Durante el periodo 1555-1583, veinticinco jesuitas, veintidós franciscanos, dos agustinos y un dominico intentaron establecer una misión en China, pero ninguno pasó de las costas de Guangdong o Fujian (tabla 1).

predominan en Macao, una casa y una pequeña iglesia para quedarse hasta la muerte sirviendo a Dios¹³⁷.

Después de escuchar estas palabras, el *cishi* aceptó la petición. Fue un 10 de septiembre de 1583 y los “adictos a la religión”, un par de jesuitas italianos con sus cabezas rapadas y vestidos según lo hacían los monjes budistas en la China de finales de la dinastía Ming. El “maestro”, Michele Ruggieri, líder de la misión y junto a él, el relator de ese momento, un joven pronto a cumplir 30 años, Matteo Ricci¹³⁸, quien pronto cambió su nombre a *Li Madou* 利瑪竇 y sería recordado para la posteridad como *Xitai* 西泰 o “la Eminencia del Oeste”.

Por primera vez, luego de casi treinta años de intentos fallidos, misioneros católicos obtuvieron el permiso de las autoridades chinas para establecerse en el territorio imperial. Ricci llegó con la misión o mejor dicho la visión, de llevar las buenas nuevas de salvación a un mundo tan complejo y desconocido como jamás pudo imaginarlo. La tarea no parecía difícil: predicar el evangelio de un único dios. En el mejor de los casos, los chinos lo aceptarían sin reservas y en el peor, no tendrían idea sobre qué se les hablaba. A partir del momento en que Ricci recibió el permiso de instalarse en Zhaoqing¹³⁹, pasaron casi 18 años para su llegada a Beijing, la capital imperial. Durante ese tiempo, se preparó asimilando culturalmente a China, aprendió el idioma y estudió la literatura más importante. Este es el acontecimiento –la historia de vida de Ricci– que inaugura la Misión China. Con este paso dado pronto se obtuvieron nuevos permisos para el establecimiento de nuevas misiones.

No obstante, 1583 también significó una serie de importantes transformaciones para la empresa misionera en Asia. Por ejemplo, la anexión de la Corona portuguesa al reinado de Felipe II dos años antes, llevó a la organización de la audiencia de Manila,

¹³⁷ Ricci, *Costumbres y religiones de China* [primera parte de *Della entrata della compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (Pechino, 1609)], prólogo de Ismael Quiles SJ e introducción y notas de Walter Gardini (Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador y Diego Torres, 1985), 12.

¹³⁸ Para más detalles sobre la organización de esta primera misión véase Rule, “K’Ung-Tzu or Confucius?”, 76-94.

¹³⁹ Acerca de la vida y actividades de estos misioneros en Zhaoqing, véase Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism* (Durham y Londres: Duke University Press, 1997), 37.

cuya jurisdicción incluyó a China, que hasta ese momento se encontraba solo en la órbita colonial portuguesa¹⁴⁰.

Los españoles vieron en Filipinas la vía de acceso no solo a las riquezas chinas, sino a las de toda Asia¹⁴¹. Empero, los españoles encontraron en sus planes cuatro inconvenientes: la magnitud del imperio Ming, nunca dimensionada; la reticencia china a comerciar debido a la ignorancia europea de la lógica ritualista de su sistema de relaciones tributarias; la competencia imperialista portuguesa y luego holandesa; y los territorios controlados por los sultanatos. Poco a poco se diluyó el proyecto de conquista¹⁴², el cual coincidió con el hundimiento de la armada invencible, y el rechazo del primer obispo de Filipinas, el dominico Domingo Salazar (1512-1594)¹⁴³ y la Compañía de Jesús, preocupada porque se boicotaran los avances de la Misión China realizados por Matteo Ricci¹⁴⁴.

Del mismo modo, en 1583 suscitó un hecho clave para el desarrollo de la Misión Sangley. Una de las instituciones más lamentables de la historia del cristianismo: la Inquisición, llegó al sudeste asiático –en 1582 lo había hecho a Macao dependiente de la Iglesia católica en Goa¹⁴⁵. Y si bien, el Consejo de la Suprema Inquisición española no organizó un tribunal, estableció una comisaría en Manila, dependiente del tribunal del

¹⁴⁰ Luz Uzárrum Ausejo, *The Philippines in the sixteenth century* (Chicago: University of Chicago, 1972), 408.

¹⁴¹ Al respecto escribió el maestro Mateo del Saz a Felipe II: "...es la mejor puerta que en todas estas partes ay para conseguir lo que Vuestra Magestad pretende para lo de adelante, así para la especería del Maluco (como para) Burney, Luzon, Costa de la China, Malaca, Samatra, Japón, Lequios, Java mayor y menor, Míaos, Pantan, Sian¹⁴¹ y otras riquísimas tierras e reynos abundantes artos de riquezas e contrataciones...". Nota reproducida en Pablo Pastells, "Intentos y conquistas en el Extremo Oriente y competencias habidas con los portugueses sobre la posesión de las regiones situadas fuera del empeño, antes de la unión de las dos Coronas" (ponencia presentada en el *II Congreso de Historia y Geografía Hispanoamericanas*, Sevilla, 1921), 369.

¹⁴² Luis González, "Expansión de Nueva España en el Lejano Oriente", *Historia Mexicana* 14, no. 2 (octubre-diciembre 1964): 222-223. Vilà, "Viajes y crónicas de Oriente en el siglo de los descubrimientos", LXI-LXIII. Cervera, "Los planes españoles para conquistar China", 207-234.

¹⁴³ Ollé, "Domingo de Salazar: primer Obispo de Filipinas y defensor de los pobladores de las Islas Filipinas", *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura* 19 (2013): 43-51. Cervera, *Tras el sueño de China*, 312-329.

¹⁴⁴ Ollé, *La empresa de China*, 160-165. Ollé, "El imperio chino ante los ibéricos de Asia Oriental", en *Las vecindades de las monarquías ibéricas*, ed. José Javier Ruiz Ibáñez (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2013), 324.

¹⁴⁵ Para ampliar acerca del tema, puede consultarse el artículo de Miguel Rodrigues Lorenço, "Injurious Lexicons: Inquisitorial Testimonies regarding New Christians in Macau, Manila and Nagasaki in the Late Sixteenth Century", en *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, eds. Kevin Ingram y Juan Ignacio Pulido Serrano (Leiden y Boston: Brill, 2002), 95-116; y Henry Lea, *The Inquisition in the Spanish Dependencies* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003), 299-318.

Santo Oficio novohispano¹⁴⁶. Debido a las dificultades de comunicación entre Manila y Nueva España, esta comisaría implementó funciones de subtribunal¹⁴⁷. Los misioneros mendicantes y jesuitas en Manila tenían cierta autonomía en comparación con el clero secular, pero ello no significó que estuvieron exentos del patronato español y la justicia inquisitorial.

La comisaría de Manila, al igual que todos los tribunales españoles, no tenían la facultad de llevar asuntos indígenas, de estos se responsabilizaba cada diócesis¹⁴⁸; por lo tanto, ¿de quiénes se ocupó en Filipinas? La respuesta se encuentra en su mayoría, en los casos de los chinos del Parián acusados principalmente de idólatras y supersticiosos¹⁴⁹ —representación común en los misioneros mendicantes sobre la religiosidad china—¹⁵⁰, pero también en los de musulmanes de Mindanao y los sultanatos vecinos¹⁵¹, así como de los piratas holandeses, ingleses y japoneses, y comerciantes armenios sujetos a causas de fe por la no profesión del catolicismo¹⁵².

De regreso en China, los misioneros encontraron en la adaptación de las costumbres locales el mejor mecanismo de inserción evangélica, se está ante la génesis de la estrategia de *acomodatio* o de *il modo soave* jesuítica¹⁵³. Acerca de ella, en la

¹⁴⁶ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México* (México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991), 15.

¹⁴⁷ De hecho, hubo propuestas de constituir un tribunal inquisitorial en Manila, por ejemplo, el obispo de Nueva Segovia señaló en 1606: “es necesario ó que haya inquisicion [Tribunal filipino] ó que nos dejen á los obispos lo que es nuestro derecho”, ya que “por estar tan distante y tan lejos el remedio y tardar tanto las respuestas que acontece acusar alguno de hereje, y dar cuenta al Santo Oficio de México, y cuando viene el mandato, haberse muerto o huido”. Empero, ninguna fructificó. Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio*, 36-37.

¹⁴⁸ Alberro Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1988), 26.

¹⁴⁹ Gómez Pérez Dasmariñas, Cristóbal de Salvatierra y Alonso de Torres, *Un auto que apareció fijado en las puertas de Santo Domingo, firmado por Fray Cristóbal de Salvatierra, sobre la representación de comedias de los Chinos*, 1592. AGI, Filipinas 6.

¹⁵⁰ Folch, “Antes del confucianismo. La religión china vista a través de los testimonios castellanos del siglo XVI”, en *Nuevas perspectivas*, 195-210.

¹⁵¹ Antes de la llegada de los españoles al sudeste asiático, el islam lo había hecho a las islas de la actual Indonesia y en una misma coyuntura que el cristianismo lo hacía a Cebú y Luzón, a Mindanao. Por consiguiente, el archipiélago filipino atestiguó una nueva lucha española de “moros y cristianos”. Ostwald Sales Colín, *El movimiento portuario de Acapulco. El protagonismo de Nueva España en la relación con Filipinas, 1587-1648* (México DF: Plaza y Valdés, 2000), 46.

¹⁵² Medina, *Historia del Tribunal*, 263. F. Delor Angeles, “The Philippine Inquisition: A Survey”, *Philippine Studies* XXVIII, no. 3 (1980): 253-283.

¹⁵³ Cummins, “Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits”, *Archivo Ibero-Americano* 38 (1978): 33-108; Cummins, *A question of rites*, 48-68; Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1989), 44-73; Joan-Pau Rubiés, “The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry

Misión Sangley se puede identificar un claro referente al desarrollo de esta práctica en territorio chino –tal vez importado de la experiencia en la India¹⁵⁴. En Manila, la estrategia misional consistió en el aprendizaje de la lengua china¹⁵⁵, incluyendo sus variantes fujianesas (habla de los sangleyes)¹⁵⁶. Como consecuencia, hubo una importante producción de literatura con propósitos evangelizadores, catecismos y tratados teológicos, pero también gramáticas y vocabularios. En este contexto sobresalió la primera traducción de un texto chino a una lengua europea viva (castellano), el *Mingxin baojian* 明心宝鉴 o el *Rico Espejo del Claro Corazón* (conjunto de citas de libros clásicos), traducido por el dominico Juan Cobo¹⁵⁷.

El aprendizaje del chino proporcionó a los misioneros, una llave de acceso a las redes sociales chinas, en particular las comerciales, del sudeste asiático hasta Fujian¹⁵⁸. De hecho, al parecer, el mismo gobernador filipino Santiago de Vera se preocupó por la cristianización de los sangleyes, dándoles instructores chinos a los misioneros¹⁵⁹. Se está de acuerdo con José Antonio Cervera en que esta preocupación entre los misioneros mendicantes de aprender la lengua china es un claro precedente de la estrategia jesuita de acomodación¹⁶⁰. Estas órdenes, en lo referente a lo luego hecho por los jesuitas en China, no tienen nada que envidiar, los agustinos tuvieron a Rada y los dominicos, además de Cobo, a Miguel de Benavides, sobre quienes el obispo de Salazar llegó a señalar que “...los dos an aprendido tan bien la lengua de los sangleyes, y el uno las

and civilization”, *Archivium Historicum Societatis Iesu* 74, no. 147 (2005): 237-280; Cervera, “El modo soave y los jesuitas en China”, *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* 22 (2007): 169-187.

¹⁵⁴ Ross, *A vision betrayed*, 32-46; Üçerler, “Alessandro Valignano: man, missionary, and writer”, *Renaissance Studies* 17, no. 3, *Special Issue: Asian Travel in the Renaissance* (September 2003): 337-366.

¹⁵⁵ Martínez Esquivel y Pablo Rodríguez Durán, “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la “otra” primera divergencia?”, *Revista Estudios* 32 (junio 2016), 518-557, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25026/25368>

¹⁵⁶ Para profundizar acerca de esta, puede consultarse la obra de Henning Klöter, *The Language of the Sangleys. A Chinese Vernacular in Missionary Sources of the Seventeenth Century. Sinica Leidensia, Volume: 98* (Leiden: Brill, 2010).

¹⁵⁷ Juan Cobo, *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam, que quiere decir Espejo rico del claro corazón o Riquezas y espejo con que se enriquezca y donde se mire el claro y límpido corazón. Traducido en lengua castellana por fray Juan Cobo, de la orden de Santo Domingo. Dirigido al príncipe Don Felipe nuestro Señor* (Manila, 1593), <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/bengsi.htm>

¹⁵⁸ Acerca del caso dominico, véase Busquets, “Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación”, *Cauriensia* VIII (2013): 202-205.

¹⁵⁹ Albert Chan, “A Note on the Shih-lu of Juan Cobo”, *Philippine Studies* 37 (1989): 481.

¹⁶⁰ Cervera, *Tras el sueño*, 322.

letras de su lengua, que la cosa más dificultosa que en ella ay, que los sangleyes están maravillados de lo que save”¹⁶¹.

Por otra parte, los avances de la Misión China motivaron a Valignano a escribirle en 1585 al prepósito general de la Compañía de Jesús en Roma, el italiano Claudio Acquaviva d’Aragona (1543-1615). Sin embargo, en su carta el visitador de las misiones jesuíticas en Asia oriental se encontró con la ausencia de informes sobre conversiones chinas al cristianismo, en contraste con las sustanciales cifras que continuaban llegando desde Japón¹⁶² —o los datos reportados desde la Misión Sangley¹⁶³. Hasta ese año solo se habían reportado dieciocho conversiones¹⁶⁴, aún así se publicó una bula que reforzó el monopolio jesuítico de las misiones bajo el *padroão* portugués en Japón y China. La explicación de Valignano sostuvo que en la misión se buscó la cautela y un bajo perfil para evitar una posible expulsión del país. De igual manera, reportó la conversión de un literato, lo cual representaría legitimación social para la empresa evangelizadora y un símbolo de protección política para quienes desearan ser bautizados¹⁶⁵.

Cuando los misioneros alcanzaron confianza para dedicarse “libremente” a la evangelización, empezaron las primeras conversiones desde los sectores más bajos de la sociedad china en Zhaoqing, pero con ellas, las sospechas sobre sus intereses en China¹⁶⁶. Se pensó que los misioneros formaban parte de las amplias y constantes redes de piratería y contrabando características del espacio portuario en Guangdong. Incluso, en ocasiones se les apedreó su vivienda¹⁶⁷. A pesar de estas dificultades, los jesuitas se sintieron seguros sobre las perspectivas de la misión a finales de la década de 1580. De hecho, Ruggieri le solicitó a Valignano misioneros de mayor experiencia, siendo enviados los portugueses Antonio d’Almeida (*Mai Andong* 麥安東, 1557-1591) y Duarte de Sande (1547-1599), quien había estado en India durante siete años y fungió como rector del colegio jesuita de Bassein (Vasai, Maharashtra) en 1585. Por esta

¹⁶¹ Salazar, *Carta-Relación de las cosas*.

¹⁶² Ross, *A vision betrayed*, 47-78; Jonathan López-Vera, “Los Franciscanos en el Japón del siglo XVI”, *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 447-466, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25023/25236>

¹⁶³ Martínez Esquivel, “Misión Sangley”, 35-64; Crewe, “Pacific Purgatory”, 337-365.

¹⁶⁴ Ricci y Nicolas Trigault, *De Christiana Expeditione apud Sinas* (Augsburg, 1615), 223.

¹⁶⁵ Brockey, *Journey to the East*, 34-35.

¹⁶⁶ Chin, “Merchants, Smugglers and Pirates”, 43-59.

¹⁶⁷ D’Elia, *Fonti ricciane*, vol. I, 203-204.

razón, se eligió a de Sande como nuevo superior de la Misión China. Esto le permitió a Ruggieri en los años siguientes viajar a lo interno del país –lo hizo hacia Beijing, Guangxi 廣西 y Huguang 湖廣–, así como darse cuenta de las inmensas dimensiones del Imperio chino.

No obstante, la insatisfacción popular con la presencia de los misioneros continuó en Zhaoqing, y con el cambio de las autoridades en 1589 –sin relación con los portugueses o Macao–, se decidió revocarles el permiso domiciliario a los jesuitas¹⁶⁸. Ante esta situación, Ricci decidió solicitar un nuevo permiso de residencia en algún otro lugar de Guangdong. Se le respondió positivamente, con la única condición de que no fueran Zhaoqing o Guangzhou. Ricci eligió la ciudad Shaozhou 韶州 al norte de la provincia, donde llegó junto a d’Almeida, y a pesar del buen recibimiento de la élite local¹⁶⁹, las agresiones contra su domicilio continuaron a lo largo de la década de 1590. Ruggieri para ese momento había regresado a Roma, mientras Sande lo hizo a Macao. Ricci sin solicitarlo empezó a dirigir la Misión China –cargo que se oficializó en 1597. D’Almeida falleció un año después, y su reemplazo, Francesco de Petris (1562-1593), también murió al año de haberse integrado a la empresa misionera.

Por consiguiente, la dotación del personal adecuado a la Misión China se convirtió en su principal dificultad. Esto se explica, siguiendo a Liam M. Brockey¹⁷⁰, en seis factores. Primero, no se debe olvidar que más de la mitad de los misioneros enviados desde Europa hasta China murieron en el trayecto ultramarino. Segundo, quienes consiguieron llegar a Goa, primero debieron terminar sus estudios en las escuelas jesuíticas, antes de ser designados a alguna misión en Asia. Tercero, esta es una época de florecimiento de la Misión Japón, por lo que la mayoría de los religiosos fueron enviados a Nagasaki. Cuarto, el crecimiento de las tensiones entre las autoridades Ming y los portugueses aumentaron la distancia entre Shaozhou y Macao, dificultando de esta manera el ingreso de nuevos reclutas. Quinto, a sabiendas de los estrechos contactos de los portugueses con los japoneses, los funcionarios de Guangdong tuvieron a los europeos bajo constante vigilancia para evitar la infiltración

¹⁶⁸ Pietro Tacchi-Venturi ed., *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.* (Macerata, 1911-1913), vol. 2, 93.

¹⁶⁹ Tacchi-Venturi, *Opere Storiche*, vol. 2, 82.

¹⁷⁰ Brockey, *Journey to the East*, 37-38.

de espías al imperio, especialmente luego de la invasión de Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1537-1598) a Corea en 1592¹⁷¹. Y sexto, el permiso obtenido por Ruggieri, había sido exclusivamente para él. No quedó más que la vía ilegal, entonces a mediados de la década de 1590, el italiano Lazzaro Cattaneo (*Guojujing* 郭居静, 1560-1640) y los portugueses João Soeiro (*Suruwang* 蘇如望, 1556-1607) y João da Rocha (*Luoruwang* 羅儒望, 1565-1623) llegaron a Shaozhou.

De igual manera, el reclutamiento de laicos chinos, principalmente nacidos en Macao, sean de origen chino o mixto, se constituyó en un hecho clave para esta temprana etapa de la Misión China, y como se verá a lo largo de esta investigación, para su desarrollo y peculiar sinización a finales del siglo XVIII. En 1591, de Sande envió a los coadjutores Sebastião Fernandes (*Zhong Mingren* 鐘鳴仁, 1562-1621) y Francisco Martins (1545-1604) a Shaozhou. Un coadjutor en la Compañía de Jesús significó haber realizado votos de pobreza, castidad y obediencia, y si bien se les consideró “hermanos” en la orden, no necesariamente se estaban preparando para el sacerdocio, su principal ocupación consistió en las tareas domésticas o la impartición de la catequesis.

De regreso a la estrategia de acomodación, además del aprendizaje de la lengua china, las indicaciones de Ruggieri incluyeron vestirse como bonzos¹⁷². Sin embargo, el budismo reconoce una especie de trinidad (Buda, *samgha* y *dharma*: “las tres joyas”). Existe el cielo y el infierno, la práctica de penitencias, el celibato y las limosnas, hay una similitud en las ceremonias, el uso de imágenes piadosas y lámparas encendidas en los templos, los sombreros análogos a los de los sacerdotes católicos, y un paralelismo entre los diez mandamientos y las cinco prohibiciones¹⁷³. Tanto el budismo como el cristianismo tratan de una salvación individual y de retribuciones futuras, así como proclaman un desprecio de los sentidos y del mundo como causa de adhesión nociva a

¹⁷¹ Al respecto puede consultarse el trabajo de Jurgis Elisonas, “The Inseparable Trinity: Japan’s Relations with China and Korea”, en *The Cambridge History of Japan*, eds. John Whitney Hall y James McClain (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), Vol. 4, 235-265.

¹⁷² Acerca del acercamiento entre los jesuitas y el budismo en China, véase el trabajo de Ronnie Po-Chia Hsia, “The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China”, en *Christianity and Cultures Japan & China*, 19-44.

¹⁷³ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 97; Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 42-48.

la salvación¹⁷⁴. Esto llevó a los chinos a pensar que el cristianismo era una especie de budismo más puro y cercano a sus orígenes¹⁷⁵ e incluso que el mismo Jesús lo estudió¹⁷⁶. Estas confusiones llevaron a los jesuitas al cambio de estrategia, primero porque se tergiversaba el mensaje que deseaban dar y segundo, debido a que el budismo representó una competencia directa (por lo que ofrece) con la evangelización.

Ante esta nueva adversidad, el confucianismo se posicionó como la mejor opción¹⁷⁷. Este era la base ideológica del gobierno y las élites políticas, además para Ricci, su condición de nativa, a diferencia del budismo, le convirtió en el candidato ideal, “era una forma aceptable y pura de ley natural..., no contraria al cristianismo, sino que podía desarrollarse y perfeccionarse en él”¹⁷⁸. Escribió Ricci sobre el confucianismo:

...esta escuela bien podría convertirse en cristianismo, ya que sus [doctrinas] esenciales no contienen nada contrario a la esencia de la fe católica, ni tampoco la fe católica las impide de manera alguna, sino que, por el contrario, sería muy beneficioso para la tranquilidad y la paz de la república a la que aspiran sus libros...¹⁷⁹.

¹⁷⁴ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 110.

¹⁷⁵ Gernet, “La pilitique de conversión de Matteo Ricci et l’evolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600”, en *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionari in Cina*, ed. L. Lanciotti (Florenca: Olschki, 1975), 116-119.

¹⁷⁶ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 265.

¹⁷⁷ Rule, “K’Ung-Tzu or Confucius?”, 94-173; Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 48-54; Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), 31-54; John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983).

¹⁷⁸ Ricci, *China in the Sixteenth Century*, 93-98. Acerca de esta “necesidad” de cualquier cultura de comprender a las otras y en el contexto del proyecto misionero cristiano, James Axtell, la plantea como un encuentro entre etnocentrismos donde, dependiendo de las estructuras sociales, unos van a desarticular a los otros. Pero al mismo tiempo, pensando en la propuesta de Pierre-Antoine Fabre de la categoría de análisis *histoire croissée*, y como se observa en el caso de la Misión China, el etnocentrismo cristiano tuvo que ceder mucho más de lo que normalmente se asume. James Axtell, *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1985); Fabre, “Conclusion”, en *Missions d’évangélisations et circulation de savoirs, XVIIe-XVIIIe siècle*, ed. Charlotte de Castelnau-L’Estoile (Madrid: Casa de Velázquez, 2011), 445-458.

¹⁷⁹ Traducción propia. D’Elia, *Fonti ricciane*, vol. I, 120; Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (Nueva York: Elisabeth Sifton Books, 1984), 210. En otra ocasión, Ricci señaló sobre ello: “El fin perseguido por esta ley de los letrados es la paz y la tranquilidad del reino y un buen gobierno de las casas y de los individuos; a tal efecto dan excelentes consejos, todos conformes a la razón natural y la verdad católica”, ya que “...esta ley no establece nada contrario a la esencia de la fe católica...”. Ricci, *Costumbres y religiones de China*, 132-133.

Al parecer, Ricci se convenció de la compatibilidad entre el confucianismo y el cristianismo, pero no por las posibles características de origen religioso, sino, más bien, por sus sistemas de valores éticos y morales. Ricci experimentó una atracción intelectual hacia las propuestas de Confucio¹⁸⁰, aunque lo más importante para él fue que a pesar de la ausencia de templos, sacerdotes, predicadores, mandamientos, oraciones o himnos, se reconociera una deidad suprema¹⁸¹.

La nueva estrategia jesuítica de inserción evangélica en el mundo chino ahora consistió en un retorno a la raíz de las fuentes originales del confucianismo. Este fue el comienzo de un redescubrimiento entre el confucianismo y el cristianismo, el cual se presentó a los chinos por medio del lenguaje del primero, mientras que las ideas de Confucio se interpretaron por medio de los paradigmas cristianos¹⁸². Es decir, se observa un extraño ejemplo de adaptación cultural¹⁸³ en el contexto más amplio de la “brutal y etnocéntrica expansión europea”, ya que se intentó sinizar el cristianismo a través de la apropiación de términos e ideas propias de los textos clásicos del confucianismo, concentrándose en las doctrinas cristianas que podrían demostrarse con argumentos racionales, aunque absteniéndose de hablar de los misterios y las verdades reveladas del cristianismo que pudieran perturbar la aversión confuciana de las cosas sobrenaturales¹⁸⁴. Esta fue la primera vez en que se invocaron concepciones religiosas en la interpretación del confucianismo. La interpretación “ricciana” del confucianismo se convirtió en la normativa para la Misión China¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Rule, *K'Ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sidney: Unwin Hyman, 1987), 29 y 57. Yong Chen, *¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*, trad. Abraham Navarro (México DF: COLMEX, 2012), 75.

¹⁸¹ Ricci, *China in the Sixteenth Century*, 95.

¹⁸² George Minamiki, *The Chinese rites controversy from its beginning to modern times* (Chicago: Loyola University Press, 1985), 15-24; Mungello, *Curious Land*, 68-69; Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 201-208; Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 59; Cervera, “La interpretación ricciana del confucianismo”, *Estudios de Asia y África* 37, no. 118 (mayo-agosto, 2002): 211-239, <http://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/caa/article/view/1749/1749>

¹⁸³ Véase acerca del proceso de inculturación de los jesuitas: Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 40-41.

¹⁸⁴ Aunque, Qiong Zhang, argumenta que los jesuitas en general, en lugar de tratar de cultivar un espíritu racional en China, se dedicaron principalmente a configurar un nuevo culto religioso centrado en la eficacia suprema de la fe cristiana exorcizando demonios y realizando milagros, considerado la clave para la conquista religiosa de los territorios que habían sido ocupados por las doctrinas rivales. Qiong Zhang, “About God, Demons, and Miracles: The Jesuit Discourse on the Supernatural in Late Ming China”, *Early Science and Medicine* 4, no. 1 (1999): 1-36.

¹⁸⁵ Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 15-24. No solo entre los misioneros europeos, sino que también entre el clero y los laicos chinos, véase a respecto el artículo de Standaert, “The Study of the Classics by Late Ming Christian Converts”, en *Cheng – In All Sincerity: Festschrift in Honour of Monika*

El cambio de estrategia del budismo al confucianismo, también se explica en el contexto de esa época. El budismo *mahāyāna*, establecido en China unos 1500 años antes de la llegada de Ricci, trajo consigo una metafísica e ideas ajenas a la tradición cristiana más sofisticada. Los jesuitas de los siglos XVI y XVII no le encontraron utilidad y valor algunos de sus conceptos, tales como la abnegación de sí mismo, el camino hacia el progreso individual, la búsqueda de la unión con lo absoluto o el logro de la felicidad a través de la renuncia al deseo. Al ver este mundo como una mera etapa transitoria de la existencia, y en función de mayor prioridad al logro de mérito que para dar servicio a la familia o el gobierno, el budismo entró en un conflicto agudo con el confucianismo ortodoxo; y su relación con la autoridad secular imperial varió considerablemente a lo largo de los siglos¹⁸⁶.

A inicios del siglo XVI, Wang Yangming 王陽明 (1472-1529)¹⁸⁷ y sus discípulos reinterpretaron el confucianismo a la luz de las discusiones metafísicas y ontológicas motivadas por el budismo y el daoísmo¹⁸⁸, lo cual denotó un acercamiento significativo entre las tres escuelas. No obstante, al final del siglo surgió una corriente reaccionaria y hostil contra las tendencias y el sincretismo provocado. Esta reacción, política, filosófica y moral, se desarrolló paralela al enfrentamiento entre el palacio imperial y sus eunucos contra un grupo de funcionarios y de letrados preocupados por la degradación de la tradición política y la impotencia del gobierno¹⁸⁹.

Ricci acusó al budismo de haber corrompido las antiguas tradiciones, para él, las nuevas interpretaciones del confucianismo o el neoconfucianismo¹⁹⁰, no se

Übelhör, eds. Denise Gimpel y Melanie Hanz (Hamburgo: Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2001), 19-41.

¹⁸⁶ Loewe, "Imperial China's Reactions to the Catholic Missions", *Numen* 35 (1988): 185.

¹⁸⁷ Acerca de la vida del pensador chino, puede revisarse: Wang Yang Ming, "Inquiry on the Great Learning" in *Instructions for Practical Living*, trad. Wing-tsit Chan (Nueva York: Columbia, 1963); o Botton, "Wang Yang-ming, un educador moderno del siglo XVI", *Estudios de Asia y África* 12, no. 3 (1977): 292-314, <http://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/359/359>

¹⁸⁸ Los debates entre las ideas budistas y las reinterpretaciones del confucianismo, se identifican desde el siglo XI, un ejemplo de ellos se encuentra en el artículo de Botton, "El budismo y la crítica de la escuela Ch'eng Chu", *Estudios de Asia y África* 10, no. 2 (1975): 173-197, <http://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/429/429>

¹⁸⁹ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 35.

¹⁹⁰ Acerca de la relación entre el pensamiento de Wang Yangming y la expansión del cristianismo en China, véanse los trabajos de Zhu Weijing, "Wang Yangming Wangxue y Li Madou ru Hua' [El neoconfucianismo durante el Ming tardío y la llegada de Ricci a China]", *Zhongguo Wenhua yanjiu [Estudios culturales chinos]* 6 (2004): 45-47; Cheng Deng, "Mingmo Wangmen houxue y Tianzhujiao de chuanbo [El neoconfucianismo tardío y la propagación del catolicismo a finales de Ming]", *Human*

diferenciaban de los postulados del daoísmo y el budismo¹⁹¹. El discurso de Ricci tampoco fue una novedad, ya que los textos confucianos de la época expresaron una animosidad constante del daoísmo y el budismo como enseñanzas heréticas y extranjeras, aunque sí se debe indicar que Ricci fue el primero en sistematizar y tratar de demostrar los errores e incompatibilidades en estas escuelas¹⁹².

Este acercamiento entre el cristianismo y el confucianismo, tanto en la forma de vestir –y dejándose crecer el cabello y la barba *à la chinoise*– de los misioneros como en sus discursos evangélicos, les abrió las puertas a los jesuitas al mundo de los letrados, la élite política y pensante china, y, por ende, a una posible protección y mecenazgo para la empresa misionera. En la última etapa del Imperio Ming, confucianismo representó lealtad, un estereotipo bastante atractivo para un grupo de extranjeros con propósitos proselitistas y por lo general identificados con piratas, rebeldes y sectas “secretas”. La práctica de la lealtad constituyó la creencia ideológica clave en la estructuración de la vida sociopolítica confuciana, así como el medio de comunicación por excelencia para la inserción en las redes burocráticas y de poder del país¹⁹³.

El desarrollo de estas relaciones y contactos a la larga les funcionó a los religiosos como una forma de capital social (Bourdieu¹⁹⁴). Por ejemplo, Ricci recibía a los letrados en su casa y disertaban sobre la geometría euclidiana, les mostraba mapas donde les indicaba el lugar de China en el mundo, les explicaba las funciones de las esferas armilares y los prismas de vidrio o les exhibía pinturas de óleo sobre Jesús y la Virgen María. Solo después de haber captado su atención, abordaba temas como la causalidad matemática detrás del orden perfecto/divino del universo. También, buscando reforzar la curiosidad de los letrados, Ricci al terminar sus visitas le

Daxue xuebao [Revista de la Universidad de Hunan] 2 (2003): 56-60. Y sobre la China del siglo XVI y el proceso de especulación de ideas, véase el artículo de y Cheng Yu-yin, “Christian Literati of the Lower Echelon in Late Ming China: The Case of Xiong Shiqi” *Ming Qing Studies* (2018): 91-122.

¹⁹¹ Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven* [*T'ien-chu Shih-i* (1603)], trads. Douglas Lancashire y Hu Kuo-chen (San Luis: Institute of Jesuit Sources, 1986), 487 y 624.

¹⁹² Mary Laven, *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East* (Londres: Faber and Faber, 2012), 205

¹⁹³ Ying Zhang, “Politics and Morality during the Ming-Qing Dynastic Transition (1570-1670)” (Tesis de doctorado en historia y estudios de la mujer, The University of Michigan, 2010), 341-342.

¹⁹⁴ Pierre Bourdieu, « Le capital social », *Actes de la recherche en sciences sociales* 31 (janvier 1980) : 2-3, http://www.persee.fr/doc/AsPDF/arss_0335-5322_1980_num_31_1_2069.pdf

obsequiaba impresos traducidos al chino del *Pater Noster*, los diez mandamientos o el Ave María¹⁹⁵.

En este contexto, Ricci tradujo una serie de aforismos de “sabios occidentales” como Cicerón y Séneca, publicándolos bajo el título *Jiaoyun lun* 交友論 (“Sobre la amistad”) en 1595¹⁹⁶. Ricci esperaba que la lectura de este texto atrajera a los letrados confucianos, conduciéndoles precisamente hacia esa posible amistad. El misionero se encontraba listo para jugarse el destino de la misión en su habilidad para desarrollar relaciones. Y mejor momento no pudo elegir, ya que el clima de ideas prevaleciente entre la élite educada a finales de la China Ming, se encontraba lista para nuevas propuestas intelectuales¹⁹⁷. Ricci gracias a la combinación de la austeridad moral, la erudición y sus habilidades de comunicación, logró convertirse en una figura atractiva para sus interlocutores literarios.

El año 1595 significó un avance en la Misión China, Ricci dio un nuevo paso más cerca de la capital imperial Beijing. En un viaje a Nanjing buscó encontrarse con un funcionario del Ministerio de Ritos que había conocido en Guangdong. Pero el encuentro no fue el deseado por el misionero, ordenándose su expulsión inmediata de la ciudad¹⁹⁸. Ricci se dirigió a Nanchang 南昌, la capital de la provincia de Jiangxi 江西, donde contrario a la experiencia anterior pudo organizar una misión¹⁹⁹ –en ella le acompañaron los coadjutores Fernandes y Martins.

La oposición vivida tanto en Shaozhou como en Nanchang convenció a Ricci y a sus superiores de la necesidad de buscar una protección más sólida para el desarrollo de la empresa cristiana. Finalmente, Valignano nombró a Ricci superior de la Misión

¹⁹⁵ Brockey, *Journey to the East*, 34.

¹⁹⁶ Ricci USF, Ricci, “*Jiaoyou lun* 交友論. On Friendship [Chinese & English]”, en *The world of English*, eds. Edward Malatesta y Gong Wenxiang (Beijing: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1986). Véanse también los artículos de Howard Goodman y Anthony Grafton, “Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists”, *Asia Major* 2, no. 2 (1990): 95-148; de Ana Carolina Hosne, “La amistad virtuosa como mandato del Señor de lo Alto (Shang Di) Reflexiones en torno al tratado Amicitia (*Jiaoyou Lun*) (1595) del jesuita Matteo Ricci”, *Eadem Ultraque Europa* 5, no. 9 (2009): 11-43; y de Ollé, “Entre Macerata y la Ciudad Prohibida. De Amicitia 交友論 (*Jiaoyou lun*) (1595) de Matteo Ricci”, *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 582-595, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25028/25241>

¹⁹⁷ Al respecto la obra de Gernet, *Société et pensée chinoises aux xvie et xviii siècles* (París: Librairie Arthème Fayard - Collège de France, 2007).

¹⁹⁸ Tacchi-Venturi, *Opere Storiche*, vol. II, 145-146.

¹⁹⁹ Tacchi-Venturi, *Opere Storiche*, vol. II, 154.

China en 1597, y lo envió de nuevo a Nanchang, pero esta vez según la dinámica ritualística china de tributo, repleto de obsequios para las autoridades locales. Sin embargo, en su salida al año siguiente y en compañía de Cattaneo, pasó de dicha ciudad y se dirigió hasta Beijing, donde se le negó el ingreso. Resignado regresó a Nanjing, donde logró organizar una tercera residencia de la misión.

Para este momento, los jesuitas tenían tres misiones en territorio chino: Nanjing, Shaozhou y Nanchang. En ellas aplicaban los métodos de acomodación de Ricci en términos de vestimenta, del largo del cabello y del estudio de los textos confucianos. Esto con el claro objetivo de obtener la protección de los letrados. En 1596 se reportó una comunidad china cristiana de cien miembros²⁰⁰, cifra que aumentó al millar diez años después²⁰¹ y para la muerte de Ricci alcanzó los dos mil quinientos conversos (tabla 2)²⁰². Estos números hablan de que si bien, los jesuitas implantaron una estrategia de evangelización desde arriba hacia abajo, ello no significó su dedicación exclusiva a las élites chinas y mucho menos que finalmente hayan sido las otras órdenes misioneras las dedicadas a las masas poblacionales como se ha explicado en diversas investigaciones²⁰³.

En este sentido, un Matteo Ricci “cultivado” y dado a conocer en la sociedad china de la capital del sur como el *Xitai* o la eminencia del Oeste, se encontraba ansioso por dar el paso a las cortes imperiales en Beijing. Este pareció ser el momento preciso, en China se habían organizado tres misiones y se encontraban ocho jesuitas –incluyendo a los coadjutores chinos– trabajando en labores evangelistas. Ricci solicitó nuevamente una autorización a Valignano para realizar otro viaje a la capital imperial Ming. El permiso se concedió, y Ricci partió en compañía del español Diego de Pantoja SJ (*Pang Diwo* 龐迪峨, 1571-1618) y los dos coadjutores.

A pesar de los inconvenientes durante la travesía –por ejemplo, se les encarceló en Tianjin 天津, logrando la liberación a cambio de un reloj y un conjunto de óleos²⁰⁴–,

²⁰⁰ D’Elia, *Fonti ricciane*, vol. II, 483 y vol. III, 26.

²⁰¹ ARSI, Jap.Sin. 14, 193.

²⁰² D’Elia, *Fonti ricciane*, vol. II, 483; Tacchi-Venturi, *Opere Storiche*, Vol. II, 488.

²⁰³ Consúltese por ejemplo la síntesis y la bibliografía utilizada por Claudia von Collani en su artículo “Missionaries”, en *HCC*, 286-354.

²⁰⁴ Fernão Guerreiro, *Relação Anual das Coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas Partes da Índia Oriental*, ed. Artur Viegas (Lisboa, 1605; reimpresso en Coimbra, 1930-1942), vol. I, 246.

los jesuitas arribaron a Beijing a finales de enero de 1601. Al poco tiempo obtuvieron permiso del propio emperador para establecer una residencia en la capital. Esto trajo un rápido crecimiento a la reputación de la Compañía de Jesús junto a la del mismo Ricci, a la vez que seguridad y legitimación a los trabajos realizados, así como garantías a la futura expansión de la Misión China²⁰⁵. La inserción de los jesuitas en las expansivas redes de camaradería de la enorme maquinaria burocrática china permitió la llegada de la empresa misionera a los lugares más relegados del imperio (tabla 2).

No obstante, dicho éxito poseyó su contrapartida. Ricci y los primeros jesuitas en las cortes imperiales, tuvieron que enfocarse en mantener y expandir sus relaciones con los literatos confucianos, dejando de lado los trabajos pastorales. En ese sentido, el conocimiento científico de los misioneros obtuvo un rol clave²⁰⁶. Las matemáticas, la astronomía, la cartografía, la medicina y la botánica europeas atrajeron rápidamente el interés de las élites chinas²⁰⁷. Por ejemplo, Ricci llamó la atención de los *jinshi* Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633) y Li Zhizao 李之藻 (1565-1630). Ambos en su momento se convirtieron al cristianismo, pero pasaron a la historia principalmente por las traducciones de varios tratados matemáticos elaborados junto a Ricci como los *Elementos de la Geometría* de Euclides (*Jihe Yuanben* 幾何原本, Beijing, 1607)²⁰⁸.

Los avances de la Misión China desencadenaron los más variados rumores alrededor del mundo. Sin embargo, los jesuitas estaban conscientes de ellos, y si bien, habían organizado misiones en las dos capitales imperiales, para 1605 todavía no se contabilizaban mil chinos cristianos²⁰⁹. Los datos parecían más alarmantes si se

²⁰⁵ Brockey, *Journey to the East*, 50-51.

²⁰⁶ Al respecto la obra de Machela Fontana, *Matteo Ricci, A Jesuit in the Ming Court* (Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, 2011).

²⁰⁷ Véanse la síntesis y la bibliografía de la relación de estas ciencias con el desarrollo de la Misión China en los trabajos de Catherine Jami, Nicole Halsberghe, Keizô Hashimoto, Theodore N. Foss, Giovanni Stary, Ursula Holler y Georges Métailié, “Science and Technology”, en *HCC*, 689-808. También revisense los trabajos de Needham, *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), vol. 3, 437-461; de Cervera, *Ciencia misionera en Oriente* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2001), 57-93; de Florence Hsia, *Sojourners in a strange land. Jesuits and their scientific missions in late imperial China* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 30-50; y de Cervera, *Las varillas de Napier en China* (México DF: El Colegio de México, 2011), 50-61.

²⁰⁸ Puede revisarse una versión facsímil en la siguiente dirección: <http://www.davidboeno.org/GROEUVRE/HARMONIE/XIII/RICCI.HTM>. Además puede consultarse el análisis de Richard Stone, “Scientists Fete China’s Supreme Polymath”, *Science* 318, no. 5851 (2007), doi: <http://dx.doi.org/10.1126/science.318.5851.733>

²⁰⁹ Guerreiro, *Relação Anual das Coisas*, vol. II, 90.

contrastaban con los de su homóloga en Japón –a inicios del siglo XVI contaba con treinta residencias, ciento veintitrés misioneros y noventa estudiantes de seminario, por no mencionar las decenas de comunidades organizadas²¹⁰. Esto le preocupó a la jerarquía eclesiástica macaenses, por lo que Valignano a sabiendas de la imposibilidad de Ricci de abandonar Beijing para visitar las misiones del sur, le asignó dicha tarea al portugués Manuel Dias el mayor (*Limanuo* 李瑪諾, 1559-1639), exrector del colegio de jesuitas en Macao. Dias comprobó las precarias cifras de conversos en China²¹¹.

Por otro lado, desde 1604 la Misión China se había independizado de Macao, mientras que en Manila tampoco se olvidaba de ella. Más bien, Filipinas se consolidó en la plataforma del proyecto cristiano²¹². Esto se vio en dos funciones: el continuo envío de embajadas misionales a China y ante la imposibilidad de cruzar las fronteras imperiales, los trabajos realizados en una sociedad china de ultramar en lo que podría denominarse la Misión Sangley²¹³. El trabajo con los chinos de Manila, al igual que en el resto de las misiones cristianas alrededor del mundo, incluyó la imposición de la cultura española, como el cambio del nombre al bautizarse, el uso de vestimentas españolas o el corte de cabello –con el cual también se pretendía evitar su retorno al continente al suprimir un rasgo de identidad. Este tipo de represiones llevó a los chinos sangleyes a organizar rebeliones que, en consecuencia, los españoles ajusticiaron exterminando varias decenas de miles de chinos durante el siglo XVII (1604, 1639, 1662, 1668).

Acerca de estas masacres, Manel Ollé explica la producción *a posteriori* de los tres mismos acontecimientos. Primero, debido a la importancia de la comunidad sangley

²¹⁰ Brockey, *Journey to the East*, 54; Ross, *A vision betrayed*, 47-78; López-Vera, “Los Franciscanos en el Japón”, 447-466.

²¹¹ Ricci USF, ARSI Jap-Sin 14-I:178r.

²¹² De hecho, es común encontrar discursos como el del misionero franciscano Marcelo de Ribadeneira, quien en el año 1601 señalaba: “todos los religiosos que pasaron y pasan a las Filipinas van con grandísimo deseo de entrar a evangelizar a Cristo crucificado a los idólatras del gran reino de la China”. Ribadeneira, *Historia de las islas del archipiélago*, 109.

²¹³ Para inicios del siglo XVI, la comunidad china filipina ascendió a las 30 000 personas, sutilmente convirtiéndose a los españoles en los “conquistados”. Los europeos, incapaces de desarrollar su tradicional colonialismo agrario y minero, terminaron insertándose en la lógica comercial del Sudeste asiático y, al igual que los chinos, en una suerte de diáspora mercantil. La gran cantidad de chinos participantes de las redes de producción artesanal y de mercado marginó de las dinámicas comerciales al natural de Filipinas. El intenso y creciente intercambio económico y cultural hizo de Manila una sociedad plural y multicultural, pero no ausente de mecanismos de marginalidad y control social por parte de las instituciones coloniales. M. N. Pearson, “Spain and Spanish Trade in Southeast Asia”, *Journal of Asian History* 2, no. 2 (1968): 109-129. Ollé, “El imperio chino ante los ibéricos de Asia Oriental”, 327-328.

en Filipinas para la economía española, se buscaron las maneras de repoblar el Parián. Segundo, a pesar de los riesgos de una nueva matanza, rápidamente el Parián se repoblaba por comerciantes e inmigrantes chinos. En estas dos situaciones se observa la presión migratoria de Fujian y el atractivo mercantil de Manila. Y tercero, a pesar del conocimiento de estas masacres por parte de las autoridades chinas, no hubo ninguna iniciativa de venganza o intervención²¹⁴. Este argumento es de resaltar, ya que apoya la hipótesis propuesta de un espacio portuario chino y la consecuente expansión de un mundo chino más allá de las fronteras imperiales y específicamente en el sudeste asiático.

Pero no todo en la Misión Sangley consistió en Inquisición y masacres, los frutos del trabajo misional se pueden observar en términos religiosos, culturales y económicos. Por ejemplo, paulatinamente aumentó el número de bautizados²¹⁵, se organizaron hospitales gratuitos, siendo el caso de los franciscanos y los dominicos²¹⁶, “...trataron de hacer un hospital donde curar los enfermos pobres, que era mucho lo que padecían en tierra extraña, desamparados de todos, en la mayor necesidad, que es la enfermedad y la muerte”²¹⁷. Igualmente, hubo una preocupación por la educación primaria y la enseñanza de oficios, como pintar, encuadernar, coser y hasta la astrología²¹⁸.

Regresando a las embajadas misionales, o mejor dicho intentos de ingreso a China, como se observa en la tabla 1, antes de finalizado el siglo XVI hubo cuatro más (1590, 1593, 1596 y 1599) y todas dominicas. En la primera terminaron encarcelados en Haiteng hasta el destierro a Manila, y en las otras tres lo mismo, pero en Guangzhou²¹⁹. El cambio de siglo no trajo mayor suerte y, más bien, tras la masacre de 1604, Ricci desde China encendió las luces de alarma; pero como se explicó líneas arriba, luego de una embajada de ese mismo año,

²¹⁴ Ollé, “La formación del Parián de Manila: la construcción de un equilibrio inestable”, en *Nuevas perspectivas*, 46.

²¹⁵ Aduarte, *Historia de la provincia del Rosario*, vol. 1, 187. Sales Colín, *El movimiento portuario*, 48.

²¹⁶ Lorenzo Pérez, “Labor Patriótica de los Franciscanos en el Extremo Oriente”, *Extracto del Archivo Ibero-Americano* 94-96 (1929): 32-42. Cervera, *Tras el sueño de China*, 340-341.

²¹⁷ Aduarte, *Historia de la provincia*, vol. 1, 218-219.

²¹⁸ Aduarte, *Historia de la provincia*, vol. 1, 219.

²¹⁹ González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 37ss.

...negociaron bien con el Virrey [*dutang*] de la provincia de Chincheo [en Fujian], que es de donde vienen los chinas a Manila; y habiéndoles dado licencia para comprar muchas municiones para su ciudad, los despidió prometiendo continuar con el trato, como lo hizo, pues el año siguiente vinieron trece navíos, y de allí adelante se fue continuando, como si nada de lo dicho hubiera ocurrido²²⁰.

El comercio se reactivó, pero lo religioso volvió a fracasar.

Años después de estos acontecimientos, un nuevo evento transformó la dinámica misionera en Asia oriental. En 1608, el papa Pablo V autorizó a todas las instituciones religiosas la incursión para trabajos de evangelización en China y Japón, con libertad de elegir la ruta de ingreso. Esto terminó con el monopolio jesuítico y la necesidad de acudir al *padroão* portugués, pero acentuó la competencia y el enfrentamiento entre las órdenes y los imperios marítimos por la llegada al Reino del Centro. Como hasta el momento sucedió, la Misión China nunca se desarrolló como un proyecto unido y coherente del catolicismo.

A pesar de la directriz vaticana, pasaron más de veinte años antes del establecimiento de una misión en China de una orden religiosa distinta a la Compañía de Jesús (1631). En estas primeras décadas del siglo XVII, los jesuitas aprendieron a hacer uso del entramado relacional de la burocracia china, trayendo cierta estabilidad al desarrollo de los trabajos pastorales, crecía el número de las relaciones de amistad, pero no así el de los conversos. Sin embargo, una excepción importante significó la conversión de los *jinshi* Xu Guangqi –quien llegó a ostentar el cargo de gran secretario imperial–, Li Zhizao, Yang Tingyun 楊廷筠 (1557-1627)²²¹ y Wang Zheng 王徵 (1571-1644), ya que ellos se convirtieron en los principales protectores y promotores de la Misión China²²², publicando libros en defensa del cristianismo y de la enseñanza europea. Al parecer no se trató solo de la cobertura política, la estrategia ricciana buscó la expansión del evangelio por medio de los literatos viajeros, ya que el servicio civil chino les hacía trasladarse constantemente entre las provincias imperiales.

²²⁰ Aduarte, *Historia de la provincia*, vol. 1, 431.

²²¹ Sobre su vida puede consultar la investigación de Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: Brill, 1988); Willard J. Peterson, “Learning from Heaven: The Introduction of Christianity and Other Western Ideas into Late Ming China”, en *China and Maritime Europe*, 102-111.

²²² La más importante bibliografía sobre ellos se puede revisar en Standaert, “The four principal converts (1600-1620)”, en *HCC*, 404-419.

Por ejemplo, cuando el padre de Xu Guangqi murió en 1608 y según la tradición él debía ocupar su puesto, al llegar a la ciudad de Shanghai 上海 lo primero que hizo fue solicitarle a Ricci una visita pastoral. Este entonces envió a Lazzaro Cattaneo, quien permaneció en dicha ciudad apenas dos meses. (Tal vez esta visita fue presagio sobre el lugar que sería el de mayores conversiones de la Misión China). Los jesuitas tuvieron que esperar tres años para establecer una misión en las cercanías de Shanghai, gracias a la insistencia de Yang Tingyun y Li Zhizao, recién instalados en Hangzhou 杭州, donde Ricci envió al jesuita valón Nicolas Trigault (*Jin Nige* 金尼閣, 1577-1628). En 1612, la residencia misionera se encontró totalmente consolidada. En este caso, se observa cómo la expansión misionera se dio en lo que se ha denominado “espacio portuario chino”, lo cual continúa demostrando la propuesta dada.

Ricci murió en 1610, pero el trabajo estaba hecho, las bases dejadas por *Li Madou* permitió el crecimiento de la Misión China en todos sus aspectos y en números sin precedentes. El nuevo liderazgo de Longobardo renovó las energías e ideas de la empresa en China, promoviéndose el proselitismo misionero sobre las actividades académicas. De un puñado de religiosos en una década se llegó casi a la media centena, se organizaron más de veinte nuevas comunidades en diez provincias distintas y de poco más de mil conversos, se reportaron sobre los veintidós mil bautizados (tabla 2).

Sin embargo, no todo era positivo para la Misión China, los jesuitas aún enfrentaban un grave problema: su vínculo con los portugueses en Macao. A pesar de una supuesta autonomía de la empresa misionera china desde 1604, las tensiones entre las autoridades chinas de Guangzhou y los comerciantes lusitanos continuaban debido a la desconfianza de los primeros por las actividades de contrabando de los segundos y sus relaciones con los japoneses. Sin duda alguna, el deseo de controlar las redes comerciales adyacentes al espacio portuario chino al sur del imperio se convirtió en un asunto complejo para los gobernantes Ming, para quienes no fue viable ni permitir un mayor acceso de los portugueses al interior del país ni destruir su pequeño asentamiento. Longobardo ordenó entonces a sus subordinados evitar en lo posible

cualquier conexión con Macao²²³, lo cual enfrentó a la Misión China a su mayor reto administrativo hasta el momento, ya que dependían de su par en Japón para la financiación, así como de las directrices pastorales desde Macao y Nagasaki. Pero el nuevo superior de la misión en el Reino del Centro tenía un plan.

En 1612, Longobardo envió a Trigault a Roma con el objetivo explícito de obtener la total independencia de trabajos, finanzas y toma de decisiones pastorales en China²²⁴. La labor de Trigault se dividió entre la diplomacia y el proselitismo en la Europa católica²²⁵. No obstante, el plan de Longobardo se vio beneficiado por el revés de la Misión Japón. En 1614, las políticas anticristianas de Tokugawa Hidetada 徳川秀忠 (1579-1632)²²⁶ favorecieron el desarrollo y la autonomía total de la Misión China, ya que la mayoría de los jesuitas exiliados se integraron a dicha empresa, así como los recursos económicos se destinaron a ella. Ante este nuevo panorama, Longobardo propuso apelar directamente ante el mismo Wanli para evitar una situación similar a la japonesa. Su plan consistió en ofrendar al emperador lujosos obsequios y una sinopsis de la doctrina cristiana, con la esperanza de obtener algún tipo de reconocimiento.

Pero los verdaderos problemas para la Misión China no se encontraban en las preocupaciones de Longobardo. En 1615, el monje budista Zhu Hong publicó su obra *Explicación del Cielo* en respuesta a *El verdadero significado de Dios* (1603) de Matteo Ricci –la nueva etapa de la tradición china anticristiana se había inaugurado en 1607 en Nanchang con las reacciones de los letrados. Y para el año siguiente, el viceministro de Ritos o *Libu* 禮部 en Nanjing Shen Que 沈權 (1565-1624) lideró una serie de persecuciones en esta ciudad (1616-1617), que se extendieron hasta el año 1623. Estos acontecimientos desestabilizaron y controlaron temporalmente el reciente y tenue crecimiento de la empresa misionera. Y si bien estos episodios se analizan en el capítulo 4 de esta investigación, merece el comentario lo acontecido en Nanjing, ya que permite

²²³ Niccolò Longobardo, “Informação da Missão da China” (Nanxiong, 28 de noviembre de 1612), en el ARSI, Jap-Sin 113: 266r-268r.

²²⁴ Frederik Vermote, “The role of urban real estate in Jesuit finances and networks between Europe and China, 1612-1778” (Tesis de doctorado en historia, The University of British Columbia, 2013), 56-74.

²²⁵ Edmond Lamalle, “La Propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des Missions de Chine (1616)”, *AHSI* 9 (1940): 49-120.

²²⁶ Kiri Paramore, *Ideology and Christianity in Japan* (Londres y Nueva York: Routledge, 2009), 56-58.

una mejor comprensión de la periodización propuesta y su sentido en el desarrollo de la Misión China.

Para los jesuitas la apropiación de la usanza y discursos confucianos en sus estrategias de evangelización tuvo consecuencias en doble sentido. Por un lado, llamó la atención de las élites políticas y pensantes del país, lográndose la conversión de importantes personalidades públicas, así como una relativa protección y legitimación desde la corte imperial. Por otro lado, el acercamiento al confucianismo produjo fuertes reacciones hacia la ortodoxia y la tradición desde las trincheras chinas. Sin duda, lo ocurrido en Beijing no constituyó una norma para el resto del imperio y menos durante esta coyuntura de decadencia institucional del último Estado Ming. Es decir, la división entre el gobierno imperial y las provincias permitió la imposición efectiva de la versión del confucianismo de un “solo” literato. En ello, y a pesar de ser un revés para la misión o que Shen Que acusó a los jesuitas de “lesionar la influencia imperial”²²⁷, se observa también una dinámica del espacio portuario chino distinta a la de la capital.

La principal consecuencia para los trabajos misioneros de las persecuciones de Nanjing versó en el aislamiento de los religiosos de su naciente comunidad cristiana china. Empero, para los jesuitas este también significó la vivencia en carne propia de los hechos de la iglesia primitiva. Por ejemplo, el visitador de China y Japón, el portugués Francisco Vieira (1555-1619) escribió sobre “el valor y la constancia en la fe”, así como de “el socorro a sus pastores secuestrados”²²⁸ de los creyentes en Hangzhou. En las capitales imperiales finalmente, la iglesia sobrevivió gracias a la perseverancia de las cofradías, los coadjutores y los catequistas²²⁹, mientras que en el espacio portuario (Hangzhou y Shanghái), amén a que lograron esconder a sus guías espirituales.

A los tres años del inicio de las persecuciones originadas en Nanjing, la reputación de Shen Que como defensor del dogma confuciano le permitió acceder al cargo de gran secretario imperial en Beijing, permaneciendo como una amenaza para la Misión China hasta su muerte en 1624. Sin embargo, el surgimiento de un nuevo peligro para la decadente dinastía Ming, hizo que poco a poco el tema del cristianismo

²²⁷ Edward Thomas Kelly, “The anti-Christian persecution of 1616-1617 in Nanking” (Tesis de doctorado en historia medieval, Columbia University, 1971); Erik Zürcher, “The First Anti-Christian Movement in China (Nanking, 1616-1621)”, en *Acta Orientalia Neerlandica*, ed. P. W. Pestman (Leiden: Brill, 1971), 188-195.

²²⁸ ARSI, Jap-Sin 17:113v.

²²⁹ Standaert, “Social organisation of the Church”, en *HCC*, 456-473.

perdiera relevancia para las autoridades chinas. Desde más allá de la gran muralla al norte del imperio, se acercaban paulativamente y controlando territorio las huestes manchúes²³⁰.

La Misión China se estableció como parte de una modernidad expansionista e imperialista europea de connotaciones globales durante el cambio de siglo del XVI al XVII. En términos generales, este proyecto funcionó como el espíritu y la justificación teórica de intereses de conquista y comercio. Los misioneros buscaron a toda costa insertarse socialmente en el mundo chino, aprendiendo el idioma, por ejemplo, y tal vez sin ser el objetivo principal, desarrollando paralelamente la Misión Sangley para los chinos de ultramar en el sudeste asiático y, en particular, en el espacio colonial filipino. Pero tampoco dejaron de ajustarse a los intereses políticos y económicos del poder que les patrocinaba. Finalmente, el desarrollo de un espacio portuario chino se constituyó en la clave para la inserción misionera al interior del Imperio.

De esta manera, se observa una Misión China determinada por los contextos chino, europeo y relacional sinoeuropeo, es decir, esta no se puede concebir como un proceso interno de las fronteras imperiales chinas o una importación de un simple constructo eurocéntrico. Este proyecto se formó gracias a los contactos, los conflictos y los intercambios dados entre diferentes mundos. La empresa cristiana en el Reino del Centro se debe explicar e interpretar en términos globales, en el resultado del movimiento de bienes, personas e ideas. Por estas razones, la periodización propuesta tiene el objetivo de romper con las historias limitadas a las fronteras políticas y a las lecturas monoculturalistas, por ello incluye los tres contextos de la Misión China, donde los trayectos de llegada son decisivos y pensar globalmente obligatorio.

Por último, hay que recordar que al inicio de este capítulo se criticó la relativa marginalización de los misioneros mendicantes en la construcción histórica de la Misión China. El resultado de haber intentado visibilizarlos llevó a la observación de distintas variables explicativas sobre esta empresa, por ejemplo, la ruta Atlántico-Pacífico, los roles de Nueva España y Manila –en el capítulo 2 se verá sobre el caso de Taiwán–, o

²³⁰ El análisis del capítulo 2 se centra en las repercusiones del proceso de cambio dinástico chino en la Misión China.

las propuestas como categorías de análisis del “espacio portuario chino” y la “Misión Sangley”. Por consiguiente, se considera importante para el desarrollo de los roles de los órdenes mendicantes en la Misión China como tema historiográfico, que el investigador le descubra su utilidad como fuente complementaria a la comprensión de la historia de los encuentros, las relaciones y los contactos culturales y del poder.

2. EL IMPACTO DE LAS DINÁMICAS HISTÓRICAS E IDEOLÓGICAS DEL CAMBIO DINÁSTICO EN EL DESARROLLO DE LA MISIÓN CHINA, 1618-1665

La invasión manchú a Fushun en 1618 dio inicio a un proceso sistemático de conquista y colonización del territorio imperial Ming, alcanzándose su punto álgido con la toma de Beijing en 1644. Estos acontecimientos se insertaron en una coyuntura de transición dinástica hacia los Qing, caracterizada por un movimiento incesante de creencias, ciencia, filosofía, religiosidades e ideas. Durante ella la sociedad china experimentó transformaciones estructurales, entre las cuales surgieron distintas políticas y representaciones sobre lo extranjero, incluyendo la Misión China.

Así entonces, en las siguientes líneas se analiza el segundo periodo de la Misión China (1618-1665). Este inicia con la obtención de la independencia administrativa de la empresa misionera en Asia y el nacimiento de la Viceprovincia jesuita de China, mientras que termina un año antes del confinamiento en Guangzhou. ¿De qué manera el cambio político e ideológico vivido durante la transición dinástica determinó el proyecto cristiano? ¿Qué tipo de relaciones tuvieron los misioneros con la resistencia antimanchú en el sur? ¿Cuáles reacciones o representaciones surgieron de los jesuitas y los recién llegados mendicantes durante esta coyuntura?

2.1 La Viceprovincia jesuita de China, 1618-1631/1633

En esta sección se analiza el desarrollo de la Viceprovincia jesuita de China, entre 1618, año en que se le concedió dicho carácter, y el periodo 1631-1633, cuando se organizaron las primeras misiones mendicantes en el territorio imperial chino. Los jesuitas representaron los acontecimientos de 1618 como una manifestación de la justicia divina. Para algunos de ellos¹, la amenaza militar significó una respuesta a lo sufrido debido a las persecuciones anticristianas en Nanjing². Además, ese año se caracterizó por los constantes desastres naturales, hubo hambrunas, terremotos y hasta el

¹ El caso de la “Carta de Alfonso Vagnone a Nuno Mascarenhas, Macao, 10 de noviembre de 1619”, ARSI Jap-Sin 161-I:42r.

² Se ampliará acerca de estas en el capítulo 3.

paso de dos cometas. A la mejor usanza china, los misioneros interpretaron los sucesos de ese año como un presagio del futuro éxito de la empresa cristiana³. Aunado a ello, el optimismo de los europeos se vio fortalecido con el retorno a Macao de Nicolás Trigault el 22 de julio de 1619, quien trajo consigo la noticia oficial y por instrucción vaticana del otorgamiento de la condición de “viceprovincia” para la Misión China.

La independencia administrativa del proyecto misionero en el Reino del Centro vino acompañada de sus primeros frutos con el regreso del jesuita valón Trigault, quien desembarcó en Macao con dineros para las misiones, objetos devocionales para los chinos conversos, lujosos regalos para los letrados y el mismo emperador, así como una biblioteca con los libros más selectos de toda Europa. Sin embargo, los bienes más valiosos consistieron en siete voluntarios desconocidos, una generación de religiosos que en los siguientes años no solo tomó el control, sino también la total dirección de la Misión China. El grupo recién llegado lo integraron los portugueses João Fróis (*Fu Ruowang* 伏若望, 1591-1638), Rodrigo de Figueiredo (*Fei Lede* 費樂德, 1594-1642), Simão da Cunha (1587-1660) y Francisco Furtado (*Fu Fanji* 傅汎際, 1589-1653), así como los astrónomos, los alemanes Schall von Bell y Johann Terrenz Schreck (*Deng Yuhan* 鄧玉函, 1576-1630), y el italiano Giacomo Rho (*Luo Yagu* 羅雅谷, 1592-1638).

A la Misión China no se le asignó el estatus de “provincia” en pleno derecho debido a tres factores. Primero porque la compuso una pequeña cantidad de misioneros –menos de cincuenta para 1618 (tabla 2). Segundo por la ausencia de la consolidación de una base de operaciones en algún lugar de China, que permitiera el desarrollo de las funciones tradicionales del modelo de colegios de la Compañía de Jesús: la formación de nuevos religiosos, el planteamiento estratégico de los trabajos de evangelización y la expansión geográfica de las misiones. Y tercero, debido a la dependencia externa de financiamiento, la Misión China continuó entrelazada a las empresas de Goa y Japón; y de esta manera al *padroado* portugués (aunque pronto llegarían los mendicantes, cambiando completamente esta situación con la participación del patronato español)⁴.

³ Brockey, *Journey to the East*, 72-73.

⁴ Y más complejo lo fue aún cuando se organizaron las misiones de los sacerdotes de la *Société des Missions Étrangères de Paris* y de la *Propaganda Fide* a finales del siglo XVII. Esta situación se analiza en el capítulo 7. De igual manera sucedió con la Misión Japón durante el cambio de siglo del XVI al XVII, al respecto puede consultarse el artículo de Carla Tronu, “The rivalry between the Jesuits and the

El estatus de “viceprovincia” otorgado a la Misión China, le permitió una estructura interna más coherente, llegando a mantenerse incluso hasta entrado el siglo XVIII⁵. En los siguientes años el proyecto cristiano se expandió a todas las provincias imperiales, gracias en parte a que ahora el liderazgo pleno quedó en manos de misioneros experimentados y familiarizados con el mundo chino. Al frente se encontró el viceprovincial, quien se hizo rodear de cuatro o cinco consejeros para la administración de suministros y salarios, la visita a las residencias jesuitas, la evaluación de las labores eclesiásticas, y la confección de catálogos de personal. Se nombraron como los primeros viceprovinciales a los experimentados misioneros portugueses João da Rocha y Manuel Dias el mayor, ambos participantes de la Misión China desde tiempos de Ricci. Como se observa, la dirección del proyecto quedó en manos de los patrocinadores lusitanos⁶. Por su parte, los viceprovinciales, a su vez, permanecieron subordinados a los visitantes, los herederos de la oficina de Valignano.

En 1621, se promulgaron los estatutos fundacionales de la Viceprovincia jesuita de China. En ella se establecieron las obligaciones de cada uno de los integrantes de la empresa misionera, desde los coadjutores, pasando por los misioneros y hasta el viceprovincial. También se trató en este documento el uso del comercio en apoyo a la misión, la forma correcta de escribir los caracteres chinos, vestirse y utilizar el cabello, así como la manera de administrar las residencias, repartir las raciones de comida y regular la vida espiritual comunitaria. En línea con las políticas anteriores de Ricci, se exhortó al estudio de las costumbres locales y a mantener un perfil bajo y discreto con las actividades devocionales. Del mismo modo, se les solicitó a los jesuitas la

Mendicant orders in Nagasaki at the end of the sixteenth century and the beginning of the seventeenth century”, *Agora. Journal of International Center for Regional Studies* 12 (2015): 25-39.

⁵ La separación de la Misión China del resto de la empresa en Asia representó un duro golpe para los misioneros exiliados en Macao debido a las persecuciones del shōgun Tokugawa Hidetada. Nicolò Longobardo y los suyos vieron en la designación de la “Viceprovincia” la posibilidad de mayor eficacia, mientras que los jesuitas de la Misión Japón una decisión precipitada, dañina y traicionera. ARSI Jap-Sin 17:63r–64r, citado en Brockey, *Journey to the East*, 74.

⁶ Véase sobre las estructuras administrativas de la Compañía de Jesús y en su relación con el *padroão* portugués, los trabajos de Adrien Demoustier, “La Distinction des Fonctions et l’Exercice du Pouvoir selon les Règles de la Compagnie de Jésus”, en *Jésuites à la Renaissance: Système Éducatif et Production du Savoir*, ed. Luce Giard (Paris: Presses universitaires de France, 1995), 3-33; y de Alden, *The Making of an Enterprise*, 233-235 y 241-247.

elaboración de un método de enseñanza del idioma y el pensamiento chinos para los misioneros recién llegados⁷.

Además, en la normativa de 1621, se buscó la homogenización de los métodos de evangelización, así como la estandarización de los usos del calendario litúrgico portugués y los nombres bautismales dados a los chinos conversos. Una cuestión clave consistió en la decisión de utilizar la ciencia como mecanismo para la defensa y la difusión del cristianismo en China. Esta medida fue el resultado de años de negociaciones entre Roma, Macao y los misioneros jesuitas. Y con ella, la producción de libros sobre astronomía o matemáticas y la discusión de temas seculares como la moralidad, se impusieron sobre las cuestiones evangélicas y teológicas –aunque la literatura en chino de estas últimas obtuvo el permiso de filtrarse de la supervisión inquisitorial⁸. El nuevo estatus dado a la ciencia, el provincial de Japón y el visitador en Asia, respectivamente, los portugueses Valentim de Carvalho (1559-1630) y Francisco Vieira, lo descalificaron como una distracción innecesaria. La misma opinión sostuvo Diego Pantoja, segundo de Ricci⁹. Sin embargo, y a pesar de lo que muchos estudiosos han determinado, Longobardo al parecer apoyó dicha disposición¹⁰.

Un último elemento por discutir sobre el documento de 1621 se refiere a la creación gradual de una iglesia china. Proceso que, según el autor de este trabajo, se desarrolló e institucionalizó durante el quinto periodo (1725-1773/1814) de la Misión China. Esta propuesta se debe resaltar porque se relaciona directamente con las dos variables de la presente investigación: las controversias de los ritos chinos y los anticristianismos. Debido a las representaciones seculares de los jesuitas sobre el confucianismo y el culto a los antepasados como una filosofía o una práctica civil, a los neófitos chinos se les autorizó continuar con ciertas ceremonias y se les abstuvo de la observancia de todas las obligaciones católicas normales durante esa época. Dicha política jesuítica, sin duda, se convirtió en el detonante de las controversias con los misioneros mendicantes, así como de las hibridaciones culturales resultantes de ellas –

⁷ Gabriel de Matos, *Ordens dos Vizitadores e Superiores Universais da Missão da China com Algumas Respostas do Nosso Reverendo Padre Geral* (Macao, 1621), en BAJA 49-V-7:217r–232r.

⁸ Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue* (Nueva York y Londres: M. E. Sharpe, 2002), 71.

⁹ Brockey, *Journey to the East*, 75-77.

¹⁰ Véanse los trabajos de George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962), 282-302; y de von Collani, “Missionaries”, en *HCC*, 311.

entre cristianismo y confucianismo–, y en el de los anticristianismos sucitados en el país¹¹, el caso de las persecuciones iniciadas por Shen Que en Nanjing (capítulos 1 y 3). De hecho, pensando en estas últimas, en los estatutos se propuso tomar las medidas necesarias para el amortiguamiento de futuras manifestaciones anticristianas; entre ellas, y a pesar de la baja cantidad de conversos –menos de veinticinco mil personas desde tiempos de Ricci (tabla 2)–, se propuso limitar el número de nuevos bautizados¹².

Con los ánimos restaurados gracias al apoyo económico y de personal recibidos, así como al término de las persecuciones de Shen Que, los jesuitas regresaron a sus trabajos de evangelización en 1623 –se habían mantenido escondidos en Hangzhou. Eran dieciocho misioneros y cinco coadjutores chinos dispuestos a regresar a cada una de las comunidades abandonadas, pero ante todo a las cortes imperiales de Beijing. Se debía recuperar el prestigio de antaño, y para ello era imprescindible el capital social de relaciones de poder con las élites. En procura de lo anterior, Li Zhizao le propuso al emperador Tianqi 天啓 (1605-1627), aceptar a los misioneros como asesores técnicos en la guerra contra los manchúes. De ellos resaltó sus capacidades matemáticas y para la elaboración de artefactos explosivos. En consecuencia, Longobardo y Días regresaron a la capital imperial, encontrando para su sorpresa, un renovado interés por las enseñanzas del “Señor de los Cielos”. Al mismo tiempo, los reclutas de Trigault empezaron a ingresar al país desde Macao con sus trajes y barbas al mejor estilo confuciano. Para 1626, se habían organizado misiones en las diez provincias del Imperio chino (tabla 2), el doble de las que había cuando iniciaron los incidentes de Nanjing.

No obstante, la expansión geográfica de la Misión China también significó mayores responsabilidades para los religiosos. Debido a la extensión del territorio chino, y a las distancias entre cada una de las comunidades organizadas, el misionero gozó de una independencia sin precedentes en la toma de decisiones y desarrollo de sus trabajos evangelistas. En la mayoría de los casos solo los acompañaba otro sacerdote o un coadjutor, las excepciones fueron las iglesias en Beijing y Shanghai. Esta situación trajo de la mano una serie de problemas administrativos para la recién fundada

¹¹ Se profundiza acerca de estas en el capítulo 4.

¹² Matos, *Ordens dos Vizitadores*, 232r.

viceprovincia. La mayor necesidad era de sacerdotes jóvenes y sanos, pensar que para mediados de la década de 1620, solo cinco de dieciocho misioneros tenían menos de 40 años (tabla 2). A lo anterior se debe agregar la inconcreción de la anhelada independencia financiera de la Misión Japón.

La expansión geográfica de la Misión China, Liam M. Brockey la explica en la participación de los misioneros en la esfera de las élites pensantes chinas por medio de la publicación de textos¹³. Esto fue básico para contrarrestar la campaña de Shen Que, quien le llegó a políticos y letrados precisamente por medio de literatura detractora. En este sentido, los “protectores” de la empresa, Yang Tingyun, Li Zhizao y Xu Guangqi, se ocuparon de revisar los textos, escribir sus introducciones y promoverlos entre sus redes. De hecho, Li Zhizao tuvo una participación clave en la difusión de las noticias sobre el descubrimiento de la estela nestoriana en Xi’an, acontecimiento importante para los jesuitas en sus intentos de refutar las dudas sobre la antigüedad del cristianismo y su aceptación en China durante la dinastía Tang. Durante estos años los misioneros publicaron toda clase de textos sobre las ciencias y la fe católica.

En este contexto, John Wills Jr¹⁴, propone que la crisis política de la década de 1620 se representó desde arriba como una traición a los valores morales, creándose de esta manera una tensión favorable para la aceptación de un credo extranjero. Esta situación, se reflejó principalmente en los estratos bajos de las élites chinas, caracterizados por su compromiso con la tradición, pero al verse sus principios traicionados por el gobierno Ming, así como por su propio celo, se comprometieron con la oferta cristiana. La mayoría de estas personas tuvieron un rol fundamental en la expansión de la iglesia cristiana en varias provincias. Por consiguiente, las dinámicas tardías de asociación voluntaria tradicionales chinas, se fusionaron con las prácticas católicas en la proliferación de catequistas y cofradías, agentes vitales para la supervivencia de las comunidades cristianas raramente visitadas por un misionero.

A pesar de la creciente dinámica misional en China, el verdadero determinante de su desarrollo estuvo en el clima político del Imperio. En un contexto de invasión manchú desde el norte del país y de un último intento del decadente Estado Ming por

¹³ Brockey, *Journey to the East*, 79-81.

¹⁴ Wills Jr, “Brief Intersection: Changing Contexts and Prospects of the Christian-Chinese Encounter from Ricci to Verbiest”, en *Ferdinand Verbiest, S. J. (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat Christ*, ed. Witek (Nettetal: Steyler, 1994), 383-394.

imponerse sobre los literatos confucianos, los jesuitas se vieron obligados a restringir sus actividades apostólicas. Las reuniones de oración o misa, desenvueltas en un idioma extranjero, levantaron sospechas sobre los posibles vínculos del cristianismo con las tradicionales *huidaomen* 會道門 (“sociedades ‘secretas’”), y, por ende, con la sedición y el contubernio. Además, los misioneros designaron a los grupos de laicos apropiándose del término *hui* 會 (asociación)¹⁵, también utilizado para referirse a dichos grupos sectarios. Por ejemplo, la represión y final destrucción de la academia *Donglin* 東林 en la región de Jiangnan 江南 en 1625¹⁶, llevó al emperador Tianqi a prohibir las reuniones públicas y la impresión no autorizada de libros, afectando directamente al desarrollo de los trabajos misioneros.

Aunado a lo anterior, el número reducido de misioneros distribuidos en la amplitud geográfica del Imperio chino y los pocos recursos financieros recibidos, afectaron la posibilidad de un aumento en las cuentas bautismales –ello en comparación con la información proveniente desde las colonias europeas. La situación de la joven Viceprovincia tuvo eco hasta la misma curia romana, la cual preocupada por tal escenario, decidió enviar a inspeccionar al visitador de la Compañía de Jesús en Asia, el portugués André Palmeiro (1569-1635). A finales de 1628, el religioso ingresó a territorio imperial junto a un contingente de soldados portugueses enviados desde Macao con la consigna de apoyar al ejército Ming en sus luchas contra los manchúes¹⁷.

Palmeiro viajó a las misiones en Nanxiong 南雄, Nanchang, Jianchang 建昌, Beijing y Jiangnan, donde confirmó el reducido número de miembros de cada una de las comunidades cristianas en estas ciudades¹⁸. Sin duda, la memoria reciente de la represión anticristiana de Shen Que y la crisis política imperial, crearon un clima de incertidumbre alrededor del proyecto evangelístico. Ello pudo asustar a las masas poblacionales, a diferencia del interés suscitado entre algunos miembros de las élites

¹⁵ Standaert, en *HCC*, 456.

¹⁶ Benjamin Elman, “Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China: The Hanlin and Donglin Academies”, *Modern China* 15, no. 4 (octubre 1989): 379-418.

¹⁷ Acerca del apoyo portugués al movimiento de resistencia Ming, véase Boxer, “Portuguese Military Expeditions in Aids of the Mings Against the Manchus, 1621-1647”, *T'ien-hsia Monthly* 7, no. 1 (1938): 24-50.

¹⁸ ARSI Jap-Sin 161-II:109r.

letradas o la invitación oficial a ciertos jesuitas a participar del proyecto de reforma del calendario imperial junto a Li Zhizao y Xu Guangqi en 1629. Finalmente, Palmeiro para poner punto final a su gira, convocó a los consultores de la Viceprovincia en Hangzhou para actualizar la normativa de 1621. La solicitud del visitador se centró en agudizar las diferencias entre lo cristiano y lo confuciano. Como se observa, su preocupación versó en el elemento clave de las controversias de los ritos chinos y de muchos de los futuros movimientos anticristianismos en el país.

En este sentido, el principal experto en cultura y lengua japonesa, y quien había visitado las misiones chinas en 1613 y 1615, João Rodrigues (*Lu Ruohan* 陸若漢, 1561/1562-1633/1634), cuestionó fuertemente la terminología doctrinal utilizada por los misioneros. Desde tiempos de Ricci, la mayoría de los conflictos surgieron gracias a los usos dados a los conceptos de *Tian* 天 (cielo), *Shangdi* 上帝 (“Soberano de Arriba”), *Tianzhu* 天主 (“Señor de los Cielos”), *tianshi* 天使 (los ángeles) y *linghun* 靈魂 (alma). Por ello, Rodrigues le había escrito a Aquaviva en 1616 debido al error que a su parecer se cometía por la ignorancia a las sutilezas de la filosofía china. Por ejemplo, el misionero del Japón tildó de perverso el uso de *Tianzhu* para referirse a Dios, ya que este era un concepto de uso común asignado a cualquiera de las deidades chinas¹⁹. Para Rodrigues, la única forma segura de evitar la ambigüedad era emplear términos latinos con pronunciaciones transcritas al chino –como se llevaba a cabo en Japón, donde “Dios” era “Deus”, “alma” era “anima” y al cristiano se le llamaba “kirishitan”²⁰.

La bandera de la defensa del uso de los términos en la Misión China la tomó el jesuita italiano Alfonso Vagnone (*Gao Yizhi* 高一志, 1566/1568-1640)²¹.

¹⁹ Rule, *K'Ung-Tzu or Confucius?*, 106. Este término se remonta a la versión budista de Ricci y se refiere a la traducción china del sánscrito *devendra*, soberano de los dioses celestes en la mitología india. Irónico, señalan Douglas Lancashire y Hu Kuo-chen, los traductores al inglés del *Tianzhu shiyi* de Ricci, que el misionero terminara acudiendo a términos de la religión que quiso desplazar. Laven, *Mission to China*, 200; Paul Demiéville, « Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe », en *Choix d'études sinologiques (1921-1970)* (Leiden: Brill, 1973), 433-487; Ricci, *The True Meaning*, 35.

²⁰ Jurgis Elisonas, “Acts, Legends, and Southern Barbarous Japanese”, en *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*, ed. Jorge dos Santos Alves (Lisboa: Fundação Oriente, 2001), 15-50.

²¹ Acerca de este personaje, véase el artículo de Meynard, “Alfonso Vagnone’s educational project in Late Ming Dynasty and his Education of children (*Tongyou jiaoyu*)”, *The Journal of the Macau Ricci Institute* 3 (noviembre 2018): 43-57.

De esta manera, Palmeiro al llegar a Macao, se encontró inmerso en un ambiente de fuertes tensiones entre los misioneros debido a los usos de los conceptos cristianos en chino. Las lecturas e interpretaciones divergentes de cada uno de ellos de las escrituras antiguas chinas, llevó a Vitelleschi a prohibirles utilizar el término *Shangdi* (1625). No obstante, con la idea de alcanzar la unidad en el proyecto evangélico, se celebró una conferencia en Jiading 嘉定 (Shanghái) –*Jiading huiyi* 嘉定會議– en 1627²², pero las controversias y los encontronazos aumentaron e impusieron un posible acuerdo entre los religiosos²³. Se llegó al extremo de que Trigault se suicidó en 1628, deprimido debido a su incapacidad para defender de manera concluyente el uso de *Shangdi*²⁴. Finalmente, Palmeiro decidió designar el uso de *Tianzhu* para referirse al dios cristiano, prohibió los términos *Tian* y *Shangdi*, ordenó destruir los textos de Longobardo y Rodrigues con la intención de cortar de raíz posibles nuevos brotes de esta controversia, impuso silencio a comentar la muerte de Trigault, y prohibió la difusión de publicaciones marcadas por terminología dudosa.

Las determinaciones de Palmeiro dieron la sensación de que la Misión China volvía a su curso. Con las controversias entre los jesuitas dejadas a un lado, aumentó el número de misioneros y las cifras de conversos, la empresa cristiana alcanzó a otras provincias donde se organizaron nuevas comunidades (tabla 2), y se reforzó la presencia misionera en la corte imperial con su participación en el proyecto de reforma del calendario (1629-1635). Pero la estabilidad alcanzada en el proyecto evangelístico a inicios de la década de 1630 pronto iniciaría una nueva etapa de controversias con la inserción misionera de los frailes de las órdenes mendicantes en el Reino del Centro.

a) Taiwán y el arribo de los dominicos y los franciscanos a China

A inicios del siglo XVII hubo dos intentos más de incursión desde Manila, ambos liderados por el dominico Bartolomé Martínez en 1612 y 1619, pero al parecer

²² Acerca de este acontecimiento no se ha identificado ninguna investigación, siendo tal vez ella, uno de los pendientes en la construcción de la historia de la Misión China.

²³ Para ampliar acerca de esta conferencia, veáse Brockey, *Journey to the East*, 87-89.

²⁴ “Carta de André Palmeiro a Muzio Vitelleschi, Macao, 20 de diciembre de 1629”, ARSI Jap-Sin 161-II:117r.

este camino estaba destinado al fracaso. Entonces, se buscaron nuevas rutas, se trató vía Corea en 1618, pero se les detuvo en su escala en el puerto japonés de Nagasaki²⁵. Sin embargo, una nueva posibilidad surgió: Taiwán²⁶. Pero el imperialismo español no sería el único tras esta isla, había emergido un nuevo actor surcando las aguas orientales del mundo Pacífico: los holandeses.

En 1588, debido a la guerra española con holandeses e ingleses, y el consecuente desastre de la armada española, se marcó un declive de la influencia española en el mundo Pacífico. Esto permitió la incursión de comerciantes holandeses, quienes en 1602 organizaron lo que podría considerarse la primera corporación multinacional de la historia: la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales –la VOC en adelante, por sus siglas en neerlandés. Los barcos holandeses primero navegaron hasta Java, en la actual Indonesia (1596), e iniciaron las travesías de barcos cargados de maderas del bosque, café, añil y planes de conquista comercial de las islas de las especias. Pronto, la VOC se convirtió en la más importante potencia en el archipiélago indonesio, sobrepasando a Batavia, principal centro comercial antes de su llegada; iniciando el cultivo de extensas tierras por medio de alianzas con los sultanatos, a la vez que monopolizó los acuerdos comerciales exclusivos para los transportistas holandeses²⁷.

Cargamentos chinos, una creciente población comerciante y mano de obra china, ampliaron el intercambio regional y ayudaron a construir canales, vecindarios y fortificaciones. Poco a poco los pueblos de bambú y techo de palma dieron paso a estructuras de madera, reforzadas con piedra de cantera cincelada en ladrillos, azulejos y pavimentos. El personal de la VOC vivía dentro de las murallas de la ciudad de Batavia, acompañado por miembros de su familia y sirvientes. En los barrios cercanos se establecieron los *mardijkers*, mestizos resultantes de las relaciones exogámicas de los holandeses con los nativos y las comunidades asiáticas cristianas²⁸. Por su parte, a los chinos de Batavia se les forzó a salir de la ciudad amurallada por discriminación étnica, lo que llevó a la construcción de un barrio chino, próspero hasta el día de hoy, como un

²⁵ González, *Historia de las Misiones*, tomo 1, 43.

²⁶ Ts'ao Yung-Ho, "Taiwan as an entrepôt in East Asia in the seventeenth century", *Itinerario XXI*, no. 3 (1998): 94-114.

²⁷ Ruurdje Laarhoven y Elizabeth Pino Wittermans, "From Blockade to Trade: Early Dutch Relations with Manila, 1600-1750", *Philippine Studies* 33, no. 4 (1985): 485-504; Wills Jr, "Maritime Europe and the Ming", 70-75.

²⁸ George Bryan Souza, "Opium and the Company: Maritime Trade and Imperial Finances on Java, 1684-1796", *Modern Asian Studies* 43, no. 1 (2009): 113-133.

centro comercial de restaurantes y mercados²⁹. Al igual que en la comunidad española de Manila, donde las relaciones exogámicas y el desarrollo del mestizaje transformaron el paisaje de las comunidades y las culturas, en los centros urbanos holandeses y chinos se entretejieron relaciones con javaneses. Por ejemplo, las familias de Eurasia producto de matrimonios holandeses y javaneses, por lo general fueron cristianas, políglotas y pluriculturales en lo que respecta a estilos de comidas y vestimentas.

En 1624, la VOC llegó a Taiwán; empero, los holandeses se establecieron solo en el sur de la isla, por lo que, en 1626, cuando llegaron los españoles, contaron con la parte norte para su conquista. La expedición militar española partió de Manila el 8 de febrero de 1626, con la participación de Bartolomé Martínez y otros cinco dominicos. Los españoles se establecieron en un lugar que llamaron la Santísima Trinidad, actual Keelung (Jilong 基隆) y al poco tiempo se fundaron conventos dominicos y franciscanos³⁰. La misión en Taiwán pronto alcanzó la tan deseada meta de las órdenes mendicantes de insertarse en el territorio chino.

Esta nueva colonia española permitió el desarrollo de una red que unió Manila, Taiwán, la costa de Fujian y el sur de Japón³¹. Sin embargo, la negativa china a entablar relaciones con la Corona española, la resistencia de los sultanatos musulmanes en las Molucas y Mindanao, el imperialismo japonés, convertido en una amenaza latente para Filipinas, y el fortalecimiento de la presencia holandesa, llevó a la expulsión de los españoles del territorio taiwanés en 1640³². Pero eso ya no importaba, porque ya la Misión China, en su dimensión mendicante, había iniciado a lo interno de las fronteras chinas.

²⁹ Li Minghuan, "From 'Sons of the Yellow Emperor' to 'Children of Indonesian Soil': Studying Peranakan Chinese Based on the Batavia Kong Koan Archives", *Journal of Southeast Asian Studies* 34, no. 2 (2003): 215-230.

³⁰ Busquets, "Primeros pasos de los dominicos en China", 198.

³¹ Zhang Xianqing, "Trade, Literati, and Mission: The Catholic Social Network in Late-Ming Southern Fujian", en *Christianity and Cultures Japan & China*, 169-199; Chenchen Fang, "Nafragio, colonización y comercio: relaciones entre Filipinas y Taiwán en los siglos XVI y XVII", *Boletín del Instituto de Estudios Latinoamericanos de Kyoto* 14 (2014): 33-50.

³² Ollé, "Comunidades mercantiles en conflicto en los estrechos de Taiwán (1624-1684)", *Revista de Historia Económica* XXIII (2005): 275-297. Borao, "An overview of the Spaniards in Taiwan (1626-1642)" (ponencia presentada en *Proceedings of the Conference on China and Spain during the Ming and Qing Dynasties*, Centre of Sino-Western Cultural Studies, Macao, mayo de 2007), 1-17, <http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/Paper%20Macao%20Overview.pdf>

En 1631, la primera embajada misional española había salido de Taiwán rumbo a China. Liderada por los dominicos Ángel Cocchi (1597-1633) y Tomás de la Sierra, se dirigió a Fujian con el objetivo de entrevistarse con el *dutang*, a quien se le presentaría como tributo una vajilla de plata. La suerte tampoco había cambiado mucho, en el camino fueron atacados por piratas, perdiéndose los regalos. A los meses se capturaron los piratas y la vajilla se recobró. Por su parte, los dominicos lograron llegar a la ciudad Fuzhou 福州, capital fujianesa, y donde ya había una misión dirigida por el jesuita italiano Giulio Aleni (*Ai Rulue* 艾儒略, 1582-1649), lograron entrevistarse con el *dutang*, y tras varios meses, como era la constante, se decide expulsarlos, pero esta vez en la embarcación en donde serían deportados,

... iba en aquel navío un japonés cristiano, de algunos que andan derramados por la China, con deseo de irse a tierra de cristianos, que sabía muy bien la lengua mandarina. Trató, pues, con él el Padre Fr. Angel se vistiese su hábito, y se fingiese enfermo, y muy tapado se echase en parte oscura del navío, como que lo hacía por guardarse del aire y del sereno, y no faltó quien ayudase a encubrirle, que semejantes casos corren por particular providencia de Dios, y con esto se quedó el Padre en tierra escondido, y las guardas que le llevaron a embarcar deslumbradas con la vista del fraile fingido, y como el viaje hasta Isla Hermosa era corto, pudo ir así desconocido hasta llegar allá³³.

Tras seis meses con cierta discreción, Cocchi se trasladó a la ciudad de Fu'an 福安, en el norte de Fujian³⁴. En julio de 1633 le alcanzaron el dominico Juan Bautista Morales (*Li Yufan* 黎玉范, 1597-1664) y el franciscano Antonio Caballero de Santa María (*Li Andang* 利安當, 1602-1669)³⁵ –uno de los futuros misioneros confinados en

³³ Aduarte, *Historia de la provincia*, vol. 2, 365.

³⁴ Para más detalles acerca de la misión dominica de Fu'an, revísense los trabajos de González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 57-63; y de Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2010), 17-58.

³⁵ Acerca de su ministerio en China, consúltese la obra de Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong*, 7-30.

Guangzhou; un año después, el dominico Francisco Díaz/Diez (1606-1646)³⁶ y el franciscano Francisco de la Madre de Dios o de la Alameda (1600-1607), y en 1637, los dominicos Juan García (*Shi Ruohan* 施若翰, 1606-1665) y Pedro Chaves, así como los franciscanos Onofre Palleja de Jesús, Francisco Escalona de Jesús, Domingo Urquicio de Jesús o Vizcaíno y Gaspar de Alenda³⁷. Todos españoles.

Acerca del perfil de ellos, Fidel Villarroel explica tres características básicas para su comprensión e inserción en la sociedad china³⁸. Primero, los mendicantes –en especial Morales– arribaron al país con conocimientos avanzados en la lengua china, la gente, las religiosidades y la cultura en general³⁹. Segundo, los dominicos en particular llegaron al Imperio chino a sabiendas y sin prejuicio alguno de las estrategias de evangelización desarrolladas por los jesuitas –irónico, ya que con los años y con Morales a la cabeza, los dominicos se convirtieron en los principales detractores de los métodos de la acomodación⁴⁰. Y tercero, tanto dominicos como franciscanos, se encontraron sin un proyecto evangelístico claro, por lo que se dedicaron a predicar el *kerygma* entre todas las capas sociales, pero ahora sin los goces del poder colonial.

En tan solo seis años se logró lo que no se pudo en más de medio siglo (1565-1631). Una primera etapa de la Misión China llegó a su fin, dando espacio a una nueva en que órdenes⁴¹, imperios europeos de ultramar e intereses de todo tipo, se enfrentaron en detrimento del objetivo teórico de evangelizar al mundo chino.

³⁶ Sobre este misionero véase González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 167-180; así como el trabajo de Otto Zwartjes, “El Vocabulario de letra china de Francisco Díaz (ca. 1643) y la lexicografía hispano-asiática”, *Boletín Hispánico Helvético* 23 (2014): 57-100.

³⁷ Aduarte, *Historia de la provincia*, vol. 2, 357-372.

³⁸ Villarroel, “The Chinese Rites Controversy -Dominican Viewpoint-”, 23-24.

³⁹ En esta situación, se observa la importancia de la hipótesis planteada en el capítulo 1 sobre el espacio portuario chino, su dinámica en el sudeste asiático, y el consecuente desarrollo de la Misión Sangley. Además, para un mayor análisis, consúltese Martínez Esquivel, “Misión Sangley”, 35-64; Crewe, “Pacific Purgatory”, 337-365.

⁴⁰ Se amplía en los capítulos 3, 6 y 7.

⁴¹ Para más detalles consúltese Fortunatus Margiotti y Anastasius van den Wyngaert eds., *Sinica Franciscana: Relationes et epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis* (Roma: Collegium S. Bonaventurae, 1975), vol. 2, 248-250.

2.2 Mendicantes, jesuitas y el cambio dinástico, 1633-1665

El establecimiento de misiones mendicantes en China transformó por completo las dinámicas de la empresa cristiana. La llegada de los frailes revivió las viejas controversias sobre la terminología doctrinal, los rituales confucianos o en qué medida se debía realizar una acomodación a la cultura china⁴². Pocos años después de la reforma de Palmeiro a la normativa de la viceprovincia (1628), las controversias de los ritos chinos retornaron a la arena del debate, pero esta vez con nuevos frentes, no solo por la ahora participación de dominicos y franciscanos, sino también por la del Vaticano, y desde China hasta Europa, pasando incluso por la misma Nueva España⁴³.

Sin embargo, esta nueva fase de la Misión China se constituyó en la de mayor expansión geográfica y ampliación de la comunidad cristiana hasta el momento (tabla 2)⁴⁴. A pesar de las disyuntivas en los mecanismos de evangelización, y el contexto de conflictos y guerra civil del Imperio Ming que desembocó en su caída y el advenimiento de los Qing⁴⁵, la iglesia china se caracterizó por su crecimiento constante durante la transición dinástica y hasta la condena de los misioneros en 1665.

Para inicios de la década de 1630, los invasores manchúes se dispersaron a lo largo de las provincias del norte, hordas de jinetes recorrían y saqueaban pueblos y ciudades. Al mismo tiempo, surgieron ejércitos rebeldes en todo el país, deseosos de vengarse de la opresión del gobierno Ming. La destrucción, el terror, las revueltas, la hambruna y los desastres naturales invadieron por completo al imperio. Ante los constantes informes sobre las derrotas militares, uno de los futuros misioneros confinados en Guangzhou, el jesuita portugués António de Gouvêa (*He Dahua* 何大化,

⁴² Acerca de esto, se profundiza en el capítulo 3.

⁴³ Cervera y Martínez Esquivel, “Puebla de los Ángeles”, 245-284.

⁴⁴ Sobre el caso de la comunidad cristiana pekinesa, véase la investigación de Witek, “The Emergence of a Christian Community in Beijing During the Late Ming and Early Qing Period”, en *Encounters and Dialogues. Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. Xiaoxin Wu (Sankt Augustin: Monumenta Serica, Sankt Augustin and The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History at the University of San Francisco, 2016), 93-116.

⁴⁵ Véanse sobre este proceso de declive del Estado Ming, las síntesis históricas de Herbert Franke y Rolf Trauzettel, *El imperio chino. Historia Universal Siglo XXI. Volumen 19*, trad. María Noya (México DF: Siglo XXI, 1973), 262-265; de Gernet, *El mundo chino*, trad. Folch (Barcelona: Crítica, 2007), 381-390; y de Timothy Brook, *The Confusions of Pleasure. Commerce and Culture in Ming China* (Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 1999), 238-262. Y en relación con la empresa jesuita, consúltese el trabajo de Albert Chan, “Late Ming Society and the Jesuit Missionaries”, en *East Meets West*, 153-172.

1592-1677), llegó a describir al emperador Chongzhen 崇禎 (1611-1644) de rodillas, desesperado e implorando al “Cielo” por su favor⁴⁶, sin embargo, la suerte estaba echada.

Finalmente, si bien la crisis sociopolítica de la última etapa del Estado Ming representó para la Misión China nuevas dificultades, también conllevó nuevas oportunidades para el proyecto cristiano, ¿qué mejor remedio una dosis de fe para superar los tiempos de tempestad y desesperación?

De esta manera, los misioneros eligieron enfrentar el contexto vivido en el país, luchar por su empresa y sufrir lo necesario con su iglesia. El objetivo estaba claro: una China cristiana. Cualquier estrategia era válida, sin importar si cada orden o religioso tomaba su propio camino. Por ejemplo, durante la transición dinástica, hubo frailes participando de la resistencia Ming⁴⁷, mientras que algunos jesuitas ofrecieron sus servicios a la nueva corte de los Qing⁴⁸. Estaba claro que para la Compañía de Jesús continuó siendo fundamental mantener la legitimidad política de la viceprovincia ante quien gobernara el imperio. En fin, no importaba la ambivalencia de los métodos, lo único importante era el crecimiento y la vida de la *Tianzhu jiao* 天主教.

Por consiguiente, en las siguientes líneas se analiza el desarrollo de la Misión China durante la transición dinástica (1633-1650) y en su nuevo ciclo bajo el Imperio Qing hasta la controversia del calendario (1665).

a) El “personaje del misionero”

Durante la década de 1630 colapsó la última dinastía imperial de origen chino. Pronto y desde más allá de la gran muralla, llegó y se estableció la que sería la casa del último emperador de la historia: la extranjera de los manchúes. Sin embargo, el ejército de los invasores también lo integraron mongoles y chinos descontentos con el gobierno Ming. Sin duda, la conquista manchú se vio favorecida por las crisis sociopolítica y

⁴⁶ António de Gouvêa, *Cartas ânuas da China: (1636, 1643 a 1649)*, ed. Horácio P. Araújo (Macao y Lisboa: Instituto Português do Oriente y Biblioteca Nacional, 1998), 57-58.

⁴⁷ Consúltese acerca de la resistencia Ming en el sur de China a Gernet, *El mundo chino*, 418-421.

⁴⁸ Standaert, “Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission”, en *China and Christianity. Burned Past, Hopeful Future*, eds. Stephen Jr. Uhalley y Xiaxin Wu (Nueva York y Londres: M. E. Sharpe, 2001), 81-116 y 372-375.

económica del país. Hubo una ruptura del liderazgo político de Beijing con las distintas provincias debido al cambio de uso monetario a la plata de finales del siglo XVI⁴⁹, a las constantes sequías y hambrunas⁵⁰, y a la proliferación de insurrecciones campesinas⁵¹. El éxito y la fortaleza del avance manchú llevaron a estos “bárbaros” a autoproclamarse como la nueva dinastía Qing en un momento tan temprano como 1636.

Entre tanto, en medio de estas calamidades, los misioneros multiplicaron sus esfuerzos por propagar el evangelio. De concentrarse en las ciudades, centros de poder en el país, se pasó a un mayor enfoque a las periferias del imperio. Según Gouvêa, en un informe sobre los trabajos de 1636, esta nueva estrategia significó una iglesia china creciente en su número de miembros y en la calidad de su fe⁵². Nunca se había tenido tanto éxito. Curiosamente, la Misión China sin preocuparse por la legitimidad política o la inserción entre las élites pensantes, tuvo su mayor progresión en los mundos de dialectos y analfabetismo del espacio rural chino. ¿Qué ocurrió?

Una hipótesis que permite comprender esta nueva dinámica en la empresa misionera, se podría hallar en el “personaje del misionero”, imagen en si misma de un grado de legitimidad simbólica para todas las esferas de la cultura china de la época. Es decir, desde su vestimenta, su corte de cabello, su forma litúrgica de expresarse y hasta su capacidad para la dirección de los rituales, la presencia y el liderazgo del religioso impusieron un aura de poder, temor y respeto entre las masas poblacionales. Entonces, el misionero se erigió como uno más de los maestros de lo sobrenatural en la China imperial tardía de los Ming. Pero para insertarse en el mercado de creencias de la sociedad china tuvo que intensificar su estrategia. El norte continuó siendo la equiparación del cristianismo con el confucianismo.

Durante estos años, el nuevo horizonte neoconfuciano desarrolló socialmente un discurso metafísico donde lo más importante versó en la relación entre la persona y el

⁴⁹ Richard von Glahn, “Myth and Reality of China’s Seventeenth-Century Monetary Crisis”, *The Journal of Economic History* 56, no. 2, *Papers Presented at the Fifty-Fifth Annual Meeting of the Economic History Association* (1996): 429-454.

⁵⁰ Brook, *The Confusions of Pleasure*, 190-203; Zhibin Zhang, Huidong Tian, Bernard Cazelles, Kyrre L. Kausrud, Achim Bräuning, Fang Guo y Nils Chr Stenseth, “Periodic climate cooling enhanced natural disasters and wars in China during AD 10-1900”, *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 277, no. 1701 (2010): 3745-3753, doi: <http://doi.org/10.1098/rspb.2010.0890>

⁵¹ Kenneth M. Swope, *The Military Collapse of China’s Ming Dynasty, 1618-44*, *Collection Asian States and Empires* (Londres y Nueva York: Routledge, 2014), 91-124.

⁵² Gouvêa, *Cartas ânuas da China*, 76.

Tian 天 o el Cielo como máxima autoridad⁵³. Sin duda alguna, para los misioneros se convirtió en una dificultad aceptar la ausencia de un dios-creador en la religión china. Por consiguiente, a partir de un arquetipo como el de *Tianming* 天命 o “mandato del Cielo”⁵⁴, se intentó construir su versión china al respecto –y ello, desde periodos muy tempranos de la Misión China⁵⁵.

Un caso de lo anterior se refleja en el agustino Martín de Rada cuando sostuvo: “...contodo esso aqui en por verdadero Dios tienen es alçielo que a todos los demas ponen por interçesores para que rueguen alçielo que ellos llaman Thien que les da salud e honra e dignidad e buen viaje e entienden que todo lo cria y haze el çielo...”⁵⁶. O el del jesuita portugués Álvaro Semedo (*Zeng Dezha* 曾德昭, 1586-1658), quien vivió en China por casi cincuenta años, cuando aseveró acerca de la conciencia de lo divino en los imaginarios chinos que:

Reconocen los desta Seta un Dios mayor, i otros menores, todo corporal: dan gloria, i pena: la gloria juntamente con el cuerpo, no solo en la otra vida, pero aun en esta, fingiendo que por ciertos ejercicios i meditaciones, vienen unos a remocerse, i a bolverse mancebos; i otros a quedarse Xin sien, que son ciertos bienaventurados en la Tierra; teniendo della todo lo deseado: i poniendose de una parte en otra, aunque muy distantes, facil i velozmente⁵⁷.

En estos ejemplos se puede observar que una de las representaciones construidas por parte de los misioneros sobre la religión china fue la del culto a un dios principal al mismo tiempo de la existencia de muchos dioses menores o ídolos.

⁵³ Isabelle Duceux, *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima. Siglos XVI-XVII* (México DF: COLMEX, 2009), 240.

⁵⁴ Chan, *A Source Book*, 47; Zhang, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, 3-4; Bucher, “El Mandato del Cielo”, 452-476.

⁵⁵ Véase al respecto el ensayo de Martínez Esquivel y Rodríguez Durán, “Entre la religión china y el evangelio cristiano”, 518-557.

⁵⁶ Martín de Rada, *Relación Verdadera de las cosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray Martín de Rada provincial que fue de la orden del glorioso Doctor de la yglesia San Agustín que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha por el mismo*, 29, <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm>

⁵⁷ Álvaro Semedo, *Imperio de la China i cultura evangelica en el por los religiosos [sic] de la Compañía de Iesus. Compuesto por el padre Alvaro Semmedo de la propia Compañía... ; publicado por Manuel de Faria i Sousa...* ([Madrid] : Impreso por Iuan Sanchez en Madrid: a costa de Pedro Coello..., 1642), 119-120, <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/semedo.pdf>

Otra de las situaciones que le permitió al “personaje del misionero” insertarse en este mundo de religiosidades, se relaciona a su obvia afinidad con las ideas de “templo” –*miao* 廟 en chino– y de “sacerdocio” en la cultura china. El “templo” representa el espacio sagrado y la casa de la divinidad⁵⁸, mientras que el “sacerdocio” a sus administradores y servidores. Para la última etapa del Imperio Ming, el daoísmo y el budismo se encontraban representados o híbridos prácticamente en todas las ciudades del país. Al respecto, Rada explicó en su momento:

...traenrapadas las caveças y barbas llamanlos aellos huexio, Tienen uno comogeneral y bive encorte quellaman Çecua. el qual pone en cada provincia uno como provincial quellamantoucon yelmayor opriorde cada casallaman Tienlo. Al inventordestas ordenes llaman Siquiag que tienen ellos porsanto y era estrangero Dizen que era de la provincia de Tiantey aunqueunos desusfrayles nos dixerón que desiria, creenlos chinos ser las animas inmortales y que los buenos y santos ban alçielo delos otros nos dixo unhuexio quese tornavandemonios...⁵⁹.

Acerca del texto anterior, lo de cabezas rapadas hace pensar en el budismo, pero lo de las largas barbas e inmortalidad en el daoísmo. ¿Qué observó el misionero? ¿Qué lecturas se pueden elaborar de este tipo de situaciones cuando China llevaba siglos experimentando procesos de hibridaciones entre el daoísmo y el budismo⁶⁰?

Por último, tampoco se debe olvidar el perfil místico del “personaje del misionero”⁶¹, carácter que sin duda le otorgó su cuota en la atracción y la creación de vínculos con los nuevos adeptos⁶². Esto se vio reflejado en tres tipos de prácticas.

⁵⁸ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil Fernández (Barcelona: Editorial Paidós, 1998), 21-52.

⁵⁹ De Rada, *Relaçion Verdadera*, 30.

⁶⁰ Erik Zürcher concluye acerca de esta relación lo siguiente: (i) una ausencia de préstamos de un budismo “especializado” en la literatura, a pesar de la enorme cantidad de monasterios; (ii) una cierta preferencia por lo milagroso y pintoresco; (iii) una imagen superficial algo distorsionada del budismo; (iv) el uso de términos propios de un budismo básico; y (v) una influencia marcada y la representación correcta del sistema de valores budista. Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao* 66 (1980): 84-147. También consúltese su estudio “The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript”, en *Religion und Philosophie in Ostasien*, eds. Gert Naudorf, Karl-Heinz Pohl y Hans Hermann Schmidt (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985), 359-375.

⁶¹ Otras perspectivas sobre el perfil del misionero, incluyendo su carácter esotérico, se pueden consultar en las investigaciones de Brockey, *Journey to the East*, 96-98; y de Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars*, 206-259.

⁶² Esta situación se analiza en Junhyoung Michael Shin, “The Supernatural in the Jesuit Adaptation to Confucianism: Giulio Aleni’s Tianzhu Jiangsheng Chuxiang Jingjie (Fuzhou, 1637)”, *History of Religions* 50, no. 4 (2011): 329-361.

Primero, en los rituales celebrados por el religioso, como la misa, los exorcismos o las invocaciones a un “Señor de los Cielos” vencedor sobre todas las deidades. Segundo, en la cooptación de los néofitos de parte del poder espiritual de los sacerdotes al recitar oraciones y portar objetos devocionales –elementos centrales en la piedad popular china–, del mismo modo, que el budismo lo venía repitiendo desde hacía siglos. Y tercero, en la bendición al creyente, ya sea mediante el uso de agua bendita o de gestos simbólicos como la señal de la cruz, considerada por el pueblo como una garantía de seguridad y protección⁶³.

Una busara estava enferma, i su dueño deseava sanarla. Consultose, si para esta cura llamarian a los hechizeros, a los Christianos llamaron a estos. Van allà con Agua bendita, rozian aquel irracional bruto, i venle subito levantarse con salud. Sobre lo que avia de aver gratitud, hubo acusacion. O inconstantissima ignorancia mortal! Si los hechizeros hizieran esta cura avia de ser milagro aplaudido, i porque le hizieron los Catolicos es acusado? Un hechizero aterrando a su muger Paula, firme Catolica, para que dexasse de serlo, le prometio, que si no lo dexava llamaria sus Capitanes a que la matassen. Ella estuvo invencible; i èl tocando una campanilla sobre sus caracteres labrados en el suelo convocava espíritus infernales. Levantase callado, por no poderlos ya sufrir, i và a coger de la agua bendita, que la muger tenia cerca de si, para rociarse. Acudiò ella, que hasta entonces fingia dormir, diciendo: *I bien: adonde estàn aquellos vuestros Capitanes, que no os acuden? Para que me hurtais mi agua? I èl: Ora llevad en cuenta; perdonadme, que me estoy muriendo, i baste que ya confieso que vuestra Ley es la cierta; i jamas la encontrarè.* Assi descubriò quantos la encuentran màs por malicia, que por ignorancia⁶⁴.

En el texto anterior, palabras de Álvaro Semedo SJ, se denota un aura milagrosa en el caracter místico del “personaje del misionero” a la hora del desarrollo de su ministerio. Si bien la estrategia de evangelización desde arriba se abstuvo del debate sobre los misterios y los dogmas sobrenaturales debido a las sensibilidades de los confucianos, desde abajo se centró en la eficacia suprema de la fe para exorcizar demonios y realizar milagros. Aunque, se ha identificado una excepción cuando Caballero de Santa María OFM, en 1667 relató sobre un milagro efectuado por el jesuita italiano Lodovico Buglio (*Li Leisi* 利類思, 1606-1682) a una familia adinerada,

⁶³ Gouvêa, *Cartas ânuas da China*, 91.

⁶⁴ Semedo, *Imperio de la China*, 336-337.

...fue llamado el P. Luis Buglio a casa de un hijo, ya casado, del referido gobernador [en Beijing], para expeler della un duende que mucho molestaba la familia con grandes turbaciones de pedradas y otras inquietudes, que los bonzos de los ydolos con sus diabolicos ritos y conjuros no avian podido expeler; antes el duende les deturbo a ellos fuera de la casa con una lluvia de piedras que sobre ellos arrojaron sin ver ni saber quien ni como las tiraban. El P. Luis Buglio conjuro al duende, bendixo la casa con agua bendita y los ritos de la Yglesia, fixo en sus puertas el santo nombre de Jesus estampado en papel, y no sientieron mas al duende, ni tuvo inquietud alguna⁶⁵.

Acerca de esta situación, se encuentran muchos casos documentados, un ejemplo de ello es el *Imperio de la China* del jesuita Álvaro Semedo, quien cuando escribió sobre milagros⁶⁶, siempre se relacionaron a una lucha contra el demonio y finalmente a una victoria materializada en “...conversiones a toda luz milagrosas: ya por evidente expulsion de demonios, ya por salud repentinamente recibida, ya por apariciones de la misericordiosa recibida, ya por apariciones de la misericordiosa MARIA, i de Angeles, i de Santos”⁶⁷.

Qiong Zhang⁶⁸ explica cómo entre las masas analfabetas, generalmente atraídas por la oferta de creencias “animistas” presentes en el budismo o en las religiosidades populares, el anzuelo “científico” se cambió por el del poder prodigioso de Dios. En este sentido, el proselitismo cristiano rechazó la superstición china, para reconstruirla sobre una nueva base ontológica –de control de miedos, ansiedades o anhelos– y devocional –en prácticas, símbolos e ideas– “cristiana-sinizada” más acorde a la cotidianidad de las mayorías del Estado Míng tardío.

Aunque al parecer esta extrategia de evangelización paralela a la acomodación también se desarrollo en exclusividad entre los jesuitas, sin la comunión al menos de algunos mendicantes. Por ejemplo, el dominico Domingo Fernández de Navarrete llegó a escribir sobre los milagros en la empresa china:

Algunos dizen, que si vieran milagros los Chinas, se convertirian sin duda. Pero yo respondo, que de los futuros contingentes nada podemos afirmar: muchos milagros vieron con sus ojos los Judios, no obstante quedaron obstinados;

⁶⁵ Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 576-577.

⁶⁶ Semedo, *Imperio de la China*, 258, 261, 267-269, 285-286, 314-315, 322, 326-327, 336, 341 y 344-345.

⁶⁷ Semedo, *Imperio de la China*, 322.

⁶⁸ Zhang, “About God, Demons, and Miracles”, 1-36.

Pharaon, y otros del mismo modo. Añado, que algunos refieren no pocos milagros, que ha obrado Dios en esta Nacion, y con todo no ha correspondido a ellos el fruto, que juzgan se seguirá. [...].

Quando tratavan los Chinas de milagros... Estos son mas espirituales, y sutiles, aquellos mas rudos, y ignorantes, y assi les dezia, que para ellos, que tienen entendimiento, y ingenio para penetrar la doctrina, sus razones, y fundamentos, no avia necesidad de milagros. Supongo con San Gregorio en el 30. de los Morales cap.8 que el hazer milagros, no es señal cierta de la santidad del Ministro⁶⁹.

A pesar de ello, eventualmente, las prácticas místicas del “personaje del misionero”, se fusionaron con la enseñanza doctrinaria, formando una identidad cristiana alternativa a la imagen literaria del *Tianxue* 天學⁷⁰.

b) Guerra civil y expansión misionera

La expansión de la Misión China en el mundo rural representó nuevos inconvenientes para la empresa evangelística debido a la falta de recursos humano y económico ante el creciente número de nuevos conversos chinos. Ante la crisis del país, los misioneros optaron por la ampliación del proyecto y la conversión de la mayor cantidad de personas posible, pero entre más aumentó de tamaño la comunidad cristiana china, el circuito sacramental para la confesión y la comunión se hizo más lento, afectando directamente la perseverancia de la naciente iglesia⁷¹. Sin embargo, los informes bautismales anuales alcanzaron cifras históricas para finales de la década de 1630 (entre cuatro y ocho mil bautizados)⁷².

⁶⁹ Domingo Fernández de Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China. Descripcion breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narracion difusa de varios sucessos y cosas singulares de otros reynos, y diferentes navegaciones* (Madrid: Imprenta Real. Por Juan Garcia Infançon, 1676), 2do, cap. 12, 91 [15-16], <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/tratado2.pdf>

⁷⁰ Si bien se cita aquí, el carácter “místico” del misionero es una de las temáticas que requieren de un mayor análisis.

⁷¹ Acerca de la importancia de los sacramentos, en especial el de la confesión para el mantenimiento y perseverancia de la iglesia china de los siglos XVII y XVIII, consúltese la investigación de Menegon, “Deliver us from Evil: Confession and Salvation in Seventeenth and Eighteenth Century Chinese Catholicism”, en *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*, eds. Standaert y Ad Dudink (San Agustín, Renania del Norte-Westfalia: Institut Monumenta Serica, 2006), 9-101.

⁷² “Carta de Francisco Furtado a Manuel Dias, Nanchang, 1 de enero de 1638”, en BAJA 49-V-12:199r.

En este contexto, entre la invasión manchú y la proliferación de insurrecciones campesinas, se amplió considerablemente el entramado de redes de comunicación y caminos del decadente Imperio Ming. Situación aprovechada sin titubear por los misioneros. Esta agresividad de los religiosos se debió al liderazgo del nombramiento de Francisco Furtado como nuevo viceprovincial en 1635. Su estrategia consistió en conectar las residencias pastorales y las comunidades de letrados conversos, eso sí, lo más lejos posible del conflicto bélico. De esta manera, se organizaron nuevas misiones en Puzhou 蒲州 (Shanxi 山西), Shandong 山東, Huguang 湖廣 –región sur del Hubei 湖北 actual–, Wuchang 武昌 y Chengdu 成都 (Sichuan 四川), pero se dejaron de lado, lugares como Yunnan 雲南, Guangxi 廣西, Guizhou 貴州, Liaodong 遼東 o Manchuria (*Dongbei Pingyuan* 東北平原). El éxito de esta etapa de expansión misionera (tabla 2), llevó a pensarse en la posibilidad de aventurarse al Tíbet, Mongolia o Corea.

Debido a la falta de sacerdotes para el pastoreo de la creciente iglesia china, Furtado impulsó el establecimiento de cofraternidades de laicos con roles integrados a la sociedad y cultura chinas. Se trataba de una red de unidades de oración y seguimiento doctrinario, organizadas en forma de hermandades de solo hombres, de solo mujeres o mixtas, donde un misionero, un coajutor o un catequista laico, les visitaba una vez al mes. De esta forma, la pequeña iglesia china se sostuvo gracias a la administración de estas asociaciones por parte de sus fervientes feligreses, ya sean chinos nacidos cristianos o neófitos recién conversos, quienes, “dos, tres, y quatro Missas, si las ay, las oyen con toda devocion, y modestia, con ambas rodillas en tierra”⁷³.

Las redes asociativas católicas se constituyeron en el eje dinámico de la iglesia china. Entre los siglos XVII y XVIII, varias de estas organizaciones cristianas, como se indicó líneas arriba, se les catalogó con el apelativo *hui* 會. Término que, en ocasiones, trató de un grupo selecto con una membresía relativamente específica o formal –el caso de las cofradías–, mientras que en otras, a una forma organizacional e integrante de las grandes masas (una “*christianitas*” o congregación, semejante a una “parroquia”). Las actividades de estos grupos se centraron en la perseverancia individual y la devoción a

⁷³ Fernández de Navarrete, *Tratados*, 3ero, cap. 5, 146 [7], <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/tratado3.pdf>

las obras de caridad. Ante todo, esta dinámica representó en muchos aspectos una fusión de elementos chinos y cristianos tradicionales –la acción del *native agency*⁷⁴.

De esta manera, durante el Ming tardío proliferaron organizaciones laicas con dos objetivos concretos: el perfeccionamiento moral de la persona y la práctica de la caridad. Algunas de ellas se conectaron con academias semiprivadas o *shuyuan* 書院. Las del primer tipo se caracterizaron por una naturaleza específicamente religiosa, los casos de las budistas la *nianfohui* 念佛會 dedicada a “la recitación del nombre del Buda” o la *fangshenghui* 放生會 a “la liberación del alma”. Con respecto a las segundas, a menudo llamadas *tongshanhui* 同善会, sus propósitos versaron entre el trabajo con viudas empobrecidas, el establecimiento de comedores populares, el entierro de muertos sin reclamar o el apoyo económico a ciertos comerciantes y médicos. Las *tongshanhui* desarrollaron una dinámica de sociabilidad más allá de las vías existentes y proporcionadas por las estructuras sociales, las instituciones religiosas o el gobierno mismo. Su inserción en la sociedad china se debió gracias al apoyo voluntario de las pequeñas élites locales de comerciantes, agricultores y literatos⁷⁵.

Entonces, los misioneros comprendiendo las funciones e importancia de las redes asociativas durante la transición dinástica Ming-Qing, motivaron la organización de sus propios grupos de corte cristiano; aunque finalmente, los laicos chinos –muchos con experiencia en las *hui* budistas– fueron los actores clave en la proliferación de estas sociedades. Ejemplos de ellas los constituyeron la hermandad *Shengmu hui* 聖母會 o “la Santa Madre” en Beijing, las congregaciones de la Santísima Virgen con sedes en Nanjing, Shanghái, Jiangzhou 江州, Shanxi y Fujian, el caso del debate entre Yang

⁷⁴ Menegon, “Responses & Reflections”, 143-147.

⁷⁵ Acerca de esta dinámica organizacional durante la transición dinástica Ming-Qing, véanse los trabajos de Joanna F. Handlin Smith, “Benevolent Societies: The Reshaping of Charity during the Late Ming and Early Ch’ing”, *JAS* 46 (1987): 309-337; y “Opening and Closing a Dispensary in Shan-Yin County: Some Thoughts about Charitable Associations, Organizations, and Institutions in Late Ming China”, *Journal of Economic and Social History of the Orient* 38, no. 3 (1995): 371-392.

Tingyun y la cofraternidad del “Agua sagrada” *Shengshui hui* 聖水會 en Hangzhou⁷⁶, el caso de las cofradías *Shanzhong hui* 善終會, *Zhubao hui* 主保會 y *Zhenhui* 貞會 en Fujian, o la dominica Sociedad de la Santa Infancia en Amoy⁷⁷. Estas asociaciones de chinos laicos cristianos se enfocaron en fortalecer el contacto social y la unidad de sus miembros mediante ejercicios religiosos como la oración, la confesión, la predicación, la caridad y los servicios funerarios⁷⁸.

La organización de la iglesia china en una red de unidades asociativas se convirtió en el medio organizacional más importante de la Misión China, con funciones similares a la de la “parroquia” en Europa y sus colonias, reuniendo para la oración y la instrucción a los feligreses, incluso en ausencia de un sacerdote. Del mismo modo, la división en pequeños grupos permitió una mejor instrucción, así como librarse de las sospechas de las autoridades. Personas de cualquier estrato social pudo asociarse a ellas, creándose especiales para hombres, mujeres, niños, literatos o catequistas. Finalmente, este sistema de seguimiento jugó un papel clave en la preservación de la comunidad china cristiana durante el confinamiento misionero en Guangzhou.

Por otra parte, debido a los problemas económicos de la misión para afrontar su imagen pública por medio de publicaciones, la adquisición de regalos para las autoridades locales, y ante todo, los derechos legales sobre los terrenos de sus residencias, se hizo inminente la necesidad de una relación restaurada y fortalecida con Macao. No obstante, las depredaciones de la VOC sobre el comercio portugués llevaron a los religiosos a prescindir del *Estado da Índia* y buscar la generosidad de los comerciantes. La respuesta se tornó esperanzadora pero la expulsión de los portugueses de Japón en 1639 representó un completo revés⁷⁹. Ante este panorama y el contexto de guerra civil, la Misión China al igual que el resto del país, se vio sumergida en la pobreza y la miseria. Esta vez las oraciones y el proselitismo –Furtado envió como su embajador a Álvaro Semedo a Lisboa, Madrid y Roma– carecieron de los resultados implorados.

⁷⁶ Standaert, *Yang Tingyun*, 65-66 y 88-90; Song Gang, “The Many Faces of Our Lady: Chinese Encounters with the Virgin Mary between 7th and 17th Centuries”, *Monumenta Serica* 66, no. 2 (2018): 303-356.

⁷⁷ González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 304-306.

⁷⁸ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 53; Menegon, “Deliver us from Evil”, 9-101.

⁷⁹ Kazui Tashiro, “Foreign Relations During the Edo Period: Sakoku Reexamined”, *Journal of Japanese Studies* 8, no. 2 (1982): 283-306, <http://doi.org/10.2307/132341>

Aunado a lo anterior, la inserción de los misioneros mendicantes en el Reino del Centro significó para los jesuitas más allá de una competencia en la evangelización, la razón de la maldición social y natural en el país. De hecho, la ira de Toyotomi Hideyoshi y los shogunes tokugawa en Japón contra el cristianismo, la Compañía de Jesús se la había atribuido a la inmiscusión e imprudencia de los franciscanos y dominicos en la misión⁸⁰. Ello explicaba a los hijos de Loyola, el fracaso de las expediciones mendicantes desde Manila hasta las costas de Guangdong y de Fujian (tabla 1). A esto, recordar las rivalidades de corte “nacionalista” gracias a los patrocinadores de cada orden religiosa en Asia. Aunque, esta cuestión también ocurrió entre los mismos jesuitas, el caso de la denuncia de Francisco Vieira del viaje de Nicolas Trigault a Roma en 1613, ya que se trataba de una “conspiración italiana” ideada por Longobardo para reducir la influencia portuguesa de la misión⁸¹. De igual manera, como se indicó líneas arriba, para el momento de la llegada de los mendicantes a China al parecer los jesuitas habían superado sus divisiones internas.

Entonces los franciscanos y los dominicos se instalaron en Fujian, pero para cuando su empresa apenas cumplió los seis años, explotó el primer movimiento anticristiano chino en que se vieron involucrados⁸². Con este, los jesuitas confirmaron sus temores⁸³, y el mayor de ellos, que las autoridades chinas encontraran razones suficientes para cuestionar por completo a la misión. En este sentido, el avance de los mendicantes al interior del territorio imperial se convirtió en una importante preocupación para los jesuitas. ¿A qué medidas se llegaría con tal de evitarlo?

Acerca de ello, Caballero de Santa María denunció cómo un grupo de chinos conversos y sirvientes de los jesuitas bajo las órdenes de Schall von Bell, le secuestraron en su primera incursión tierra adentro:

⁸⁰ Boxer y Cummins, *The Dominican Mission in Japan (1602-1622) and Lope de Vega* (Roma: Archivum Fratrum Praedicatorum, 1963); Kiri Paramore, “Early Japanese Christian Thought Reexamined Confucian Ethics, Catholic Authority, and the Issue of Faith in the Scholastic Theories of Habian, Gomez, and Ricci”, *Japanese Journal of Religious Studies* 35, no. 2 (2008): 231-262.

⁸¹ ARSI Jap-Sin 17:63v.

⁸² Acerca de este movimiento anticristiano, pueden consultarse las investigaciones de Menegon, “Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian”, 219-262; y “Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing transition”, *Monumenta Serica* 51 (2003): 341-345.

⁸³ Se amplía al respecto en el capítulo 3.

El P. Juan Adam [Johann Adam Schall von Bell] me escribe que el padre su vice-provincial [Manuel Dias el mayor] no extraña que yo asista en esta ciudad ni provincia, sino que ellos no pueden darme casa, que es de la compañía, sin orden del superior de Macao, pero que, pues Dios me ha dado casa propia *ordinis Minorum*, que no la deje, pues esta no es de la compañía. El dicho P. vice-provincial me escribe casi lo mismo, pues me dice que la casa ni me la pueden dar (piensan estoy en la suya y no es así), que me vaya yo dos días de camino de aquí, donde están las cristiandades que arriba digo. Estuve allá un mes y diez días, y dicho P. Provincial dice deseaba mucho verme y postrarse a mis pies para pedirme perdón, como me lo pide del prendimiento que por su mandato hicieron en mí sus criados y cristianos cerca de Nanquin, atandome los pies, el año de 1634, en un monte, ribera de una gran río, donde por engaños me sacaron de Nanquin para el efecto, y expelerme de allí, de lo pasado que es referido⁸⁴.

Las palabras del franciscano no solo describen el atentado sufrido, sino también reflejan lo que será una constante en la Misión China, de paso agravada con la llegada de los mendicantes: la división y la competencia entre las diferentes órdenes⁸⁵. Sin duda alguna, la empresa cristiana china representó una serie de intereses políticos y económicos que sobrepasaron la simple conversión de los neófitos en el país.

Una de las principales preocupaciones de Furtado era que los frailes se dieran cuenta del secreto a voces de la viceprovincia jesuítica: la falta de religiosos para llevar a cabo la titánica tarea apostólica de evangelización. En efecto, ni siquiera se contaba con el recurso humano necesario para mantener los avances alcanzados hasta esos años. De haberlo comprendido los mendicantes, probablemente habrían intensificado sus presiones ante la Corona española y la Curia romana demandando mayores permisos y apoyos financieros para la predicación en China. A pesar de ello, retornaron las voces solicitando una intervención militar⁸⁶, pero esta descabellada idea nunca tuvo ni pies ni cabeza⁸⁷. Empero, durante estos años dio inicio un proceso aún más dañino para el

⁸⁴ Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 413.

⁸⁵ Aunque también el mismo Caballero de Santa María terminó alabando al jesuita Schall von Bell por su constante colaboración económica a las misiones franciscanas en China. Véase Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 354-491.

⁸⁶ BAJA 49-V-12:182v-183r.

⁸⁷ Se debe recordar, como se indicó en el capítulo 1, que finales del siglo XVI la Corona española consideró seriamente llevar a cabo una empresa militar en China. Vilà, “Viajes y crónicas de Oriente en el siglo de los descubrimientos”, LXI-LXIII; Ollé, *La empresa de China*, 39-88, 121-133 y 155-230; Bourdon, “Un Projet d’Invasion de la Chine”, 97-121; Cervera, “Los planes españoles para conquistar China”, 207-234.

desarrollo de la Misión Chvan denina: una nueva etapa de las controversias de los ritos chinos.

En 1635, los misioneros Juan Bautista Morales OP y Caballero de Santa María OFM, investigaron en Fu'an sobre el significado de los rituales chinos comunes. Llegaron a la conclusión de que se trataban de idolatría pura y prácticas opuestas a las cristianas, denunciando entonces lo que consideraron actitudes permisivas por parte de los jesuitas. La principal oposición se centró en las ceremonias dedicadas a Confucio y el culto a los ancestros. Pronto desde Manila y vía Nueva España⁸⁸, se enviaron advertencias a las autoridades eclesiásticas europeas⁸⁹. Las controversias de los ritos chinos, a pesar de haber sido debatidas más en el extranjero que en la propia China, se tornaron en uno de los ejes temáticos clave del proyecto evangelístico hasta entrado el siglo XVIII. No obstante, en los años siguientes estas quedaron de lado, pues ante el cambio dinástico de los Ming a los Qing, los misioneros debieron enfocarse en obtener el favor de la nueva corte imperial.

c) Misioneros-“rebeldes”, resistencia y el advenimiento de los Qing

A inicios de la década de 1640, las hordas de manchúes se apoderaron del norte de China, en ese momento los misioneros sin titubear olvidaron sus disputas propagandísticas, ahora el único objetivo era sobrevivir a todo nivel. Para los religiosos europeos, la caída del Imperio Ming no podría interpretarse de manera distinta a la ofrecida por el lente bíblico. Tanta destrucción debido a las guerras y los desastres naturales, así como el hedor a muerte y hambre, reprodujo en la mente misionera las escenas del mismísimo “Armagedón”⁹⁰, “...fuy testigo de la confusión, mas ‘q Babylonica, de los Chinas llenos de miedo, y horror”, escribió el italiano Martino Martini SJ (*Wei Kuangguo* 衛匡國, 1614-1661) unos años después⁹¹. Los chinos por su

⁸⁸ Véase el artículo de Cervera y Martínez Esquivel, “Puebla de los Ángeles”, 245-284.

⁸⁹ Se amplía al respecto en el capítulo 3.

⁹⁰ Término bíblico presente en el libro del *Apocalipsis* o *Revelaciones*, cap. 16, verso 16, para referirse al final de los tiempos como consecuencia de una serie incontrolable de catástrofes sociales y naturales.

⁹¹ Martino Martini (traducción al español de su obra de 1654, véase la nota 121), *Tartaros en China: Historia que escribió en Latin el R. P. Martin Martinio, de la Compañía de Iesvs*, trad. D. Estevan de Aguilar y Zuñiga (Madrid: Joseph Fernandez de Buendia a costa de Lorenço de Ibarra, 1665), 87-88 (131-132), <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000095883&page=1>

parte vieron en las diferentes catástrofes, como había históricamente sucedido⁹², una señal del Cielo/*Tian* presagiando un cambio político. Para ellos, sin lugar a duda, los Ming habían perdido el favor celestial, y se estaba fraguando el inicio de una nueva era.

Para los misioneros, estos eran los tiempos propicios para el arrepentimiento del emperador y sus súbditos paganos, el momento ideal de la justicia, pero también de la misericordia divina. Al respecto, el mismo Martini plamó en su historia sobre la transición dinástica:

...esta breue relación de la guerra de Tartaria, que sea como antorcha preuia de la Historia dilatada. Guerra de verdad funesta, y luctuosa para los Chinas; pero de la qual aquel Señor que mezcla lo triste con lo alegre, y consuela en la aduersidad, templando, y disponiendo todas las cosas con fortaleza, y dulçura, ha sacado vn nueuo esplendor para nuestra Fé, para que como la llama ventilada, assi la Religion en esta turbacion, y agitación de las guerras, difunda mayor, y mas viua claridad, que no solo a los Chinas, sino ya a los mismos Tártaros, que estauan a la sombra de la muerte, les dè rayos de vida⁹³.

A la desarticulación del Estado Ming en cada una de sus provincias, le siguieron las hambrunas y a ellas las insurrecciones, situación de caos creciente y aprovechada por los misioneros para promover su mensaje de protección divina y, en su defecto, de salvación personal. No obstante, la crisis imperial también representó su costo para la Misión China. Por ejemplo, la irrupción de las redes de comunicación imperial obligó al nombramiento de dos viceprovinciales: Francisco Furtado SJ en el norte y Giulio Aleni SJ en el sur; o la muerte del jesuita portugués Rodrigo de Figueiredo, ahogado junto a otras trescientas mil personas en Kaifeng 開封 (Henan) en 1642, cuando las tropas Ming derribaron una presa buscando detener el avance de los manchúes.

Por otro lado, la toma de Beijing en 1644, el suicidio del último emperador Ming Chongzhen y la consecuente proclamación de la nueva dinastía de los Qing, tampoco representó un cambio significativo en la estrategia misionera, una vez más se debió establecer la legitimidad ante los nuevos gobernantes. De la conquista de la capital imperial, se tuvo que esperar hasta finales de la década de 1650 para que los manchúes controlaran en su totalidad el territorio imperial chino.

⁹² Chan, *A Source Book*, 47; Zhang, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, 3-4; Bucher, “El Mandato del Cielo”, 452-476.

⁹³ Martini, *Tartaros en China*, 34-35.

En este contexto, la empresa cristiana debía concentrarse en cuidar su recurso máspreciado: los sacerdotes. Por ello, durante esta época, los misioneros proclamaron su lealtad al poder de turno, ofreciéndoles principalmente sus servicios científicos y diplomáticos, en el norte a los Qing y en el sur a la resistencia Ming. Los casos de Schall von Bell en Beijing o del italiano Francesco Sambiasi (*Bi Fangji* 畢方濟, 1582-1649) al emperador Hongguang 弘光 (1607-1646) en Nanjing. Y si bien, la gran mayoría de los religiosos sobrevivieron al cambio dinástico, hubo tres casos bastante complejos que merecen su comentario.

El primero de ellos sucedió cuando el portugués Gabriel de Magalhães SJ (*Anwensi* 安文思, 1610-1677) viajó a Sichuan en búsqueda del citado Lodovico Buglio en 1642. Al principio los protegieron importantes literatos, pero luego de la conquista de la provincia por parte de Zhang Xianzhong 張獻忠 (1601-1647), se les obligó a servirles en su corte como sus astrónomos –y trabajar en la elaboración de un nuevo calendario⁹⁴.

Huanghu 黃虎 o el “tigre amarillo” como se le conoció a Zhang Xianzhong, inició como el líder de una banda de ladrones en el norte de Shaanxi 陝西. Luego de varios años de saqueos y guerras errantes, se convirtió en uno de los dos líderes rebeldes más poderosos de la época –solo superado por Li Zicheng 李自成 (1606-1645). Entre 1644 y 1645, se proclamó el *Xiwang* 西王 o “rey del oeste” del *Daxi guo* 偉西國 o “gran reino del oeste”. (Aunque sus planes siempre consistieron en controlar toda China, así como conquistar Manchuria, Corea, Japón y Filipinas)⁹⁵. Su capital, Xijing 西京, antigua Chengdú 成都, se convirtió en el centro político y económico del que se presagiaba sería un nuevo imperio bajo la voluntad del Cielo. Sin duda alguna, Zhang se

⁹⁴ Dos investigaciones que analizan este hecho son las de Zürcher, “In the Yellow Tiger’s Den Buglio and Magalhães at the Court of Zhang Xianzhong, 1644-1647”, *Monumenta Serica* 50 (2002): 355-374; y Chan Hok-lam, “Jesuits’ Impressions on Zhang Xianzhong in Sichuan (1644-1647) from Buglio, Magalhães, and Gourdon: Contrasting Religious and Cultural”, *Journal of Chinese Studies* 52 (2011): 65-94.

⁹⁵ Zürcher, “In the Yellow Tiger’s”, 361.

erigió como el elegido del *Tianming*, el liberador en tiempos de crisis, el líder rebelde contra los abusos del poder... Y si además contaba con el apoyo popular, no era de extrañar que llegara a considerarse de origen divino o al menos en una misión divina⁹⁶.

De hecho, Magalhães y Buglio concibieron positivo el régimen de Zhang para el crecimiento del proyecto cristiano. Los misioneros se encontraron bajo su protección e integraron su corte. Además, el caudillo, aunque probablemente debido a intereses económicos, impugnó y persiguió al budismo. Esta situación agradó a los religiosos, ya que ellos habían sufrido persecuciones motivadas por los bonzos en 1643, pero principalmente porque esta religiosidad representó el adversario directo del cristianismo en ciertas esferas de creencias. La buena fe de Zhang con la empresa misionera se convirtió en una representación constante en los escritos europeos sobre China de años posteriores, por ejemplo, Martini lo recordó con las siguientes palabras:

Alabaua, y admiraua la doctrina Christiana, de que auia oído mucho de boca de los Padres, y leído no poco en los libros, que ellos auian compuesto de ella en lengua China para su instruccion. Prometía en ocupando el Imperio labrar a nuestro Dios vn Téplo digno de su magnificencia...⁹⁷.

No obstante, Zhang y sus tropas, se dedicaron al terror y el exterminio. “Soy una estrella de una esfera superior (*shangjie* 上界); el Emperador de Jade me ha enviado a este mundo para masacrar a estos seres malvados (*zao nie zhongsheng* 造孽衆生)... Me encargaron matar en nombre del Cielo” –replicó en una ocasión⁹⁸. Solo en Chengdú masacraron a más de sesenta mil de sus habitantes. Las reacciones no se hicieron esperar, y pronto iniciaron levantamientos cada vez más constantes y efectivos contra el régimen de *Huanghu*, quien, desesperado por las derrotas, decidió regresar a Shaanxi a finales de 1646. Pero a inicios del año siguiente de camino a su patria, le abordó un

⁹⁶ Zürcher, “In the Yellow Tiger’s”, 364.

⁹⁷ Martini, *Tartaros en China*, 165 (209).

⁹⁸ Zürcher, “In the Yellow Tiger’s”, 364.

grupo de soldados manchúes del ejército del príncipe Haoge 豪格 (1609-1648) en las cercanías de Xichong 西涌 –en Guangdong–, arrebatándole finalmente su vida⁹⁹.

Por su parte, Magalhães y Buglio, gracias a las labores de Schall von Bell en Beijing, recibieron el perdón de los manchúes por haberse alineado con un rebelde. Ambos misioneros, finalmente se trasladaron a la capital para servir en el *Qin Tian Jian* (Departamento imperial para la astronomía y el calendario).

Otro de los casos particulares ocurrió cuando el austriaco Andreas Xavier Koffler SJ (1612-1652) y el polaco Michał Piotr Boym SJ (卜彌格 *Bu Mige*, 1612-1659), fomentaron relaciones internacionales desde la corte de Yongli 永曆 (1623-1662) en Guangdong y Guangxi¹⁰⁰. En 1649, Álvaro Semedo envió a Boym a apoyar el trabajo de Koffler en el gobierno sureño, donde servía en el departamento de astronomía y matemáticas, así como ejercía el rol de consejero con la familia del emperador¹⁰¹. El jesuita austriaco había logrado posicionarse de esta manera gracias a la intersección del gran canciller imperial, el eunuco Pang Tianshou 龐天壽 (-1653/1657), bautizado como “Aquiles” por Longobardo en algún momento antes de 1630.

La gran utopía jesuítica de una China cristiana versó desde tiempos de Ricci en la conversión del emperador. Los hijos de Ignacio de Loyola, en su estrategia de evangelización desde arriba, consideraron que el bautizo concienzudo del supremo gobernante tendría un efecto dominó en el Reino del Centro. Por esta razón, Koffler con la ayuda de Pang, se enfocó en la familia imperial. En 1647, la emperatriz viuda Xiao Gangkuang (-1662) y el pequeño heredero al trono Zhu Cuxuan, se bautizaron con los

⁹⁹ James B. Parsons, “The Culmination of a Chinese Peasant Rebellion: Chang Hsien-chung in Szechwan, 1644-46”, *The Journal of Asian Studies* 16, no. 3 (1957): 387-400.

¹⁰⁰ Acerca de este caso, se pueden consultar las investigaciones de Monika Miazek-Męczyńska, “The Chinese Christians Fighting for the Ming Dynasty, The Story of an Embassy”, en *About Books, Maps, Songs and Steles: the Wording and Teaching of the Christian Faith in China. Leuven Chinese Studies XXI*, eds. Dirk van Overmeire y Pieter Ackerman (Lovaina: Ferdinand Verbiest Institute, 2011), 35-50; y “The Miraculous Conversions at the Chinese Imperial Court Related by Michael Boym SJ”, en *Boym et cetera. Series Sino-Latinica Posnaniensis*, eds. Mikołajczak, Aleksander Wojciech y Rafał Dymczyk (Poznań: Humanistic and Interdisciplinary Research Group AMU, 2015), 17-35. También pueden revisarse los trabajos de Dunne, *Generation of Giants*, 344-347; y de Chan, “A European Document on the Fall of the Ming Dynasty (1644-1649)”, *Monumenta Serica* 35 (1981-1983): 75-109.

¹⁰¹ “*Nonnulli etiam[m] Imperatorem/ ipsum Catechumenorum[m] ad instituenda[m] simul legatione[m] (quam ille post susceptu[m] deo dante/ baptismum expedire meditatur) inducere moliebantur*”. Michał Piotr Boym, *Brevis Sinarum Imperii Descriptio*, ARSI Jap-Sin 77, f. 64v.

nombres simbólicos de “Helena” (*Liena* 烈納) y “Constantino”¹⁰², de igual manera lo hicieron la esposa y la madre del emperador como Ana (*Yana* 亞納) y María (*Maliya* 瑪利亞) respectivamente. Aquiles Pang se convirtió en el padrino de todos. Unos meses después, también se bautizaron unas cincuenta concubinas, cuarenta oficiales y un número desconocido de eunucos¹⁰³.

Con este ambiente lleno de optimismo y éxtasis religioso, Koffler envió a Boym a Roma con la comitiva de solicitarle apoyo militar al papa Inocencio X (1574-1655). El jesuita polaco también llevó consigo cartas de la emperatriz viuda solicitando la intercesión papal por el Reino del Centro¹⁰⁴. La misión de Boym como embajador de la dinastía Ming ante la Santa Sede inició en noviembre de 1650¹⁰⁵. En su paso por Macao tuvo problemas de salida debido a la alineación portuguesa con el nuevo régimen Qing, pero en enero de 1651 –dos meses después de la conquista manchú de Guangdong– logró salir rumbo a Goa, donde permaneció hasta finales de ese año debido a las presiones portuguesas. Entonces decidió buscar una ruta alterna a Europa fuera del control lusitano. En diciembre de 1652, vía India, Persia, Armenia y Turquía, Boym llegó a la ciudad Venecia, donde se reunió con los embajadores francés y español, a quienes les solicitó el apoyo de sus reinos para la causa Ming. El misionero no tuvo mayor éxito, situación que se repitió en su estancia en el Estado pontificio.

De nuevo en otro viaje tortuoso, Boym vía Lisboa, Goa, Siam, Indochina y Tonkin, regresó a China en 1659, para cuando las posibilidades de una restauración dinástica Ming se habían agotado. Para ese entonces Koffler y Pang habían muerto, y los manchúes controlaban todo el territorio imperial chino. Decepcionado y cansado, Boym murió ese mismo año en las cercanías de Burma. Tres años después, un batallón de soldados manchú alcanzó a Yongli en el norte de Birmania, murió ejecutado junto a

¹⁰² Constantino (272-337) se consagró emperador romano en el 306, legalizó el cristianismo por medio del Edicto de Milán (313) y lo legitimó cuando convocó al I Concilio de Nicea (325). Helena, su madre, se le reconoce por haber buscado y supuestamente encontrado varias reliquias de la historia bíblica como la vera cruz, los restos de los reyes magos o los del apóstol Matías. A Constantino se le considera santo en la Iglesia ortodoxa y a Helena en las iglesias católica, luterana y ortodoxa.

¹⁰³ Acerca de la conversión de la familia imperial, véase: Miazek-Męczyńska, “The Miraculous Conversions”, 26-30; y Mungello, *Curious Land*, 139.

¹⁰⁴ Acerca de estas, véase el trabajo de E. H. Parker, “Letters from a Chinese Empress and a Chinese Eunuch to the Pope in the Year 1650”, *Contemporary Review* 101 (1912): 79-83.

¹⁰⁵ Miazek-Męczyńska, “The Story of an Embassy”, 42.

su hijo Constantino y todos sus acompañantes. Al final, el principal resultado de la lealtad misionera a los Ming en el sur de China consistió en asegurar la supervivencia de Macao y el inicio de una nueva misión en Guangzhou.

Por último, el tercero de los casos se refiere al linaje de los Zheng y su poderío económico y naval en el sureste asiático. ¿Quiénes conformaron el famoso clan? La mejor respuesta que se puede encontrar es la del dominico italo-español Vittorio Riccio, quien dirigía una misión en Amoy y recibió suficiente consideración por parte de los Zheng, al punto de ser enviado a las Filipinas con el fin de obtener el vasallaje y la sumisión de los españoles –se amplía acerca de esto líneas abajo¹⁰⁶. Riccio escribió sobre los Zheng,

...escogiendo el puerto de Sanhay por su habitacion donde levanto hermosos Palacios. Desde allí tenia comercio con todas las naciones y reinos de este oriente con Japon, Congqing, Conchinchina y Champaa, Camboja, Siam, Pegu, Bengala, Macazar, y otras tierras, y luego con los españoles en Manila, y sus provincias: con el Portuges en Macan, y con el olandes en Ysla Hermosa, y en la Java, que llaman ellos nueva Batavia. Teniendo para estos comercios y otros mas familiares de este Ymperio mas de tres mil champanes en la mar, con lo cual llegaron sus riquezas a santo receso, que se tiene casi por cierto que pasaron las del mismo Emperador de China¹⁰⁷.

En el contexto de la transición dinástica, cuando se habla de la casa de los Zheng¹⁰⁸, se trata de la época en que la dirigieron primero Zheng Zhilong 鄭芝龍 (1601-1661), y luego su hijo Zheng Chenggong 鄭成功 (1624-1662), más conocido por su nombre honorífico en fujianés Guoxingye 國姓爺 o su hispanización “Koxinga”. La

¹⁰⁶ Acerca de la vida de Riccio, véase el artículo de Wills Jr, “The Hazardous Missions of a Dominican: Victorio Riccio, O.P. in Amoy, Taiwan and Manila. Les missions aventureuses d’un Dominicain, Victorio Riccio”, en *Actes du Ite Colloque International de Sinologie, Chantilly, 1977* (Paris: Les Belles Lettres, 1980), 234-257.

¹⁰⁷ AEOA, Victorio Riccio, *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China* (1667, sin publicar), libro III, cap. I, nos. 1-2, folios 267r-268r.

¹⁰⁸ Al respecto véanse los trabajos de Ollé, “Zheng Zhilong 鄭芝龍 (Nicolao Iquan) y Zheng Chenggong 鄭成功 (Koxinga) en la *Historia tartaro-sinica nova* de François de Rougemont (1624-1676)”, en *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*, eds. Alexandre Coello de la Rosa, Javier Burrieza y Doris Moreno (Madrid: Sílex, 2012), 65-79; y Busquets, “Los frailes de Koxinga”, en *Nuevas Perspectivas*, 393-422, <http://www.ugr.es/~feiap/ceiap1/ceiap/capitulos/capitulo24.pdf>

familia Zheng se declaró leal a la dinastía Ming, resistiendo y luchando contra los manchúes en la costa del sudeste chino a inicios de la segunda mitad del siglo XVII.

Acerca de las actividades del clan de los Zheng existe muchísima información, diferentes tipos de fuentes asiáticas (chinas, manchúes o japonesas) como europeas (españolas, portuguesas u holandesas). En cada una de ellas, a esta familia se le caracteriza de manera distinta. Por ejemplo, durante la transición dinástica, en los documentos manchúes se trataba de una banda de piratas y contrabandistas, mientras que, en los chinos, se resaltó el patriotismo y la oposición activa de los Zheng a los bárbaros invasores, sean los manchúes o los holandeses en la isla de Taiwán¹⁰⁹.

Un primer acercamiento de los Zheng con el cristianismo ocurrió en Macao probablemente en algún momento anterior a 1630, cuando Zheng Zhilong se bautizó con el nombre de Nicolao Iquan Gaspard. Unos años después de este acontecimiento, el líder del clan, a la mejor usanza china en lo que respecta a las *jiao* 教 o escuelas de pensamiento y su combinación –recordemos lo observado por Ricci (capítulo 1, nota 119)–, ordenó la construcción de un templo en Anping 安平 (Fujian) con una capilla privada repleta con figuras del cristianismo y del budismo¹¹⁰.

Por otra parte, el desarrollo de un espacio portuario chino con características y dinámicas distintas a las del interior del imperio, permitió que en el sudeste del país se implantara una estructura política de dominio de clanes. Esto llevó a Beijing a la necesidad de negociar con los señores locales –el caso de los Zheng– para conservar un relativo orden y control en la región¹¹¹. Esta situación se mantuvo cuando las fuerzas Ming se replegaron al sur, y el mismísimo emperador Yongle terminó negociando con los Zheng.

Además del control político, los Zheng se habían asegurado el control económico de la región, del mundo chino extendido más allá de las fronteras imperiales a lo largo y ancho del sudeste asiático. La provincia de Fujian dependía del comercio

¹⁰⁹ Ralph C. Croizier, *Koxinga and Chinese Nationalism. History, Myth and the Hero* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1977), 25-26.

¹¹⁰ Wills Jr, “Maritime in China from Wang Chih to Shih Lang”, en *From Ming to Ch'ing: conquest, region and continuity in Seventeenth-Century China*, eds. Spence y Wills Jr (New Heaven CT: Yale University Press, 1979), 219; Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 99.

¹¹¹ Para profundizar sobre esto y en particular el caso de los Zheng, consúltese la obra de Xing Hang, *Conflict and Commerce in Maritime East Asia: The Zheng Family and the Shaping of the Modern World, c.1620-1720* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

ultramarino¹¹², razón por la cual Zheng Zhilong se insertó en las amplias redes mercantiles de españoles, portugueses y holandeses de negocios transocéánicos hasta Europa a través de las rutas del Índico y el Pacífico-Atlántico¹¹³. Del mismo modo, el clan de los Zheng logró controlar las actividades de los *wokou* o piratas en los mares del sur. Sus ejércitos ascendieron a los cien mil hombres. Pero en 1646, Zheng Zhilong cayó en manos de los manchúes, quienes le mantuvieron en arresto domiciliario hasta su ejecución en 1661. Con este acontecimiento, Zheng Chenggong asumió el liderazgo del clan.

El control de Fujian y de las redes marítimas aledañas por parte de los Zheng, se volvió indispensable para Manila, y en consecuencia para el comercio del galeón. Los españoles obtenían todo tipo de mercancías, mientras que los Zheng la preciada plata mexicana. No obstante, debido a que en su momento Koxinga recibió información sobre la codicia y el desprecio prejuicioso e intolerante de los europeos, cortó relaciones con Filipinas, prohibiéndole a sus hombres bajo pena de muerte cualquier tipo de comercio con estas islas. La reacción española no se hizo esperar y en 1656, el gobernador Sabiniano Manrique de Lara (-1677)¹¹⁴ envió una embajada a la corte de los Zheng, con la orden expresa de reunirse con Riccio, para que con su ayuda se negociara la reactivación comercial. Al año siguiente se logró el objetivo, luego de que Koxinga enviara su propia comitiva a Manila, y se jurara amistad entre el clan y los españoles.

Sin embargo, el avance manchú se convirtió en el principal demonio a combatir, las batallas se intensificaron y cada vez se volvieron más sangrientas. De hecho, sobre la última victoria de los Zheng, Riccio llegó a escribir:

Con este terrible estrago se volvió en color de sangre la mar, llena de cuerpos semivivos y muertos; allí se veía hundir una nave, allá quemarse otra; en aquélla entraban los enemigos, pasando a cuchillo a todos los hombres de ella;

¹¹² Véase acerca del comercio durante la última etapa de la China Ming el trabajo de Brook, *The Confusions of Pleasure*, 204-217.

¹¹³ Zhang, “Trade, Literati, and Mission”, 169-199; Tremml-Werner, “The Global and the Local”, 555-586; Ollé, “La proyección de Fujian en Manila”, 155-178; Ollé, “El factor Europeo en la dialéctica entre Comercio, Contrabando y Piratería en las Costas de China de los Siglos XVI y XVII”, en *Tribute, Trade and Smuggling/Tributo, Comercio y Contrabando. East Asian Economic and Socio-Cultural Studies: East Asian Maritime History* 12, ed. Schottenhammer (Wiesbaden, Hesse: Harrassowitz Verlag, 2014), 55-76; Crewe, “Pacific Purgatory”, 337-365; Crew, “Connecting the Indies: The Hispano-Asian Pacific World in Early Modern Global History”, *Estudios Históricos* 30, no. 60 (janeiro-abril 2017): 17-34.

¹¹⁴ Acerca de su gobierno véase el trabajo de Ana María Prieto Lucena, *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara (1653-1663)* (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984).

en la otra, desesperados, aunque con el peso de las armas, se arrojaban al agua por no caer en las manos de sus contrarios. Truncanbanse los árboles, deshacíanse las naos, llovían cual granizo las flechas, caían las lanzas y piezas, encendíanse volcanes de fuego; todo era un estruendo de artillería, alaridos de combatientes, voces de los que perecían, confusión de clarines, ruido de tambores y bacinetas, a lo cual, añadiendo el continuo disparar de las armas de fuego, representaba al vivo un espantoso infierno lleno de horrible humo, de desesperadas voces, y de una inaudita y terrible confusión de hombres¹¹⁵.

A pesar de esta derrota de los manchúes, los Zheng se tuvieron que replegar hasta Xiamen. De allí, y para evitar la exposición a un nuevo enfrentamiento de las familias del clan, Koxinga trasladó a todo su pueblo hasta Kinmen 金門. Pero los manchúes hasteados de luchar en las aguas, cambiaron su ofensiva y arrasaron con los poblados de las costas desde Guangdong hasta Zhejiang. El plan era sencillo: cortar los suministros de alimentos y armamento de los Zheng. Por consiguiente, Koxinga también tuvo que cambiar su estrategia, decidiendo embarcarse hacia Taiwán y despojar a los holandeses de su enclave. En la primera mitad de 1661 se conquistó la isla sin mayores contratiempos, ahora Koxinga centraría su mirada en las Filipinas.

Este es el momento cuando Riccio fue elegido para dirigir una embajada en nombre de los Zheng hacia Manila. Así entonces, Koxinga solicitó de inmediato la presencia del dominico en Taiwán, el misionero se presentó temiendo por su vida, pero obedeciendo al líder del clan se embarcó hacia las Filipinas. Unos años después, el misionero escribió sobre esta misión:

Orgullosa, y soberbia el Cuesing, que por esta victoria pensó sujetar todo el Archipiélago de San Lazaro, que contiene innumerables islas, y en el a la Luzon, donde asisten los españoles, como a la mas poderosa y rica; y entendiendo que con la nueva de haber rendido a la inexpugnable fuerza de Tayvan habían de temblar los españoles y vilmente sujetarse a el, como lo habian hecho los holandeses, no quiso enviar armada, ni soldados, sino tan solamente una embajada pidiendoles con ella, que le rindiesen parias y tributos, qe los recibiría debajo de su amparo, y que a no quererlo hacer habia de destruir a fuego, y a sangre todas aquellas Yslas, sin dejar una piedra que no redujese en ceniza. Accion barbara y loca y mas con nacion tan notable y belicosa como los españoles¹¹⁶.

¹¹⁵ AEOA, Riccio, *Hechos de la Orden*, libro III, cap. XIV, no. 8, folio 318r.

¹¹⁶ AEOA, Riccio, *Hechos de la Orden*, libro III, cap. XVI, no. 4, folio 326r.

En este sentido, la confusión de recibir a un sacerdote en vez de una muestra del poderío naval de Koxinga, así como sus demandas de parias y tributos, provocaron el enfrentamiento sangriento entre filipinos, españoles y los sangleyes del parián. Ante este conflicto, el gobernador Lara, le solicitó al activo Riccio intervenir en los altercados, este logro la paz, convenciendo a los chinos de que no habría represalias de parte de los españoles, si se unían a defender las islas de un posible ataque de los Zheng.

Por otro lado, las autoridades españolas decidieron responderle a Koxinga por medio de una nueva embajada, que para sorpresa estuvo voluntariamente encabezada por Riccio. Por tercera vez en menos de un año el dominico arriegaba su vida en este tipo de misiones. Riccio salió de Manila a mediados de 1662, y luego de un viaje tortuoso lleno de tormentas, piratas y amenazas de muerte, llegó a Taiwán, donde se le recibió con la noticia de la muerte de Koxinga. Unos años después, relató al respecto:

...oyendo las oraciones comunes y particulares de la ciudad de Manila que fuertemente pulsaban a las puertas de la divina y paternal piedad, mando luego al angel justiciero que contra Senacherib habia enviado, que castigase al blasfemo y tirano Cuesing, y asi embistio con un tabardillo mortal tan furioso que lleno de saña y rabia se arañaba la cara y se mordía las manos, obligandole en cinco dias a entregar su alma en poder de los demonios, muriendo con espantosos viajes y terribles acciones, pues daba golpes y coses a todos cuantos asistian, andando matar a este y a aquel hasta la ultima respiración de su vida, aunque no lo ejecutaban porque conocian que desesperado moria. Asi castigo Dios al blasfemo Cuesing... Vivio treinta y nueve años¹¹⁷.

De esta manera terminó la relación de Riccio con los Zheng, pero su vínculo con este pirata y rebelde si se le ve desde la óptima manchú, le pasó factura al fraile, quien tampoco contó con las buenas intenciones jesuitas o de un Schall von Bell intercediendo por su causa en la corte imperial. Por esta razón, el dominico terminó escapando de China en un barco holandés, y así salvando su vida, pocos meses antes de la controversia del calendario y del confinamiento de los misioneros en Guangzhou.

En los casos analizados de Magalhães y Buglio con Zhang Xianzhong, de Koffler y Boym con Yongli, y de Riccio con el clan de los Zheng, se observa que el precio por mantener viva la esperanza de la expansión del evangelio en el Reino del Centro, dependió de los conocimientos científicos de los misioneros, o en su defecto, de

¹¹⁷ AEOA, Riccio, *Hechos de la Orden*, libro III, cap. XVIII, no. 7, folio 336v.

las capacidades diplomáticas de cada uno de ellos. A ninguno de los líderes chinos les interesó el cristianismo o sus contenidos, solo la supervivencia de sus poderes, al igual que a los religiosos poco les importó el gobierno de turno.

Finalmente, la adhesión a Beijing se constituyó en el camino adecuado para la supervivencia de la empresa cristiana en China. En poco tiempo Schall von Bell le presentó a la nueva dinastía una versión del calendario que él había ayudado a calcular para el último emperador Ming Chongzhen. Este gesto le permitió retornar a su puesto de supervisor en el *Qin Tian Jian* en 1645. Diez años después se convirtió en su director. Además, Schall von Bell desarrolló una fuerte amistad con el primer emperador Qing (1644-1661) Shunzhi.

d) Paz manchú y crecimiento de la iglesia china

Poco a poco los manchúes lograron erradicar la resistencia y las revueltas en el país. De la nada, una extraña calma se apoderó del naciente Imperio Qing. Era el momento propicio para restaurar los esfuerzos apostólicos, pero los combatientes y perseverantes misioneros, luego de tantos años de guerra y privaciones, debieron enfrentarse a dos problemas clave: su edad y sus finanzas.

Acerca de la edad, el catálogo de los jesuitas de 1645 reportó que de los veintitrés sacerdotes y de los cuatro coadjutores chinos, doce sobrepasaron los cincuenta años, incluyendo a un Longobardo de 81 años. Solo seis religiosos tenían menos de cuarenta años, aunque a dos de ellos los asesinaron en 1647¹¹⁸. El joven era un Martino Martini de 31 años. Para 1651, de todos ellos solo quedaban con vida dieciocho misioneros y tres coadjutores chinos¹¹⁹.

En relación con las finanzas, la Viceprovincia logró subsistir gracias a dos vías, desde el norte a la pensión de Schall von Bell –no solo con las misiones jesuitas sino también con las mendicantes¹²⁰–, mientras que desde el sur al apoyo económico de Macao y Manila. Empero, esta última posibilidad se vio afectada por las guerras de la restauración portuguesa (1640-1668), ya que le mermaron las arcas al *padroão* y al

¹¹⁸ ARSI Jap-Sin 134:325r–326v.

¹¹⁹ ARSI Jap-Sin 134:338r–339r.

¹²⁰ Acerca de ello, revítese Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 354-491.

patronato. “Dira vuestra caridad, y bien, que la provincia no tiene con que sustentar lo ya ejecutado. Digo, hermano nuestro, que es así. Pero ensanchen vuestra caridad y sus sucesores el corazon, que 24 horas tiene el dia, y si el agua se encamina toda la corriente de la gloria y exlatación del nombre de Dios, anteponiendo esta a nuestras particulares comodidades, fie vuestra caridad de Dios que la provincia tendra con que socorrernos”¹²¹ —escribió el franciscano Antonio Caballero de Santa María en 1653.

Acabo el comercio de Japón, comenzó a decaer Macao; y acabado el de Manila, cayó casi hasta el suelo. Así me lo decían en aquella ciudad, y así se veía por las miserias que padecían. Los conventos que años antes sustentaban veinte y cuatro religiosos; en mi tiempo con miseria, y trabajo sustentaban tres. Acabados dichos comercios, se vandearon con sándalo de Timor, ateca [teca] de Sian, rosamalla, rota, y otras cosas así, que compraba el chino, de quien tomaban sedas, lienzo, con otras mercaderías que vendíanen Sian, y Macasar a los españoles por tercera mano¹²² —escribió Domingo Fernández de Navarrete.

Aunado a ello, la VOC continuó atacando las posesiones y las redes de comunicación ibéricas desde Goa hasta China. Entonces, en un movimiento de desesperación, la Compañía de Jesús envió a Martino Martini a Europa en 1650 con el objetivo de atraer nuevos fondos para la misión¹²³.

Debido a estas limitaciones, la empresa cristiana experimentó una etapa de bache, imposibilitándosele la rehabilitación de las antiguas comunidades cerradas por la guerra, así como la expansión a nuevos sitios. Desde luego se tuvo que abandonar la impresión de libros, folletos y catecismos. A pesar de lo anterior, durante el periodo 1650-1665, en los informes misioneros aumentó significativamente el número de chinos conversos (tabla 2).

Con los años, a medida que la economía china se recuperó¹²⁴, la iglesia creció junto con la rehabilitación de los pueblos y las aldeas. El jesuita español Francisco

¹²¹ Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 427.

¹²² Luis Abraham Barandica Martínez ed., *Viajes y andanzas de un misionero español en Asia en el siglo XVII. Edición moderna del Tratado VI de Fray Domingo Fernández de Navarrete correspondiente a su libro: Tratados Históricos, Políticos, Ethicos y Religiosos de la Manarchia de China (1676)* (Ciudad de México: Palabra de Clío, 2007), 163 (cap. XVII, 363/7).

¹²³ Brockey, *Journey to the East*, 113-114.

¹²⁴ Para ampliar sobre la estabilización económica china bajo el gobierno manchú, véanse las obras de Franke y Trauzettel, *El imperio chino*, 266-273; y de Gernet, *El mundo chino*, 430-435.

García (1641-1685), basado en las memorias de François de Rougemont (*Lu Riman* 魯日滿, 1624-1676)¹²⁵, representó esta situación con las siguientes palabras:

...en la Ciudad principal de cada Prouincia teniavna Casa la Compañia de Jesus, y vn Templo verdadero Dios, fuera de otras residencias que avia en menores Ciudades, y Pueblos, que todas llegauan a 41. De Templos se contauan 159. fin entrar en este numero los Oratorios particulares, que tenían en sus casas los Christianos, donde acudían muchos a hazer Oracion a Dios, de que avia grande copia en el Reyno¹²⁶.

Una estrategia básica para este renacer consistió en la organización de cofradías, ya que ellas le permitieron al misionero delegar funciones administrativas, pero lo más importante, su dinámica de hermandades de interés común, le dotaron a las comunidades recién fundadas de un fuerte impulso de cohesión interna. Poco a poco se creó un sistema laico de unidades parroquiales. Por ejemplo, alrededor de 1650, solo los jesuitas en Shanghái contaron con setenta y nueve cofradías dedicadas a “Nuestra Señora” y veintisiete a “Nuestro Señor”¹²⁷.

A inicios del Imperio Qing, las organizaciones de laicos se centraron en el crecimiento espiritual de sus miembros. Sus reuniones eran para la oración, los sacramentos y la instrucción religiosa, aunque también se dio su espacio a la caridad, y en especial al entierro de los muertos. Algunas de ellas tuvieron, además, propósitos bastante específicos, como la financiación de la impresión de obras cristianas o el apoyo a cristianos viajeros y de visita en la localidad. A los catequistas chinos se les confió la administración de estas organizaciones, mientras que a los miembros comunes la preparación de la conversión, del bautismo y de la confesión de los neófitos¹²⁸.

Muchos de los principales líderes o *huizhang* 会长 de esta etapa de la iglesia china pertenecieron a las familias de funcionarios de la dinastía Ming. Los

¹²⁵ Rougemont, *Historia Tartaro-Sinica Nova: Curiosè complectens ab anno 1660 Aulicam Bellicamque inter Sinas disciplinam, Sacrorum Jura, & Sacrificulorum, ...* (Lovaina: Typis Martini Hullegarde, 1673).

¹²⁶ Francisco García, *Persecucion Qve Movieron Los Tartaros En El Imperio de la China contra la ley de Iesu Christo, y sus Predicadores: y lo sucedido desde el año de 1664. hasta el fin del año de 1668. Por el Padre Francisco García de la Compañia de Jesús* (Alcalá de Henares: Editado por María Fernández, 1671), 1.

¹²⁷ Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine*, 970.

¹²⁸ Standaert, en *HCC*, 459.

descendientes de Xu Guangqi, por ejemplo, continuaron sus esfuerzos por difundir el cristianismo en China. La más importante de ellos fue su nieta Candida Xu (*Xu Gandida* 徐甘第大, 1607-1680), una celosa cristiana que ayudó a establecer más de cien capillas, iglesias y oratorios en Shanghái y sus alrededores¹²⁹. Viuda desde muy temprana edad, se convirtió en la principal mujer católica china de su tiempo. Ella donó fondos para la colección de los libros chinos que Philippe Couplet SJ (*Bai/Bo Yingli* 柏/伯應理, 1622-1693) presentó al papa Inocencio XI (1611-1689) en 1685 y que ahora se encuentra en la Biblioteca del Vaticano. Cuando ella murió, el prepósito general de la Compañía de Jesús ordenó la celebración de tres misas por parte de todos los misioneros en China¹³⁰.

Otro caso que merece su comentario es el de Zhu Zongyuan 诸宗元 (1616-1660, *juren* 舉人 en 1648), bautizado en 1631 con el nombre de “Cosimo” en Hangzhou, ya que durante el cambio dinástico desempeñó un rol decisivo en la formación de una comunidad cristiana en su ciudad natal Ningbó¹³¹. Zhu se destacó como catequista, pero principalmente por haber escrito dos obras clave: *Da Kewen* 答客问 (*Respuestas a las preguntas de un invitado*, 1643) y *Zhengshi Lueshuo* 拯世略說 (*Explicaciones breves de la salvación del mundo*, ¿1650?). En ellas, Zhu ofrece una amplia introducción a los principales elementos de la fe cristiana, la teología escolástica y la liturgia católica. Además, realiza un especial énfasis en el poder de los símbolos cristianos sobre los espíritus malignos. Refuta con gran detalle al budismo y al daoísmo, responsables, según él de la crisis en el país, a la vez que compara a China con Europa, donde realmente gobiernan las enseñanzas del “Señor de los Cielos”¹³².

Para la década de 1650, las primeras comunidades chinas cristianas cumplieron cincuenta años de actividades –claramente todas habían sido organizadas por jesuitas. En algunos casos, se trataba de la tercera generación de bautizados. La composición de

¹²⁹ Acerca de este personaje, puede consultarse el artículo de Gail King, “Candida Xu and the growth of Christianity in China in the Seventeenth Century”, *Monumenta Serica* 46 (1998): 49-66.

¹³⁰ Witek, “Leading Christians in the transition period (1640-1665)”, en *HCC*, 429.

¹³¹ Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou* (Hawái: University of Hawaii Press, 1994), 18-19.

¹³² Acerca de la cosmovisión cristiana de Zhu, puede consultarse el estudio de Dominic Sachsenmaier, “A Complex Pattern of Inculturation – the Jesus of Zhu Zongyuan”, en *The Chinese Face of Jesus Christ*, ed. Malek (Nettetal: Steyler, 2002), vol. 2, 539-552.

la iglesia china empezó a incluir cristianos de toda una vida, fieles listos y deseos de experimentar la iniciación en formas más complejas de la expresión católica. De esta manera, se organizaron cofradías de penitencia que incluyeron prácticas como el ayuno, la flagelación y la abstinencia sexual entre sus requisitos de ingreso¹³³. El caso del grupo fundado por el francés Étienne Faber SJ (1597-1657)¹³⁴ en Hanzhong 汉中 en el sur de Shaanxi, quien llegó a esta ciudad desde 1635 enviado con el encargo de verificar las inscripciones de la estela nestoriana datada para tiempos de la dinastía Tang 唐¹³⁵.

El crecimiento de la iglesia china también significó una mayor inversión de tiempo en la celebración de los sacramentos, a su vez, una menor dedicación a las labores de proselitismo. Por ello durante esta época se necesitó como nunca de los laicos chinos para la difusión del mensaje evangélico. Estos son los albores de la sinización del cristianismo vivida en el último periodo propuesto (1725-1773/1814) en la presente investigación (capítulo 1). Para la inserción de los chinos nacidos cristianos en los trabajos de evangelización, como se ha indicado, las redes asociativas desarrollaron un papel fundamental. Un ejemplo de ello se observa en la “Hermandad de los Doce Apóstoles” organizada por el jesuita italiano Girolamo Gravina (*Jia Yimu* 賈宜睦, 1603-1662) en Changshu 常熟 en la región de Jiangnan¹³⁶. Esta agrupación, cuyos miembros debieron regularmente asistir a misa, recibir la comunión y confesarse al menos una vez al mes, se dedicó a la predicación pública y a la oferta de la catequesis.

En síntesis, el principal resultado de esta red de cofradías consistió en convertirse en la base de la iglesia china durante las largas ausencias de los sacerdotes, y especialmente durante el confinamiento de los misioneros en Guangzhou (1666-1671), cuando lograron garantizar en gran medida la continuación de la vida religiosa en el país.

¹³³ Brockey, *Journey to the East*, 115.

¹³⁴ A este misionero se le identificó como un santo chino budista o daoísta, curandero y taumaturgo asceta. Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 118.

¹³⁵ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 137.

¹³⁶ Sobre este personaje, véase el trabajo de Michele Mendolia Calella y Armando Alessandro Turturici, *Padre Girolamo Gravina S.J. Un missionario jesuita nisseno in Cina* (Sicilia: Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, 2017), <http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/GirolamoGravina%20Fascicolo.pdf>

Gracias a los avances de la paz manchú, la Misión China se vio integrada a las nuevas dinámicas de la sociedad Qing. A los pocos años, los templos católicos se convirtieron en espacios públicos de reunión en muchas de las ciudades del Imperio. En Beijing este proceso se experimentó con una mayor rapidez, hasta el punto de que en 1658 el mismísimo emperador Shunzhi le obsequió una residencia a Magalhães y Buglio¹³⁷. En su fachada, una enorme cruz de piedra flanqueada por ángeles arrodillados detuvo a todo viajero a apreciar el monumento de la casa de los jesuitas.

Y con el exemplo de los Reyes puede tanto con lo súbditos, que casi los fuerça a us imitación, los Gouvernadores de las Prouincias, y Ciudades fauorecian mucho à la Fè, y a los que la predicanan, haciendo grandes faoures a los Padres quando los vitauan, y yendo a sus casas a visitarlos, entrando a su Iglesia, venerando las Imágenes de Christo, y su Madre postrados en tierra, lo qual conciliaua gran autoridad à la Religion Christiana. Muchas vezes hazian decretos, ó rogados de los nuestros, ó de su voluntad, mandandoso graues penas, que ninguno se atreuisse a profanar las Iglesias, ó a hazer algun daño a los Padres; y ordinariamente en estos edictos mezclauan grandes alabanças de nuestra Santa Fé... ..y hizieron juntar grande cantidad de ladrillos, y madera para edificar vna Iglesia en la Ciudad principal [Shanxi]¹³⁸.

La visibilidad material del cristianismo en el paisaje cultural chino vino acompañado de los recelos y las reacciones de sus rivales budistas y el daoistas. Acerca del caso de los bonzos, Magalhães llegó a escribir:

En los tiempos que estuve con el Padre Louis Buglio en la capital de la provincia de Sú chuen [Sichuan], se organizó una persecución contra la religión cristiana, incitada por varios miles de Bonzes que se reunieron de toda la provincia y nos acusaron el mismo día en los Tribunales de la Ciudad, principalmente en el Tribunal criminal llamado *Gán chā sū*, cuyo Presidente contestó a la Petición de los Bonzos de esta forma. Si estos extranjeros permanecen en sus casas sin salir, ni enseñar nuevos inventos, *Chūm qūe chi tá vūi sò pú yūm*, este imperio siendo tan vasto, que puede contener a los del país como a los extranjeros, pues hay sitio para todos... Pero si enseñan una nueva doctrina diferente de las santas y de los verdaderos que profesamos en este gran imperio, y si pretenden sorprender y engañar al pueblo, que sean castigados todos con cuarenta golpes de látigo y expulsados de la Provincia¹³⁹.

¹³⁷ “Carta de Gabriel de Magalhães, Beijing, 20 de septiembre de 1659”, en BAJA 49-V-14:237v.

¹³⁸ García, *Persecucion que mouieron los tartaros*, 3-4.

¹³⁹ Traducción propia del texto: “Dans le temps que j’étais avec le Père Louïs Buglio dans la Capitale de la Province de Sú chuen, il s’éleva une persécution contre la Religion Chrétienne, excitée par plusieurs milliers de Bonzes qui s’assemblèrent de toute la Province, & dans le même jour nous accusèrent dans

Por otro lado, en 1659 regresó a China Martino Martini luego de su aventura de recluta de personal y de solicitud de financiamiento para la empresa misionera. Durante nueve años el jesuita italiano recorrió desde el puerto nórdico de Bergen en Noruega hasta las ciudades de Ámsterdam, Amberes, Oise y Viena en Francia, Roma y Lisboa. Estos años también los aprovechó para dar su versión sobre el mundo chino y la experiencia evangélica vivida allí. Dos hitos reflejaron lo anterior: (i) la publicación de sus obras *De bello Tartarico historia*¹⁴⁰ y *Novus Atlas Sinensis*¹⁴¹, de importante cuota en su esfuerzo propagandístico¹⁴²; y (ii) sus labores en Roma con relación a las controversias de los ritos chinos condenados en 1645. En ese sentido, con un decreto emitido en 1656, el papa Alejandro VII autorizó la práctica de dichos ritos a los chinos conversos pertenecientes a comunidades jesuitas. El problema entonces versó en la existencia de dos declaraciones papales contradictorias, continuando de este modo, las controversias sin resolverse por casi otro siglo –esta problemática se amplía en los capítulos 3 y 7.

Al año del retorno de Martini a China (1660), varios de los líderes de la misión jesuítica habían fallecido, entre ellos los portugueses Manuel Dias el menor (*Yang Manuo* 陽瑪諾, 1574-1659), Simão da Cunha, Francisco Furtado y Álvaro Semedo, el francés Étienne Faber y el eterno siciliano Niccolò Longobardo. Sin planearlo, la vuelta de Martini sucedió en el mejor momento, cuando se necesitó un recambio de personal y liderazgo en la empresa china. Su arrivo a Macao estuvo acompañado de algunos de los

tous les Tribunaux de la Ville, principalement au Tribunal criminel appelé *Gán chā sū*, dont le Président répondit à la Requête des Bonzes de cette manière. Si ces Etrangers demeurent dans leur maison sans en sortir, ni enseigner de nouvelles inventions, *Chūm qūe chi tá vūi sò pū yūm*, cet Empire est si vaste, qu'il peut contenir ceux du pays & les Etrangers, y ayant assez de place pour tous. Mais s'ils enseignent une nouvelle doctrine différente des saintes & des véritables que nous professons dans ce grand Empire, & s'ils prétendent surprendre & tromper le peuple, qu'ils soient punis chacun de quarante coups de fouet & chassés de la Province". Gabriel de Magalhães, *Nouvelle relation de la Chine, contenant la description des particularitez les plus considerables de ce grand Empire. Composée en l'année 1668. par le R. P. Gabriel de Magaillans, de la Compagnie de Jesus*, trad. François par le Sr. Bernou (Paris: Claude Barbin, 1688), 77-78.

¹⁴⁰ Martini, *De bello Tartarico historia; In qua, quo pacto Tartari hac nostra aetate Sinicum Imperium invaserint, ac fere totum occuparint, narratur; eorumque mores breviter describuntur. Auctore R. P. Martino Martinio, Tridentino, ex Provincia Sinensi Societatis Iesu in Urbem misso Procuratore* (Amberes: Ex Officina Plantiniana Balthasar's Moreti, 1654).

¹⁴¹ Martini, *Novus Atlas Sinensis A Martino Martinio Soc. Iesv Descriptvs et Serenmo. Archiduci Leopoldo Guilielmo Austriaco Dedicatus* (Ámsterdam: Ioannes Blaeu, 1655). La misma casa editorial publicó la versión española en 1659 con el título de *Atlas Nuevo de la Extrema Asia, o Descripcion Geographica del Imperio de los Chinas[sic] por el R.P. Martino Martinio, de la Compañia de Iesu*.

¹⁴² Ambos textos digitalizados se encuentran fácilmente en Internet.

nuevos reclutas, entre quienes sobresalieron el portugués Emmanuel Jorge (*Zhang Manuo* 張瑪諾, 1621-1677) y el italo-piamontés Giandomenico Gabiani (*Bijia* 畢嘉, 1623-1694). Pero no solo ellos se sumaron a la Misión China, las visitas de Martini a los colegios jesuitas en los Países Bajos y Francia, inspiraron las vocaciones de los flamencos el citado Rougemont, Ferdinand Verbiest (*Nan Huairen* 南懷仁, 1623-1688) y el citado Couplet, así como las de los franceses Jacques Le Faure (*Liu Diwo* 劉迪我, 1613-1675)¹⁴³, Humbert Augery (*Hong Duzhen* 洪度貞, 1618-1673), Louis Gobet (*Le Leisi* 樂類斯, 1609-1661) y los hermanos Claude (*Mu Gewo* 穆格我, 1618-1671) Nicolas (*Mu Dei* 穆?, 1622-1657) y Jacques Motel (*Mu Diwo* 穆迪我, 1619-1692). A todos ellos, menos a Gobet y Nicolas Motel que habían muerto, se les condenó por la controversia del calendario, siendo solamente Verbiest quien escapara del confinamiento en Guangzhou.

También durante esta época creció fuertemente la llegada de dominicos a China. Luego de la aventura transoceánica a través de los mundos del Atlántico y el Pacífico, los mendicantes salieron de Manila rumbo a las costas del sudeste chino. Entre 1655 y 1661, llegaron los españoles Raimundo del Valle (*Lai Mengdu* 賴蒙篤, 1613-1683), los citados Fernández de Navarrete y Riccio, el primer chino ordenado dominico y obispo en 1685, Luo Wenzao 羅文藻 (1615-1691) o Gregorio López¹⁴⁴, el italo-siciliano Domenico Sarpetri (*Bai Mine* 白敏我, 1623-1683) y el mexicano Diego Rodríguez – hijo de santo Domingo de Manila¹⁴⁵. De ellos solo Fernández de Navarrete y Sarpetri terminaron recluidos en Guangzhou. Con este aumento en el número de dominicos, sus misiones se expandieron a lo largo de las costas de Fujian, Zhejiang y Shandong.

La travesía a China para esta época continuaba siendo una aventura impredecible. Si no era por los riesgos naturales de la ruta transoceánica Atlántico-

¹⁴³ Golvers, *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-Shu (Chiang-Nan). Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium* (Lovaina: Leuven University Press, 1999), 8-9.

¹⁴⁴ Véase al respecto la obra de González, *El primer obispo chino, Fray Gregorio Lo, o Lopez, OP* (Villava, Pamplona: OPE, 1966).

¹⁴⁵ AEOA, Riccio, *Hechos de la Orden*, libro II, cap. II, folio 271r, 3.

Pacífico, o en el caso de los jesuitas bordeando África y vía el Índico, se debió sumar la amaneza de la VOC y la piratería holandesa en los mares de Asia. Ello le sucedió al mismo Martini, quien en su trayecto Lisboa-Goa-Macao se encontró en una embarcación que terminó brevemente encarcelada en Batavia. Ante este peligro, Rougemont y Couplet intentaron encontrar una ruta terrestre de la India a China luego de haber llegado a Goa en 1656. Sin embargo, pasaron dos años y apenas arribaron a Siam, desde donde navegaron hasta Macao. El camino a China se convirtió en una peripecia que pocos pudieron cumplir, e independientemente de las intenciones, la ruta del Cabo de la Buena Esperanza siguió siendo la ruta más rápida y fiable.

En lo referente a los problemas económicos de la Misión China, los nuevos misioneros le permitieron recuperarse de las pérdidas sufridas durante la transición dinástica. A los pocos años, se reorganizaron las comunidades cerradas en la guerra. Por ejemplo, uno de los futuros confinados, el austríaco Christian Wolfgang Herdrich SJ (*En Lige* 恩理格, 1625-1684), la Viceprovincia lo envió a Kaifeng en búsqueda de los vestigios de la misión fundada por Rodrigo de Figueiredo. La estrategia de expansión consistió en la organización de misiones en las principales rutas imperiales, según el eje norte-sur de Guangdong a Jiangnan y en la confluencia de los ríos de Jiangxi a Fujian¹⁴⁶.

Al inicio de la década de 1660, el ambiente entre los misioneros se volvió muy esperanzador,

...los Padres de la Compañía de Jesus estan tan bien recibidos de los Tartaros, como antes, y aun mejor, que permiten libremente el exercito de la Religion Christiana en todo el Reyno, y fuera de los antiguos Templos, no solo permiten, que se edifiquen nuevos, sino que en muchas partes han dado no pequeñas ayudas para las expensas. Tan cierto es, que los daños de vno conuierte la Diuina bondad en ganancias de otros...¹⁴⁷.

Durante esta época se vivió el mayor momento de crecimiento en la historia del proyecto católico. Aumentó el número de comunidades y cofradías organizadas, de chinos bautizados y la empresa alcanzó las catorce provincias del territorio imperial

¹⁴⁶ Brockey, *Journey to the East*, 122-123.

¹⁴⁷ Martini, *Tartaros en China*, 187-188 (230-231).

(tabla 2). Entre las persecuciones de Nanjing (1616-1617) y la condena de la controversia del calendario (1665), el número de misioneros se triplicó (de 12 a 36)¹⁴⁸ y el tamaño de la iglesia china pasó de seis mil a entre 120 y 130 mil miembros¹⁴⁹, sin duda, parecía que por fin llegarían tiempos de bonanza para la Misión China.

Luego de casi un siglo de vida de la Misión China, su crecimiento en el país materializó la paciencia y los esfuerzos de los religiosos. Desde tiempos de Ricci, y a pesar del proceso de transición dinástica, los jesuitas se posicionaron en las altas esferas de la sociedad china, incluyendo la mismísima corte imperial. Por su parte, la llegada de los mendicantes, aunque avivó las controversias de los ritos chinos, también tuvo su cuota de importancia en la expansión del proyecto evangelístico, en particular en las regiones rurales. No obstante, la comunidad cristiana creció a una mayor velocidad que la del personal misionero, surgiendo de este modo el rol del laico y la cofradía como los elementos fundamentales para la supervivencia y el mantenimiento de la empresa.

Entre los capítulos I y II, se trazó el paisaje de la Misión China desde los primeros intentos de establecerse en la sociedad Ming a mediados del siglo XVI hasta la condena del calendario al inicio de la nueva dinastía Qing en 1665. En estos, se dieron pequeñas pinceladas de los dos procesos clave en la historia del cristianismo chino en la larga duración: las controversias de los ritos y los anticristianismos. Cada de uno de ellos incomprensibles sin una lectura del otro, así como determinantes en las transformaciones de las dinámicas de sinización e inserción del cristianismo. Por esta razón, en los capítulos 3 y 4 respectivamente, se analizan los debates en torno a las estrategias de evangelización y las reacciones en contra del catolicismo en China. Ambas variables se consideran imprescindibles para la comprensión e interpretación de los contextos del confinamiento misionero en Guangzhou (1666-1671).

¹⁴⁸ Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine*, 346-347; González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 441-442 y 459;

¹⁴⁹ ARSI Jap-Sin 166:422; Semedo, *Imperio de la China*, 276; Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. VIII/I, 332; Colombel, *Histoire de la mission*, vol. 2, 122-129.

3. LAS CONTROVERSIAS DE LOS RITOS CHINOS. UNA LECTURA RETROSPECTIVA DESDE LA HISTORIA GLOBAL DE LAS IDEAS

En noviembre de 2014 visité la isla de Janitzio en Michoacán, México. La razón de mi viaje era presenciar las antiquísimas celebraciones del “Día de Muertos”, festividad de origen mexicana, maya, purépecha y totonaca donde se honra a los ancestros. El “Día de Muertos” es un claro ejemplo de continuidades, sincretismos e hibridaciones de elementos culturales precolombinos con los propios de la modernidad –incluyendo los religiosos. De hecho, entre sus actividades se asiste a la misa católica, una experiencia más del exotismo de esta celebración. No obstante, ello no siempre fue de esta manera, en el siglo XVI escandalizó a los conquistadores españoles, así como durante la colonia puso en alerta a los tribunales inquisitoriales. Finalmente, luego de siglos de debates, el Concilio Vaticano II promulgó la constitución apostólica *Sacrosanctum concilium* (1963), donde al católico se le permitió la práctica de sus tradiciones nativas siempre y cuando armonizaran con el espíritu del cristianismo.

Esta determinación liderada por el papa Pablo VI (1897-1978) tuvo sus ecos más allá del mundo mesoamericano, puesto que al otro lado del Pacífico y también desde el siglo XVI, en el milenarismo Reino del Centro, pero sin las ventajas del colonialismo, los europeos se habían encontrado con unas “extrañas” prácticas de culto a los ancestros. Ellas, del mismo modo, perturbaron a los misioneros, primero a los jesuitas y luego a los mendicantes. Los hijos de Ignacio de Loyola tras varios debates optaron por la acomodación, mientras que los dominicos y los franciscanos por la condena sistemática. Este desacuerdo desembocó en las famosísimas *controversias* de los ritos chinos, y, por ende, en una continua y mayor división de la empresa misionera.

Sacrosanctum concilium terminó de institucionalizar la autorización papal a los chinos católicos de observancia a los ritos ancestrales y a las ceremonias en honor a Confucio decretada por el papa Pío XII (1876-1958) en 1939. ¿Significó ello el acabose del tema? Para nada, todo lo contrario, más bien se presentó como una oportunidad para redescubrir un proceso de más de tres siglos de relaciones, comprensiones e intercambios entre el mundo chino y el de la modernidad. En efecto, a pesar de ser de las problemáticas más conocidas sobre la Misión China, se trata de uno de los temas

menos estudiados, atrayendo apenas la atención de la academia en una época tan reciente como la última década del siglo pasado¹.

Por consiguiente, en las siguientes líneas, se analizan las *controversias* de los ritos chinos por medio de tres ejes temáticos: su naturaleza básica, sus principales hitos históricos desde Ricci hasta Schall von Bell, y su sitio contextual en la historia global de las ideas². Esta tarea se realiza a partir del diálogo entre las principales fuentes primarias escritas en español, por lo general marginadas en las investigaciones sobre el tema, así como secundarias o bibliográficas³.

3.1 Plural no singular: las *controversias* de los ritos chinos

Las *controversias* tuvieron tres problemas y tres frentes. Las tres grandes cuestiones que se plantearon fueron las siguientes: cómo construir en chino los términos básicos para la cristianización, qué hacer con las ceremonias en honor a los antepasados y a Confucio, y hasta qué punto los cristianos podían participar en actividades chinas consideradas paganas. Esos tres aspectos se discutieron en tres ámbitos diferentes: con miembros de otras órdenes religiosas, con el Vaticano, y con los propios chinos (a nivel imperial, local o personal). Por ello se ha preferido hablar en plural de *controversias*.

a) La “cuestión del concepto”: ¿Cómo evangelizar sin la idea de “Dios”?

El meollo de las *controversias* se explica en cómo manufacturar en chino términos soteriológicos y escatológicos claves para la evangelización. La falta de una

¹ Tal vez la prohibición de la Iglesia católica afectó directamente las posibilidades de investigación de sinólogos, misionólogos e historiadores sobre el tema de las *controversias* (Standaert, “Rites Controversy”, en *HCC*, 680-681; Rule, “Is The Chinese Rites Controversy Over?”, 1-2.). De hecho, antes de 1939, la producción vino en un cien por ciento hecha por parte de los religiosos, en una relación diez a uno entre jesuitas (43) y mendicantes (ocho) (Villarreal, “The Chinese Rites Controversy”, 7); siendo apenas hasta finales del siglo pasado cuando se realizó la primera actividad académica sobre el tema: *The International Symposium on the Chinese Rites Controversy* (University of San Francisco, del 16 al 18 de octubre, 1992); cuyas actas se publicaron en el libro editado por Mungello, *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning, Monumenta Serica Monograph Series XXXIII* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994).

² Sobre esto puede consultarse el ensayo de Županov y Fabre, “The Rites Controversies in the Early Modern World: An Introduction”, en *The Rites Controversies in the Early Modern World Series: Studies in Christian Mission, Volume: 53*, eds. Županov y Fabre (Leiden: Brill, 2018), 1-26.

³ Acerca de los acontecimientos clave de las *controversias* suscitados tras el confinamiento en Guangzhou, estos se analizan en relación con la condena en el capítulo 7.

resolución satisfactoria permite comprender el debate suscitado a niveles globales y en la muy larga duración, entre las órdenes religiosas, el Vaticano, las universidades europeas, el emperador chino, los líderes de las enseñanzas o *jiao* 教 (en particular, la confuciana y la budista), y por supuesto, la gente común, siendo los más importantes en la cuestión, y al parecer, los menos tomados en cuenta en su solución.

Hubo básicamente dos posibilidades para manufacturar en chino los conceptos básicos para la evangelización: inventar nuevas palabras a partir de acercamientos fonéticos entre las lenguas europeas y la china, o retomar con matices cristianos términos existentes en la cultura china. Ahora bien, ¿hasta qué punto el *cross-cultural* de las traducciones misioneras produjo constructos sin sacrificar su proyectada intencionalidad semántica de la fe cristiana?

Los términos fonetizados llevaron a enseñanzas superficiales y de difícil asimilación, mientras que los tomados de la tradición china “contaminaron” el cristianismo de ideales y preceptos contraproducentes al dogma. En el caso del arquetipo divino⁴, tras intentarlo con la primera estrategia, al final se consideró más útil la utilización de conceptos chinos “similares” a la idea de la divinidad cristiana. Desde la publicación del *Tianzhu Shiyi* 天主實義 (“*El verdadero significado del Señor del Cielo*”) de Matteo Ricci en 1604⁵, se señaló una equivalencia con los términos *Shangdi* 上帝 (“Señor de lo Alto”), *Tian* 天 (“Cielo”) y *Tianzhu* 天主 (“Señor de los Cielos”)⁶. El primero, procedente de la dinastía Shang (1766-1122), buscó asemejar el cristianismo con el confucianismo –de igual manera ocurría en la Misión Japón durante esa época⁷. En cuanto al segundo, daba una idea impersonal del ser divino, muy

⁴ De los distintos trabajos que tratan el tema, se recomienda por su síntesis bibliográfica y uso y cruce de nuevas fuentes, tanto chinas como europeas, el libro de Sangkeun Kim, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's «Shangti» in Late Ming China, 1583-1644 (Studies in Biblical Literature) (v. 70)* (Berne, Bruselas, Frankfurt, Main, Nueva York, Oxford, Viena y Varsovia: Peter Lang International Academic Publishers, 2005).

⁵ Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*; Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 15-24. Por otro lado, vale señalar que el debate, o al menos, el pensar cómo llamar a “dios” en chino, tiene raíces anteriores a Ricci, sobre ello se puede rastrear hasta los agustinos y los dominicos en Filipinas a finales del siglo XVI. Consúltase al respecto, Martínez Esquivel y Rodríguez Durán, “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano”, 518-557.

⁶ Véase Martínez Esquivel, “*Xitai* 西泰 o “la Eminencia del Oeste” y su encrucijada al inventar a *Deus* en la mente de *kongzi* 孔子 a 2000 años de su muerte”, *Revista de Lenguas Modernas* 23 (2015): 437-454, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rlm/article/view/22365/22522>

⁷ Paramore, *Ideology and Christianity in Japan*, 34-51.

diferente de la concepción cristiana. El mejor de los tres era el tercero, utilizado por cierto hasta la actualidad. Sin embargo, Ricci, y con él buena parte de los jesuitas posteriores, utilizaron los tres términos como equivalentes⁸.

¿Pero cómo se llegó a estas conclusiones?

Luego de años de estudio de los textos clásicos del confucianismo o *rujiao* 儒教, el desafío de Ricci consistió en reconstruir las enseñanzas de Confucio como una especie de teísmo naturalista para deshacerse de las interpretaciones contemporáneas del neoconfucianismo⁹; tarea difícil e incompatible con las doctrinas cristianas¹⁰. Para ello, el misionero acudió a una concepción de la divinidad a partir de la razón y la metafísica aristotélica, dejando de lado los postulados bíblicos y argumentando que *Deus* es la causa suprema, final y eficiente¹¹. Ricci estaba convencido de haber identificado las pruebas suficientes para comprobar la unicidad de la divinidad en el pensamiento confuciano¹². Según Ricci, los chinos de la antigüedad adoraban una deidad que gobierna *Tian* o los Cielos¹³.

Ahora bien, algo básico para introducir a un dios es su nombre. ¿Cómo llamar al dios revelado naturalmente en tiempos de Confucio? Ricci, como se indicó líneas arriba, tuvo dos opciones: manufacturar un término a partir de acercamientos fonéticos (a *Deus*, por ejemplo, como en Japón donde se utilizó *Deusu*¹⁴) o utilizar alguno ya existente. La principal desventaja de la primera opción: la necesidad de un proceso en la larga duración para llegar a obtener algún significado en los imaginarios chinos, mientras que, en la segunda, las posibles representaciones construidas socioculturalmente a través de la historia china podrían llevar a malentendidos y a traicionar el proyecto cristiano¹⁵.

⁸ La utilización de esos términos, así como otros de gran importancia en el neoconfucianismo, como *taiji* 太極 (“supremo último”) suscitaron una gran controversia durante buena parte del siglo XVII.

⁹ Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 15-24; Mungello, *Curious Land*, 44-73.

¹⁰ Chen, *¿Es el confucianismo una religión?*, 73.

¹¹ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 260. Spence, “Matteo Ricci and the ascent to Peking”, en *East meets West*, 15; Hosne, “La amistad virtuosa”, 11-43.

¹² Tacchi-Venturi, *Opere Storiche*, vol. 2, 207; Rule, “K’Ung-Tzu or Confucius?”, 151-161; Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 15-24; Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong*, 31-54.

¹³ Véase un análisis del desarrollo conceptual de *Tian* como constructo sociohistórico en Zhang, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, 3-10.

¹⁴ Acerca de ello puede consultarse la obra de Giuseppe Marino, *Fabián Fukan. Ha Daiusu. Destruyendo a Deus* (Córdoba: Editorial de la Universidad de Córdoba, 2017).

¹⁵ Cervera, “La interpretación ricciana del confucianismo”, 228-229.

Sin embargo, ¿pudo concebirse la idea de una divinidad en la mente de Confucio? Si pensamos un poco en las enseñanzas del *Lunyu* 論語 o las *Analectas*¹⁶, se podrían identificar algunos indicios. Por ejemplo, con respecto a la relación de las personas con los seres sobrenaturales y la vida, el mensaje confuciano pareciera ser que si no hay capacidad para servir al otro, ¿cómo hacerlo con los seres espirituales?, y si todavía no se sabe acerca de la vida, ¿cómo saber acerca de la muerte o el más allá?¹⁷ Acerca de esto, pudo ser que Confucio considerara a una especie de deidad o al mismo *Tian*, ya que él hablaba del *Tianming* 天命 o “Mandato del Cielo”, pero se trató de una divinidad lejana, un *Tian* reinante en lugar de las leyes¹⁸. Y si bien, pudo haber concebido un concepto de deidad derivado de términos como *Tian* o *Shangdi*, sus enseñanzas en *Lunyu* mantienen un carácter orientativo y racional¹⁹. No es que Confucio no reconociera la existencia de la divinidad, es simplemente que para él, lo importante residió en la forma en que se interpreta y realiza la ceremonia que denota el equilibrio entre ella, las personas y el cosmos; no es escepticismo de Confucio, simplemente le tiene sin cuidado quien crea o no²⁰. Ahora bien, ¿cuáles son las connotaciones de *Tian* y *Shangdi* en la cultura china?

Acerca de *Shangdi*, se amerita iniciar el análisis con algunas reflexiones espaciotemporales. *Qian* 前 significa “adelante” en términos espaciales y “antes” en términos temporales. Paralelamente *hou* 後 se traduce como “atrás” en espacio y “después” en tiempo. Llama inmediatamente la atención que, según el chino, el pasado está en frente y el futuro atrás. La gesticulación de tradiciones judeocristianas generalmente mueve sus extremidades superiores hacia delante al hacer referencia al

¹⁶ Compiladas a inicios de la dinastía Han 漢 (206 aC-220 dC). Para su lectura en español se recomiendan las traducciones de Anne-Hélène Suárez, *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas de Confucio* (Barcelona: Clásicos Kairós 1997); y de Joaquín Pérez Arroyo trad., introd. y notas, *Confucio. Los cuatro libros* Pérez (Barcelona, Buenos Aires y México: Paidós, 2014).

¹⁷ *Lunyu* XI, 11; VI, 20; VII, 20. 36; XIV, 47; XVI, 8; VI, 26; VII, 22; IX, 5; XI, 8. 37.

¹⁸ Chan, *A Source Book*, 47.

¹⁹ Charles A. Moore, *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture* (Taipéi: Hong Qiao Press, 1967), 1-10; Zhang, “Chinese Culture and Chinese Philosophy”, *Chinese Studies in Philosophy* XIX, no. 3 (1988): 69-95; y Chen, *¿Es el confucianismo una religión?*, 74.

²⁰ Angus Charles Graham, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, trad. Daniel Stern, revisión Botton (México DF: Fondo Económico de Cultura, 2012), 37; Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy* (1934), trad. Derk Bodde (Princeton NJ: Princeton University Press, 1983), 38-49.

futuro y no hacia atrás, ¿será que los chinos no tienen ni pasado ni futuro? ¿O el pasado es lo conocido, ergo, lo que puede verse, en tanto se está ciegos frente al futuro? ¿O tal vez que el antes, léase el pasado, tiene una jerarquía superior al futuro y, fruto de tal respeto, le asignaron el carácter que significa antes y no después? El mismo fenómeno puede verse en los caracteres indicativos *shang* 上 *xia* 下, arriba y abajo o subir y bajar, respectivamente. En términos temporales, el “arriba” alude al pasado y el “abajo” al futuro; el primero al principio y el segundo al fin. La razón por la que se menciona esto no es para teorizar sobre la concepción del tiempo en la mentalidad china, sino sobre el carácter de *Shangdi*, interpretado con frecuencia como el “Señor de lo Alto” y no el “Señor de lo Antes o de lo Anterior”, claramente aludiendo a una suerte de ser antropomórfico y llevando a la idea del *re-ligare* –se explica más adelante. El diccionario *Couvreur*, solo por citar uno de muchos ejemplos, define *shanggu* 上古 (anciano) como *la plus haute antiquité*. ¿Qué tan verosímil es esta idea²¹?

Dejando el tiempo-espacio de lado, el carácter *di* 帝 podría brindar mayor luz, debido a que se trata de una figura totémica con algún significado de sacrificio²². De sus componentes no puede extraerse mayor conclusión, parece haber un *li* 立 (“erigir”), encima de un *jin* 巾 (“pieza de ropa”), pero poco puede extraerse de aquí. *Grand dictionnaire Ricci* indica sobre 帝: “*Le grand ancêtre, Ti qui règne au-dessus des Quatre esprits protecteur de la vie du sol dès les grand territoires (方)*”. Sin embargo, *dizong* 帝宗 es el primer ancestro (*l’ancêtre Primordial Ti*), 王帝 *père maître du Roi*. Si 帝 y 上 también aluden a los ancestros²³, ¿por qué pensar que *Shangdi* 上帝 quiere decir el “Señor de lo Alto” y no el “Venerable Ancestro”? ¿No será una interpretación más adecuada considerar a los sabios y no a un ser omnisciente en lo alto? ¿Se referirá a seres de carne y hueso y no a deidades antropomórficas? La figura identificada en los

²¹ F. Séraphin Couvreur, *Dictionnaire Classique de la Langue Chinoise* (Taichung: Kuangchi Press, 1966).

²² Institut Ricci, *Grand dictionnaire Ricci*, 帝.

²³ “Les esprits Ti d’en haut et d’en bas” 上下帝, Ti d’en haut et les cent esprits “上帝百神”. Institut Ricci, *Grand dictionnaire Ricci*, 帝.

huesos oraculares es la siguiente: 天²⁴, por consiguiente, ¿se estará en presencia de la adoración a un antepasado y no solamente de los grandes soberanos, padres y abuelos? ¿O trata de la representación antropomórfica de un dios creador? Las investigaciones más recientes corroboran que Ricci no se equivocó al identificar a *Deus* con *Shangdi*, ya que, si bien era un término más utilizado para fines apologéticos, nunca dejó de representar un ser divino²⁵.

Desde los reyes Shang 商 (1766-1046), *Shangdi*, se adoró como deidad suprema. En la edad imperial, es decir, desde el año 221 anterior a la era cristiana en adelante, los cultos imperiales abordaron en un primer momento a esta divinidad o sus derivados; más tarde fueron trasladados al servicio de *Tian*, con la esperanza de adquirir la bendición cósmica en la dispensación a través de la cual el emperador presidía. En la época de los Ming, estas creencias generales y actos de culto continuaron practicándose por la familia imperial²⁶. En el tiempo de Ricci este rito se llevó a cabo con regularidad. Este culto contó como un elemento esencial de la estructura imperial para justificar la autoridad del emperador para gobernar, por lo que le obligó a hacerlo de acuerdo con ciertos ideales. Parte de la importancia de la ritualidad radicó en su relación entre la autoridad espiritual y temporal²⁷.

Por otro lado, en lo que se refiere al término *Tian*, se sabe que la dinastía Zhou 周 al derrocar a los Shang por un tema de legitimación en lugar del otrora 上帝, reconceptualizó la fuente del poder, creando el *Tianming*²⁸. Es así como en *Tian* verían los misioneros una puerta más ancha que en *Shangdi* para aproximarse al concepto de la deidad, funcionando también de esta manera la acomodación como una empresa teórica. El *Grand dictionnaire Ricci* sobre *Tian* indica: “le ciel Auguste puissance assimilée à 上帝” o también “le souverain d’en haut, divinité suprême capable de récompenser ou de punir”. Sobre esto, señala Bernhard Karlgren que la interpretación que ha prevalecido

²⁴ Institut Ricci, *Grand dictionnaire Ricci*, 帝.

²⁵ Rule, *K'Ung-Tzu or Confucius?*, 84-85.

²⁶ Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 1-13.

²⁷ Loewe, “Imperial China’s Reactions”, 182-183.

²⁸ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 16-55; Mote, *Intellectual Foundations of China* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1971), 3-29.

de *Tian* se refiere a aquello que está por encima — del hombre grande 大, una idea no muy ingeniosa, pero aceptable.

De esta manera, siguiendo a Karlgren, *Tian* junto con *Shangdi* funcionaron como representaciones religiosas en la antigua China. Sinónimos al parecer. El imperio se basó en la concepción de *Tian* como el gobernante y mayor poder en el universo. Un hombre sagrado portador de la investidura del Cielo como gobernador del mundo visible. *Tian* era así sinónimo de la divinidad, que posteriormente se vería de forma mucho más abstracta, pero concreta en épocas tempranas. De hecho, la paleografía ha demostrado la concepción antropomórfica de *Tian* mediante los fragmentos hallados en Henan, muchos de los cuales portan una suerte de círculo arriba como se observa en esta figura 𠄎, de donde es suficientemente obvio que *Tian* no es nada distinto al dibujo de una persona, al retrato de un dios antropomórfico²⁹. ¿Pero estamos observando un *Tian* creador? En el *Shijing* 詩經 se puede leer: “*Tian* dio nacimiento a la multitud de seres, con cuerpos y reglas”³⁰, es decir, el *Tian* se caracteriza como un ente creador. Por lo que, sin duda alguna, Ricci acertó al considerar que, en el antiguo pensamiento de la *rujiao*, se caracterizó a *Tian* como un ser divino, antropomorfo y creador³¹.

Pero entonces, ¿qué confusiones pudo haber enfrentado Ricci con la utilización de *Shangdi* o *Tian*? Para empezar, en la construcción de *Deus* por parte del jesuita, en su mente tenía la idea de un ser único, omnipotente y omnisciente, con quien cada alma individual tenía la posibilidad de establecer una relación, gracias a la intermediación de su hijo nacido de una virgen. No obstante, para los chinos no puede haber tal implicación de singularidad, ya que no se trataba de la adoración tradicional secular de *Shangdi* como el miembro superior de un grupo de espíritus; él era el árbitro y dirigente de una empresa en la que las almas de los difuntos reyes participaban de igual a igual. En una etapa posterior se utilizó el término *di* en referencia a los cinco poderes específicos, cuyas esferas de influencia se limitaron a determinados períodos de tiempo,

²⁹ Bernhard Karlgren, *Grammata Serica. Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese* (Taipéi: Ch'eng-wen Publishing Company, 1966), 30-31. Esta idea también la comparte el filósofo Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, 31.

³⁰ Traducción de Isabelle Duceux [*La introducción del aristotelismo en China*, 304)], a partir de la traducción de Karlgren, *The Book of Odes* (Estocolmo: The Museum of Far Eastern Antiquities, 1950), 228.

³¹ Duceux, *La introducción del aristotelismo*, 306.

zonas o fases de la existencia. Como se observa, *di* en la expresión *Shangdi*, se limitó a poderes vinculados con los asuntos temporales. Así, preceptos como “servicio” o “respeto” a *Shangdi*, se ven en la literatura antigua y venerada del pensamiento confuciano³², en connotaciones seculares e implicaciones para el servicio al rey y después al emperador; mientras que en manos cristianas el precepto sería una orden para servir a un dios invisible.

Del mismo modo, el concepto chino de *Tian* difícilmente pudo corresponder con el de la deidad cristiana. *Tian* inició como una divinidad antropomorfa, personificada y adorada. En manos de los filósofos, *Tian* quizá significó la mente que había detrás de uno de los tres poderes coexistentes o estamentos del universo, siendo las otras dos, la tierra y las personas. Mientras que dependiendo del contexto, *Tian* pudo a veces ser la fuente de procesos creativos, pero sin tener una relación personal con la gran mayoría de la humanidad. Finalmente, *Tian* adquirió un papel central en el culto imperial, siendo una deidad a quien el emperador solo tenía derecho a dirigir comunicaciones. *Tian* se puso ahora en una relación específica con el emperador, y fue capaz de autorizar el ejercicio del gobierno o de retirar ese apoyo. Los servicios anuales realizados en el *Tiantan* 天壇 o Templo del Cielo, sirvieron para fortalecer el vínculo entre la autoridad espiritual y temporal. Así, mientras, que para los cristianos el culto a la divinidad era un deber impuesto a toda la humanidad, la relación con *Tian*, se reservó estrictamente para un solo individuo³³.

Finalmente, Ricci, decidió, con una lógica de una religión natural necesitada de una mayor revelación³⁴, equiparar el concepto de *Deus* con el de *Tianzhu* 天主, el término chino más común en la designación de una deidad³⁵. Este término se remonta a la versión budista de Ricci³⁶ y se refiere a la traducción china del sánscrito *devendra*, soberano de los dioses celestes en la mitología india³⁷. Por ejemplo, se observa su uso

³² Karlgren, *The Book of Odes*, 187-188.

³³ Loewe, “Imperial China’s Reactions”, 189.

³⁴ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 9; Zürcher, “Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative”, en *The Chinese Rites Controversy*, 47-50.

³⁵ Rule, *K’Ung-Tzu or Confucius?*, 106.

³⁶ Acerca del uso de terminología budista por parte de Ricci, consúltese: Demiéville, « Les premiers contacts », 433-487; y Laven, *Mission to China*, 200.

³⁷ Esta misma situación de apropiarse de un concepto budista para manufacturar el arquetipo de la divinidad cristiana, previamente había sucedido en el caso de la Misión Japón, cuando a partir del término sánscrito *Mahāvairocana*, el “Buda cósmico del tantrismo indio”, en su versión japonesa *Dainichi* 大日,

cuando Ricci aseveró: “Sabemos, pues, que a pesar de que hay muchos tipos de seres espirituales en el universo, solo hay un Señor de los Cielos (*Tianzhu*) que es el primer creador de los cielos y de la tierra, la humanidad y todos los fenómenos y que constantemente controla y sostiene”³⁸. Aquí, Ricci busca dejar en claro no solamente la unicidad de dios, sino también su carácter de ser creador.

En la época del misionero, las explicaciones sobre la creación de las *sanjiao* 三教 o tres enseñanzas –confucianismo, daoísmo y budismo– versaban entre lo metafísico y lo ontológico. Los budistas lo hicieron desde el concepto *kong* 空 o vacío, donde la posibilidad de una divinidad se hace sustancia con todas las cosas, confundándose su naturaleza³⁹; el daoísmo desde el concepto *wu* 無 o nada; y el neoconfucianismo a partir del concepto de *taiji* 太極, unión de *li* 理 (“conocimiento esencial”) y *qi* 氣 (“soplo vital”), principio único generador de todas las cosas (“gran final o fundamento supremo”)⁴⁰. El *taiji* se mueve a través del *yin* 陰 y el *yang* 陽, produciendo todo lo que existe, siendo el *li* del universo, la posibilidad de transformación. Por consiguiente, los individuos, por ejemplo, son sustancia de todas las cosas, destruyéndose así el sentido de discriminación moral⁴¹, base en las enseñanzas de la *rujiao* y el cristianismo mismo. Ricci se opuso rotundamente al *taiji* y a la idea de autogeneración, porque podría considerarse como equivalente a algunos aspectos de la deidad creadora de su propia fe. El jesuita aceptó estos conceptos y los deconstruyó de la siguiente manera: “Dios, puro espíritu, ha podido crear el mundo; el *li*, que no es, sino un simple atributo y no una sustancia, no puede efectuarlo⁴²”, ya que, si bien “el *taiji* es el primer principio substancial, inteligente e infinito, estaríamos de acuerdo para decir que es Dios y ningún

se propuso el constructo *Deusu*. Consúltese al respecto el trabajo de Kim, *Strange Names of God*, 77-86; y el de Marino, *Destruyendo a Deus*.

³⁸ Traducción propia de “We know, therefore, that although there are many kinds of spiritual beings in the universe, there is only one Lord of Heaven (*Tianzhu*) who is the first creator of heaven and earth, mankind and all phenomena and who constantly controls and sustains them”. Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, 89.

³⁹ Rule, *K’Ung-Tzu or Confucius?*, 35-43. De igual manera sucedió con la Misión Japón durante estos años, véase al respecto el trabajo de Marino, *Destruyendo a Deus*, 13.

⁴⁰ Las definiciones esbozadas son a partir del trabajo de Henri Maspero, *El taoísmo y las religiones chinas*, trad. Pilar González España y Rosa María López (Valladolid: Editorial Trotta, 2000), 590-591, 598, 608 y 614.

⁴¹ Cervera, “La interpretación ricciana del confucianismo”, 233-234.

⁴² Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 254-255.

otro más”⁴³. Ricci fue enfático en señalar que *Deus* es distinto de las cosas y de las personas⁴⁴.

La actitud hacia la creación, como se observa, era totalmente distinta. La tradición judeocristiana inició afirmando el acto único o proceso de la creación, y se fue a hacer una distinción de todos los tiempos entre el creador y lo creado. Frente a este principio, en el pensamiento chino fijado en la explicación de la materia como proceder a través del eterno ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento, la creación fue vista como un proceso evolutivo continuo, sin acto intencional alguno. La visión cristiana fue coloreada por la idea aristotélica de la naturaleza estática del universo, en cambio el punto de vista chino se basó en la creencia de un proceso dinámico en constante movimiento de la materia. “Este error es aún peor que todos los que he escuchado hasta ahora... Decir que los seres y su creador son idénticos es una proposición arrogante del diablo Lucifer”⁴⁵.

El *Deus* creador de Ricci, al menos, mientras el misionero vivió, ni por los propios conversos chinos se comprendió⁴⁶. Aunque, acerca del uso de sus términos, una de las últimas y novedosas propuestas la realiza Sangkeun Kim⁴⁷. Para este autor, la inculturación léxica del arquetipo del dios cristiano ha estado a merced de las convenciones culturales vernáculas de las sociedades chinas. Si a *Shangdi*, *Tian* o *Tianzhu*, Ricci los identificó con *Deus*, han sido los chinos quienes han inculturado el valor léxico de los términos teístas en el dominio semántico chino. Es decir, independientemente del éxito o fracaso de la propuesta ricciana, la cristianización de conceptos chinos (y en particular, confucianos), habría sido imposible de lograr sin las manifestaciones anticristianas a finales de la dinastía Ming. Para Kim, la reconfiguración semántica de estos conceptos a *Deus*, produjo las reacciones de muchos confucianos y budistas de la primera mitad del siglo XVII –se profundiza sobre ello en el capítulo 4. En otras palabras, el *native agency* viene a ser lo que explica el éxito de la inserción cultural (*cross-cultural*) de los términos, siendo entonces, una construcción social (y no una imposición como en las colonias) desde abajo.

⁴³ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 262.

⁴⁴ Loewe, “Imperial China’s Reactions”, 187-188.

⁴⁵ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 193.

⁴⁶ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 92.

⁴⁷ Kim, *Strange Names of God*, 25-26 y 272.

b) Los cultos a los antepasados y a Confucio

En las Ciudades ay Templos de hombres insignes, publicos benhechores, en los quales tienen sus imagines. El mismo culto dàn a sus difuntos hasta el quarto grado; en orden à la otra vida, nada piden, ni esperan; pero piden subsidios temporales, abundancia de frutos, y fuerças para imitar los hechos heroycos. Piden, ò no piden los Chinas a sus difuntos?⁴⁸

Cuando los misioneros llegaron a China, se encontraron con varias prácticas comunes entre sus habitantes, como eran algunas ceremonias en honra a Confucio y a los ancestros. Una de las virtudes confucianas fundamentales es el *xiao* 孝, concepto que se suele traducir como piedad filial e implica la obediencia hacia los padres y, por extensión, hacia las autoridades⁴⁹. Entre los deberes filiales, se encuentra la veneración de los antepasados. En salas y templos especiales, los letrados dirigieron las festividades dedicadas al maestro Confucio; mientras que, en la intimidad del hogar o el mismo cementerio, la sociedad china en todos sus niveles, por medio de postraciones (*koutou* 叩頭 o *ketou* 磕頭), del uso de velas, de la quema de incienso y de papel dinero, así como de la ofrenda de alimentos, ante el cuerpo del difunto, su tumba o una tablilla de madera conmemorativa con su nombre inscrito, rindió respeto a sus ancestros.

El culto dedicado a los antepasados era la piedra angular de la sociedad china imperial y se encontraban profundamente enraizado a la cultura y hasta al mismo idioma –en la elaboración de los caracteres, por ejemplo. Esta ritualidad se consideraba universalmente válida y de una importancia sin igual en la vida de todos los chinos. Durante la transición dinástica los ritos a los ancestros permanecieron esencialmente sin mayores cambios. Sin embargo, estos habían sucedido a través de los siglos, en sus

⁴⁸ BNM, Fernández de Navarrete, *Controuersias antiguas y modernas de la mission de la gran China. Tratado Primero Prelvdios de estas controversias. Prelvdio Primero* (Madrid: impreza parcialmente, 1679), preliminares, 163, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000197418&page=1>

⁴⁹ Esta situación la entendieron muy bien los emperadores Qing. Shunzhi escribió el *Yuzhu xiaojing* 御注孝经 o *El libro sobre la piedad filial con anotaciones del emperador*, Kangxi publicó el *Shengyu shiliu tiao* 御注孝经 o *Los dieciséis artículos decretados por el emperador*, donde el primero trató acerca de la piedad filial y sobre el cual, Yongzheng publicó un comentario titulado *Shengyu guangxun* 御注广训 o *Decreto del emperador para la instrucción generalizada*. Además de estas obras, se establecieron algunas otras pautas y reglas para propagar las enseñanzas y las obras dedicadas a la piedad filial, ya que los emperadores Qing comprendieron que la piedad filial beneficiaba en gran medida su control sociopolítico.

interacciones con el budismo y el daoísmo⁵⁰. Aunque a pesar de ello, la *jianli* 家禮 o los rituales familiares del erudito neoconfuciano Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), se mantuvieron como el manual estándar del culto a los ancestros para la mayoría de las familias chinas durante la China Ming-Qing. De hecho, el literato Xu Sanli 許三禮 (1625-1691), llegó a afirmar que las familias de las regiones rurales preferían utilizar este manual de ritos en lugar de las regulaciones emitidas por las autoridades Qing⁵¹.

La ritualidad se realizaba como un símbolo convencional sin ninguna creencia implícita en los poderes o en la existencia de los antepasados. Se llevaba a cabo con la intención o el deseo de buscar bendiciones mundanas y evitar calamidades, sin duda esta acción costaba distinguirla de las expresadas en los servicios a dioses o espíritus. Ello les sucedió a las masas analfabetas, para quienes los elementos populares de las prácticas rituales a los ancestros a menudo eran lo suficientemente fuertes como para justificarlos como “adoración”. Por su parte, los literatos confucianos se centraron en lo simbólico del culto para los deberes filiales de los descendientes con sus antepasados, la promoción de la moralidad confuciana y el mantenimiento del orden sociopolítico. Durante la China Ming-Qing⁵², muchos de los letrados eran agnósticos en términos de la existencia de dioses o espíritus, y para ellos el “antiguo” (personal) *Shangdi* o *Tian*, se convirtió en una concepción abstracta del “Mandato del Cielo”. De ese modo, el culto funcionó como una fuerza estabilizadora para la adecuada y continua transmisión de la cultura y la preservación de la identidad de los chinos⁵³.

La cuestión que se plantearon desde el principio los misioneros era saber el nivel de religiosidad de esos ritos, es decir, su posible compatibilidad con las creencias

⁵⁰ Arnold H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China* (Nueva York: Russell & Russell, 1966), 119-175; Dunne, *Generation of Giants*, 282-302.

⁵¹ Yinghua Liu, “Chinese converts in the Chinese Rites Controversy: Ancestral rites and their identity” (Tesis de doctorado en filosofía, Graduate Theological Union, 2011), 74. Para más detalles véase el trabajo de Patricia Ebrey trad., *Chu Hsi 's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese. Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites (hereafter, Chu Hsi's Family Rituals)* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1991).

⁵² Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 1-13.

⁵³ James Watson y Evelyn Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley CA: Berkeley University Press, 1988); Donald S. Sutton, “Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times”, *Modern China* 33, no. 1 (2007): 125-153, <https://doi.org/10.1177/0097700406294915>. Para ampliar acerca del tema también puede revisarse la obra de Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites* (Princeton NJ: Princeton University Press, 2014).

católicas. Si se consideraban únicamente de carácter sociocultural, y sin ningún significado religioso, entonces no habría mayor problema para que cualquiera pudiera realizarlos, independientemente de su militancia religiosa; de hecho, estos eran practicados por los chinos budistas y daoístas. Ahora bien, si se consideraban religiosos, desde el punto de vista cristiano serían supersticiosos e idólatras, y, por ende, se tendrían que prohibir y condenar. Otra posibilidad consistió en solo condenar algunas de sus características, permitiéndole a los conversos la práctica de versiones modificadas con la esperanza de que eventualmente la conciencia cristiana los llevara a abandonarlas o en el mejor de los casos, cristianizarlas.

Uno de los rasgos del culto preocupante para los misioneros fue la posible creencia en la presencia del alma de los difuntos en las tablillas utilizadas durante los rituales. Esta situación sucedió en algunas ocasiones y en algunos sectores de la sociedad china. Sin duda, la creencia en la supervivencia continua del alma de un antepasado luego de su muerte se fortaleció gracias a las nociones chinas de una cosmología correlativa. A través de la historia, la teoría del *yin yang* 陰|陽 se impregnó prácticamente en todos los sectores culturales, complejizando aún más los rituales y los modos de concebir el mundo por parte de los chinos. Esta teoría se desarrolló junto a la del *wu xing* 五行 o los cinco elementos del naturalista Zou Yan 鄒衍 (305-240); ambas teorías incorporaron sistemática y profundamente una relación entre el individuo y el cosmos⁵⁴. A los años, el letrado Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104) propuso por primera vez la inclusión de la cosmología correlativa en la ortodoxia confuciana. El *fengshui* 風水 (literalmente viento y agua) o geomancia, basada en el pensamiento correlativo, pronto se convirtió en la creencia generalizada entre todos los estratos de la sociedad china⁵⁵.

No obstante, Yinghua Liu sostiene que, sin el apoyo del concepto de la existencia continua de las almas ancestrales, habría sido imposible que la geomancia funcionara como la guía esencial para la búsqueda de la fortuna, ya que el bienestar de

⁵⁴ Schwartz, *The World of Thought in Ancient*, 203, 221 y 356-369; Zhang, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, 83-102.

⁵⁵ John Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (Nueva York: Columbia University Press, 1984), 49.

los ancestros funcionaba como la presuposición de la práctica geomántica⁵⁶. Por consiguiente, la geomancia se manufacturó entre la cosmología correlativa y la existencia del alma después de la muerte. De ellas se heredaron los legados del *tianren ganying* 天人感應 o “la resonancia cósmica de la mente y las acciones humanas” y del *tianren heyi* 天人合一 o “la armonía entre el cosmos y las personas”. En este sentido, se planteó que la existencia corporal del individuo tiene dos polaridades: el alma *po* 魄 y el alma *hun* 魂. De esta manera, al morir la persona, el alma *po* se hunde en la tierra como un ser espiritual *gui* 鬼⁵⁷, mientras que el alma *hun* se eleva y se convierte en un ser espiritual de carácter divino *shen* 神. Durante la China Ming-Qing, las masas poblacionales consultaron frecuentemente a los geománticos sobre los sitios ideales para enterrar o reubicar a sus muertos, construir una casa o simplemente evitar la mala suerte. Giulio Aleni SJ durante su estancia en Fujian, constantemente criticó las prácticas de la geomancia y cuestionó si cuando los antepasados estaban vivos fueron incapaces de proteger a sus hijos, ¿cómo lo podrían hacer ahora muertos?⁵⁸

En síntesis, durante la coyuntura de la transición dinástica, el culto a los ancestros consistió en dos tipos de ceremonias estrechamente relacionadas pero distintas: la veneración doméstica (en los santuarios familiares) y las prácticas de linaje (en los salones de linaje). La observancia en los hogares se convirtió en una constante a lo largo y ancho del Imperio, mientras que, por razones de linaje, se consolidó como una práctica característica de los grupos élite de la sociedad china. Aunque cada tipo de servicio tuvo distintas implicaciones en la vida social de la población, así como roles en la sociedad china, ambas ceremonias se constituyeron centrales en la cotidianidad de la gran mayoría de las personas, compartiendo muchas particulares cuando se trataba de alguna conmemoración filial.

Asimismo, durante esta época, el neoconfucianismo se había consolidado como la tradición oficial ampliamente reconocida e inserta en las ceremonias rituales a los

⁵⁶ Liu, “Chinese converts in the Chinese Rites Controversy”, 112-117.

⁵⁷ Acerca de las funciones y los usos de este concepto en la cultura china, véase el ensayo de Bucher, “Cuentos chinos: El fantasma, *gui* 鬼, como ente literario atemporal y universal”, *RESAP* 1, no. 1 (2015): 123-144, http://www.palabradeclio.com.mx/src_pdf/resap/Asia-Paciu0301fico.interiores.pdf

⁵⁸ Citado por Liu, “Chinese converts in the Chinese Rites Controversy”, 117.

ancestros en el país. Sus enseñanzas instaron a la piedad filial, la lealtad, la sinceridad y la solidaridad. Realmente no se prestaba mucha atención al lado espiritual del culto a los antepasados. De hecho, dado que Confucio evitó deliberadamente discutir tales cuestiones, los literatos confucianos posteriores se concentraron en cómo se deberían realizar los ritos y qué efectos éticos, sociales y políticos podrían crearse positivamente en las liturgias⁵⁹.

Los auténticos problemas empezaron en la década de 1630, cuando los primeros misioneros dominicos y franciscanos se establecieron de forma permanente en China. En 1635, Antonio Caballero de Santa María OFM le consultó a su maestro de chino Wang Dadou 王大陡 sobre el significado de *ji* 祭; luego de varias respuestas insatisfactorias, Wang finalmente lo definió simplemente como un “sacrificio” cercano a la misa católica o una ceremonia conmemorativa a los antepasados. Wang le explicó cómo usualmente los chinos realizaban ofrendas de arroz, carne, vino, velas e incienso a sus ancestros, y que, de la misma manera, los cristianos lo hacen porque los rituales son buenos y lícitos, y que incluso estaban aprobados por el padre Aleni⁶⁰ y todos los demás jesuitas. Escribió al respecto en sus *Tratados* Fernández de Navarrete:

Los Padres de San Francisco, y nosotros, jamás podimos allanarnos a hazer esta ceremonia. El Padre Antonio de Gouea, Prelado de su Mission, me dixo en Canton, una vez la hize, unica fue, jamás quise repetirla. Otro tambien de la Compañia escribió a los nuestros, diziendo: los cabellos se me eriçan, considerando, que un Sacerdote del verdadero Dios, se postra a los pies de un cadaver Gentil, cuya anima con toda certeza sò, que esta ardiendo en el infierno; y esto, acabado de dezir Missa, que aun pienso estan en el pecho las especies Sacramentales. Del P. Julio Aleni oì referir, que reprehendido por un Christiano nuestro, por hazer dicha ceremonia, rebolvió de nuevo los libros Chinicos, y pareciendole mal, vendió los vestidos que tenia para aquella funcion, sin atreverse en adelante a practicarla mas⁶¹.

La sospechosa explicación de Wang alarmó al fraile, por lo que Caballero de Santa María invitó a Juan Bautista de Morales OP a asistir a una de esas ceremonias en la sala ancestral del linaje *miao* 廟, para así juntos detectar si los sacrificios a los

⁵⁹ Sutton, “Death Rites and Chinese Culture”, 125-153; Ebrey, *Confucianism and Family Rituals*, 167-187.

⁶⁰ Aunque líneas arriba se indicó sobre la desaprobación de Aleni a esta clase de ritos.

⁶¹ Fernández de Navarrete, *Tratados*, 2do, cap. 8, 78 [6].

ancestros eran supersticiosos e idólatras⁶². Los misioneros asistieron a una ceremonia ofrecida por una familia cristiana, quedando impresionados al observar una sala ricamente decorada, un altar con los nombres de los ancestros en tablas grabados con letras de oro, y ceremonias que incluían postraciones y oraciones rituales, así como la ofrenda de alimentos tales como carne fresca de cabra y cerdo, vino, flores, velas e incienso. Muchos letrados confucianos participaban de la ceremonia. El oficial del ritual entonó exhortaciones a Confucio, “[ya] ...que habían en el templo del maestro de China el Kum Fucu, y honrarle y sacrificarle haciéndole toda reverencia y culto”⁶³, mientras quemaba papel moneda de oro y plata para pagar los gastos de los difuntos en el más allá. Para los frailes, lo observado sin duda se trató de un acto religioso y sacrificial pagano, una especie de parodia demoníaca de la misa católica⁶⁴.

Caballero de Santa María escribió al respecto:

Hicimos pues la dicha ynformacion, y llanado como en ella se vera que en conciencia no podiamos passar con ello, ni conformarnos en esso con los Padres de la Compañía, comenzosse a levantar çisma entre nuestros christianos y los de los Padres de la Compañía, diciendo que a quien avian de seguir? Que quien les enseñaba la Verdad. Por lo qual y para leyda la dicha ynformacion, que con este Papel juntamente ba: se ve a lo que los Padres de la Compañía sienten de los tales Ritos y quan lexos ban, en su modo de evangelizar en aquel Reyno de la China, de la pureza y sencillez de nuestra sancta fe y de la prudencia divina, ciegos y engañados con su tal prudencia humana⁶⁵.

Ante el desacuerdo de los dominicos y franciscanos con la práctica de algunos ritos por parte de los chinos conversos, enviaron a Roma informes de lo que estaba sucediendo en China. Sus críticas se focalizaron en varios puntos, no solo en la práctica de las ceremonias, sino también en la idea de que la evangelización tenía que comenzar

⁶² Para más detalles contextuales, consúltese la obra de Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars*, 59-98 y 206-300.

⁶³ BNP, “Carta del Padre Fr. Juan Bautista de Morales para el Padre Manoel Dias, Visitador sobre las cosas da China”, 3 de junio de 1639, Fonds Espagnol, mss.409, microfilm 13.193, fols. 56-56b, <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/morales.htm>

⁶⁴ Fortunato Margiotti, “L’atteggiamento dei francescani spagnoli nella questione dei riti cinesi”, *Archivio Ibero-Americano* 38 (1978): 125-180; Cummins: *A Question of Rites*, 58-59; Cummins, “Two missionary methods in China”, 50; Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars*, 260-263.

⁶⁵ BNM, Caballero de Santa María, *Relación breve de la entrada de las dos sagradas religiones de Sancto Domingo y San Francisco en la gran China: Y de algunas otras cosas muy dignas de nota y de remedio* (s. l., 17 de abril 1638), fol. 10vº, no. 3.

desde abajo con los pobres, y no desde arriba con las élites económicas, políticas y pensantes como lo pretendían los jesuitas⁶⁶.

La Compañía de Jesús, por su parte, también dio su propia versión de los hechos. Como resultado de las misiones a Roma de jesuitas y mendicantes, en las décadas de 1640 y 1650, el Vaticano promulgó dos decretos en los que alternativamente condenó y aceptó los ritos a los ancestros⁶⁷. En 1645, el papa Inocencio X (1574-1655) consideró a estas prácticas rituales con cierto carácter religioso. La Viceprovincia reaccionó enviando a Martino Martini a Roma, donde en 1656 consiguió se declarara la irreligiosidad de estas ceremonias (capítulo 2)⁶⁸. Tres años después, Propaganda Fide publicó una guía para los vicarios apostólicos en Vietnam y el sur de China. En ella, se excluyó este tema, aunque se indicó la importancia de respetar las prácticas culturales de los conversos locales, siempre y cuando carecieran de un trasfondo religioso.

“Los europeos que no entienden bien los libros chinos se asemejan a los que, estando fuera de la puerta, quieren disputar de las cosas que pasan dentro de la casa”⁶⁹. Sin embargo, hubo algunas discrepancias entre la comprensión común del culto a los antepasados entre los misioneros y los chinos. Las ideas de los religiosos europeos revelaron una concepción incompleta de esta ritualidad debido a sus diferentes perspectivas. Por un lado, los jesuitas optaron por seguir los presupuestos de la *rujiao*, afirmando que los ritos se instituyeron para promover la moralidad y la estabilidad sociopolítica. En otras palabras, el *li* 禮 o la ceremonia trató de un sistema instrumental para construir relaciones sostenibles entre las personas vivas y muertas. Por otro lado, los mendicantes observaron con mayor atención las características populares de los ritos, concluyendo que estas prácticas se encontraban definidas por elementos espirituales, y, por ende, eran supersticiosas e idólatras o ambas, es decir, una *su* 俗 o vulgaridad intolerable.

Por lo tanto, las dos partes intentaron documentarse al máximo para contar con argumentos que apoyasen sus posturas. Se intentó buscar textos chinos en los que

⁶⁶ Cummins, “Two missionary methods in China”, 33-108.

⁶⁷ El libro de Minamiki contiene una historia pormenorizada de todos los documentos que aparecieron relativos a las *controversias* desde el siglo XVII hasta el XX. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*.

⁶⁸ Standaert, “Rites Controversy”, en *HCC*, 682-683.

⁶⁹ AHL, “Documentación de África, América, Asia y Oceanía: Misiones, caja 12, no. 02, estante 9 plúteo 1”: *Breve noticia de los principales passos en la famosa contienda sobre los ritos de la China, con un apéndice sobre los del Malavar* (sin fecha), punto 21.

apareciera claramente la presencia (en el caso de los dominicos y franciscanos) o ausencia (en el caso de los jesuitas) de elementos religiosos en los ritos chinos. Décadas antes, Ricci había intentado por medio de los textos confucianos demostrar que los ritos eran meros actos civiles, argumentando que solo más adelante, los estudiosos y en especial los neoconfucianos influenciados por las “depravadas” ideas daoístas y budistas, les otorgaron a estas prácticas un sentido que inicialmente no existía en dichos textos. Los dominicos y franciscanos, por el contrario, basaron sus argumentos en textos del propio siglo XVII, dejando de lado los posibles significados que podrían haber tenido dos mil años antes⁷⁰.

En síntesis, los cultos a los antepasados y a Confucio durante la China Ming-Qing desempeñaron un rol clave en el mantenimiento del bienestar moral de la sociedad y la estabilidad del Estado. La ritualidad demostró el interés continuo de la población en su pasado, su práctica en realidad celebraba orígenes y herencia. Desde la antigüedad, los ritos a los ancestros evolucionaron en muchos aspectos, de un enfoque comunicativo con los espíritus y los dioses, se pasó a la exaltación de valores éticos y políticos. El objetivo era desarrollar la moralidad de las personas, quienes por medio de los rituales crecerían en aspectos como la filialidad, la lealtad, la sinceridad y la deferencia. Al ser una tradición cultural, estos cultos crearon, reprodujeron, preservaron, validaron y expresaron jerarquías políticas y diferenciaciones sociales. Sin embargo, el futuro continuaba siendo una preocupación para los chinos, brindándole ello una oportunidad al daoísmo, al budismo y ahora al cristianismo, de intervenir en el vacío psicológico y espiritual dejado por los rituales confucianos. Por consiguiente, mientras la cultura de las élites coexistía e interactuaba con la cultura popular, la apariencia y el significado de los cultos se volvieron más complicados de lo que los misioneros podrían imaginar, ello explicando en parte el desencadenamiento de las *controversias* de los ritos chinos.

c) La incompreensión china de la exclusividad del cristianismo

Otro de los problemas discutidos trató sobre la incompreensión de los chinos del carácter exclusivista del cristianismo. En China, como en otros lugares de Asia oriental,

⁷⁰ Para el caso de Ricci y la construcción del arquetipo de la divinidad en chino, consúltense: Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 15-24; Kim, *Strange Names of God*; o Martínez Esquivel, “*Xitai* 西泰 o “la Eminencia del Oeste””, 437-454.

se practican distintos cultos simultáneamente, se puede ser budista o daoísta y realizar al mismo tiempo los ritos confucianos en China o los sintoístas en Japón. Sin embargo, para los frailes, si se permitía continuar por ese camino, la esencia del cristianismo podría perderse y Cristo llegaría a convertirse en un dios más junto con los de las otras creencias⁷¹.

...entre las sectas de China, [...] hay otra, que servirá no poco, para lo que en otra parte se hubiere de tratar. Su fundador fue natural de la ciudad de Hing Hoa, en la provincia de Fo Kien [Fujian]. Llamose Ling, habrá ya 136 años que la principió. Sus templos se nombran de los tres legisladores. Esta secta une, aduna, hermana las tres principales sectas de China, que son la de los letrados, idólatras, y hechiceros, cuyo primer principio *in re* es el mismo, aunque le explican por diferentes voces, y término, vienen en esto las chinas letrados. El padre Lougobrado lo prueba muy bien, y no disiente el padre Riccio, como se verá en su lugar. En los altares de esta secta están colocados los simulacros de los tres legisladores. El Confucio, Lao Zu y Foe, éste como huésped, y de otro Reyno, está en medio⁷² –palabras de Domingo Fernández de Navarrete.

Ese era el auténtico miedo de los dominicos y de los franciscanos. Por supuesto su deseo era la mayor conversión posible de personas, y sabían que con los métodos de los jesuitas era más fácil que con los suyos; pero a la vez, temían que el cristianismo perdiera su esencia, y quedara transformado por la alteridad cultural china⁷³. Entonces, ¿hasta qué punto se podría participar de actividades chinas consideradas paganas? ¿Se podrían officiar misas por las almas de los ancestros no cristianos de los neófitos chinos?

Los misioneros comprendieron la “religiosidad china” y los “ritos chinos” por medio tanto de sus propias categorías teológicas europeas, así como de las interpretaciones de los eruditos nativos con quienes interactuaban. De acuerdo con la exégesis de la época, el análisis textual prevaleció sobre las descripciones “etnográficas” durante los debates, de tal manera que las nociones europeas y la comprensión local interactuaron para producir representaciones cristianas de la religión y la ritualidad chinas⁷⁴.

⁷¹ Véanse los casos sobre la *sanjiao* del capítulo 1, nota 119, y el del capítulo 2, nota 104.

⁷² Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 153 (cap. XIII, 357/5).

⁷³ Cummins, “Two missionary methods in China”, 99.

⁷⁴ Acerca de ello véanse los casos analizados por Menegon, “European and Chinese Controversies over Rituals: A Seventeenth-Century Genealogy of Chinese Religion”, en *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, eds. Bruno Boute y Thomas Småberg (Leiden: Brill, 2012), 193-222; así como por Martínez Esquivel y Rodríguez Durán, “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano”, 518-557.

Uno de los primeros obstáculos con que se encontraron los misioneros al buscar explicar la religiosidad en la China del cambio de siglo del XVI al XVII es el mismo concepto de la “religión”⁷⁵. El vocablo latino *re-ligare* alude a la re-unión con un ser creador, con el tejedor del universo. Si bien los representantes de las misiones buscaron este *Ser* en *Tian*, lo cierto es que nunca lograron encontrarlo, pues la cosmología china tenía claro el tejido, pero carecía de dicho tejedor. Para referirse a la semántica de “religión” en chino hay dos posibilidades: *zong* 宗 y *jiao* 教⁷⁶. *Zong* hace referencia a las demostraciones *shi* 示 o rituales, los cuales bajo un radical que significa “techo” 宀, se llevaban a cabo en honor de los padres y los abuelos. En pocas palabras, alude al antiquísimo culto a los ancestros. Por su parte, *jiao*, se descompone en dos partes principales: *xiao* o piedad filial –cuyo interior contempla al hijo *zi* 子 y como concepto abarca desde la obediencia en vida hasta el luto tras la muerte de los padres– y una segunda parte *sui* 攴, que alude a un látigo. *Jiao*, como verbo, significa en toda su simpleza y complejidad “enseñar”. ¿Pudo haber sido posible a partir de estos términos deducir al tejedor omnisciente?

Mayores problemas trajo a esta lógica la representación del confucianismo, pues retoma la clásica e histórica paradoja de los esfuerzos por comprender la escuela de pensamiento inspirada en las ideas de Confucio, cuyo nombre en chino es *rujiao* 儒教⁷⁷, el mismo *jiao* que inequívocamente alude a “educar”. La *rujiao* se volvió la doctrina dominante e ideológica del gobierno imperial. La unión política expresada en el término

⁷⁵ Aunque al parecer, la primera generación de misioneros en China, todos jesuitas, se abstuvieron de utilizar el término “religión”, no siendo así el caso de los mendicantes de la Misión Sangle y a finales del siglo XVI. Comparar los artículos de Robert Ford Company, “On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China)”, *History of Religions* 42, no. 4 (2003): 287-319; y Martínez Esquivel y Rodríguez Durán, “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano”, 518-557.

⁷⁶ De hecho, la combinación de ambos *zongjiao* 宗教 en chino moderno es el término que se traduce como religión a lenguas indoeuropeas.

⁷⁷ Este término aparece por primera vez en el *Shiji* 史記 o *Las memorias de un gran historiador* de Sima Qian 司馬遷 (135-86). Posteriormente en el *Jinshu* 晉書 o *El libro de Jin*, editado por Fang Xuanling 房玄齡 (579-648), funciona como la doctrina de la escuela de pensamiento de Confucio, acepción al parecer presente durante los Estados Combatientes 戰國時代 de la dinastía del Zhou oriental 東周朝 (770-225), pero políticamente importante hasta el emperador Wu (141-87) de la dinastía Han 漢朝 (206 aC-220 dC). Burton Watson, *Chinese Literature: A Historical Introduction* (Nueva York: The Ronald Press Company, 1961), 92-120; Schwartz, *The World of Thought in Ancient*, 16-55; Mote, *Intellectual Foundations*, 3-29.

explica la base para su transformación en algo cercano a un credo religioso⁷⁸. Además, la *rujiao* evocó una dimensión popular, matizando en el imaginario social de la tradición china a la religión civil, al culto oficial y a la intelectualidad⁷⁹. ¿Similar al significado cultural y a los roles políticos-económicos del cristianismo en Europa durante la primera etapa de la modernidad? Independientemente de la respuesta a ello, lo paradójico de pensar el confucianismo como religión se encuentra en su justificación en esferas arreligiosas, ya que modela aspectos sociales diversos, por lo que su capacidad de compararse con otras religiones complica la discusión sobre su religiosidad misma⁸⁰.

No obstante, para quienes estuvieron interesados en el éxito de la Misión China, la complejidad de las *jiao* estuvo lejos de ser un impedimento para representar la *jiao* inspirada en Confucio como religiosa⁸¹. El caso de las palabras de Álvaro Semedo SJ,

Piden socorros temporales, buenas cosechas, imitar las grandes obras. Intentan induzir el pueblo a alguna Religion, viendo como honran al Cielo i a la Tierra como Padres, para que ellos honren los suyos; como se honran los insignes Varones ya passados, hagan por imitarlos; como se sirven los Abuelos ya difuntos, vean de que manera deve servirse a los vivos⁸².

En el fragmento anterior se identifican dos representaciones de los misioneros sobre su conflicto e inserción en la religiosidad china: la dicotomía racionalidad-superstición e ignorancia y el sinocentrismo. Sobre estas, una hipótesis parcial podría ser que los misioneros no supieron conjugar el orden socio-moral confuciano de los chinos que convivió con algunas prácticas a primera vista “animistas” del daoísmo, el budismo o las religiones populares. Al respecto, el arzobispo de Toledo, el jesuita español Luis de Guzmán (1546-1605), mentor de Diego de Pantoja, y basado en la correspondencia con los misioneros en China escribió lo siguiente:

Verdad es, que como por otra parte estan tan cebados, de la authoridad y honra que tienen en su modo de gouierno, son tan soberuios, que desprecian a todas las

⁷⁸ Chen, *¿Es el confucianismo una religión?*, 46-48.

⁷⁹ Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 4.

⁸⁰ Chen, *¿Es el confucianismo una religión?*, 132-133.

⁸¹ Empezando por el mismo Ricci. Véase al respecto el artículo de Martínez Esquivel, “*Xitai* 西泰 o la Eminencia del Oeste”, 437-454

⁸² Semedo, *Imperio de la China*, 119-120.

demás naciones, pareciéndoles que en su comparación son barbaras, e ignorantes, y assi han menester muy particular y extrahordinario fauor del Cielo, para hazerse niños, y poder entrar allà con la humildad y sinceridad, que professa la Religion Christiana⁸³.

De esta manera, en medio de la crisis del Estado Ming tardío, la esfera de las religiosidades adquirió un dinamismo sin precedentes, toda persona tuvo la oportunidad de acudir pragmáticamente a las más diversas devociones. Las distintas necesidades espirituales encontraron respuestas en las diferentes *jiao* (confucianismo, budismo y daoísmo) o en su combinación –la *sanjiao* 三教⁸⁴. De hecho, acerca de la *sanjiao*, Antonio Caballero de Santa María, durante su estancia en Jinan, observó cómo “se colocan ordinariamente las estatuas de estos tres personajes [Confucio, Laozi y Buda] sobre un mismo altar que les está dedicado, con esta inscripción, a la puerta del templo: *san kiao tang* [*san jiao tang*]...”⁸⁵. Así en este contexto especulativo de creencias, la *Tianzhu jiao* se integró a un mercado chino de religiosidades dispuesto a recibir nuevas posibilidades –recordemos lo observado por Ricci (capítulo 1, nota 119) y lo hecho por Zheng Zhilong (capítulo 2, páginas 91-92).

Otro caso aún más complejo al vivido por Caballero de Santa María, lo experimentó el dominico Domingo Fernández de Navarrete, quien llegó a presenciar una hibridación entre el culto a *cheng huang* 城隍 o “al dios de la ciudad” y el mismo cristianismo,

...y quando entran a tomar la possession de su oficio, al Templo de vn idolo, llamado Chimhoan [*cheng huang*], a hazerle sacrificio, adoracion, y reuerencia, y pedirle buen acierto en su gouierno, que al dicho su Templo vayan los que yà son Christianos, que leuen consigo vna Cruz; y que poniendola ante el Altar, y estatua del dicho idolo, dirijan a la Cruz, y no al idolo, sus adoraciones, oblaciones, peticionos, y demàs ceremonias, que alli hazen, segun la ordenacion de dicha ley...⁸⁶.

⁸³ Luis de Guzmán, *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Iesvs. para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapon* (Alcalá, 1601), 25, <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/guzman.pdf>

⁸⁴ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 86.

⁸⁵ Caballero de Santa María, *Tratados Históricos, politicos, ethicos, y religiosos de la Monarchia de China* (Madrid: Imprenta Real por Iuan Garcia Infançon, 1676), 4-5.

⁸⁶ BNM, Fernández de Navarrete, *Controuersias antiguas y modernas*, 579-580.

Parece que nunca hubo una solución prescrita para esta situación, donde el neófito se vio obligado a cumplir con la tradición o quiso en ella incluir sus nuevas creencias –en este caso el uso de la cruz. ¿Pudieron los misioneros –al menos los jesuitas– concordar con los letrados confucianos de que simplemente se trató de una gran cantidad de “tonterías” útiles para apaciguar la ansiedad popular? De hecho, cuando a los jesuitas se los obligó a defender el culto a *cheng huang*, algunos de ellos decidieron compararlo con un ángel guardián o un santo patrón de la ciudad. Otros sugirieron procesiones con imágenes cristianas reemplazando a la ceremonia tradicional. Pero lo que sí parece es que se les permitió a los neófitos realizar el ritual con una cruz al lado u oculta tras el ídolo u objeto.

En este sentido, la posición de los padres jesuitas consistió en una acomodación caracterizada por la paciencia y la tolerancia, valores que en este contexto los frailes mendicantes consideraron innecesarios. Para ellos, se es o no se es cristiano, sin puntos intermedios –cuando la historia de la cristiandad demuestra una hibridación hípercultural en sus prácticas religiosas. Al respecto, Juan Bautista de Morales antes de su viaje al Reino papal, en carta fechada el 6 de junio de 1639, le solicitó al viceprovincial de la Compañía de Jesús en China Manuel Dias el menor, su intervención con sus delegados para el bien de la empresa misionera, ya que

...los Pes de la Compañía de el en el Reino de China no obligan a los cristianos a que guarden todo lo que es de siempre positivo, como ayunos, oír misa los domingos y demás fiestas, confesarse y comulgar cada año, no dejar de comer carne, aunque sea el viernes santo, etc... [Al contrario,] los Pes permiten a los mandarines que vayan dos veces del mes, lo cual es indiscutible, a un templo de un idolo llamado Chim Hoam [*cheng huang*] y alli se hace adoración de rodillas poniendo la cabeza en tierra y ofreciendole olores⁸⁷.

En estas palabras se observa un intenso celo pastoral por el dogma católico, a la vez que una aberración hacia la estrategia evangelizadora de los jesuitas. Sin duda, los diversos intereses globales de las órdenes religiosas sobrepasaron el espacio de la Misión China, así como los verdaderos meollos de las *controversias*. Por esta razón no solo se “resolvieron” en Europa, así como tuvieron sus consecuencias para el prestigio de la Compañía de Jesús, sino que, además, las instrucciones vaticanas sobre el tema

⁸⁷ BNP, “Carta del Padre Fr. Juan Bautista de Morales”, 56-56b.

tuvieron poco que ver con el desarrollo y final sinización de la iglesia durante el quinto periodo (1725-1773/1814) de la empresa china –se amplía en el capítulo 7.

Así entonces, la incompreensión china de la exclusividad del cristianismo, también se alimentó con la incapacidad de los religiosos europeos de entender la dinámica de creencias y religiosidades chinas. A los misioneros, herederos de la sistematización teológica de Tomás de Aquino⁸⁸, a pesar de las experiencias en lugares como Goa, Nueva España o Manila, China les representó circunstancias complementemente distintas a las vividas hasta el momento. El mundo chino requería de una mayor flexibilidad y sofisticación, mas los misioneros se limitaron a comprenderlo a partir de una ventana reforzada por la teología católica. Finalmente, categorías cristianas como “ateísmo”, “superstición” e “idolatría”, se construyeron bajo el marco de la teología católica, prejuiciando por defecto la capacidad de observación de la ritualidad china.

Un último aspecto que merece su comentario se refiere a la hibridación cultural o en su defecto a la sinización vividas por el cristianismo en China. A lo largo de esta investigación se ha insistido en la necesidad de escuchar las voces de los neófitos chinos para una mejor interpretación del devenir de la empresa misionera. ¿Aunque hasta qué punto pudieron ellos comprender la idea de un acontecimiento contrafactual? Ante la ausencia del verbo “ser” en la lengua china⁸⁹, ¿cómo desde los imaginarios chinos se comprende la ontología del sumamente eurocéntrico cristianismo? Tal vez exactamente las respuestas a estas preguntas nunca las sepamos, siendo allí donde el oficio del historiador o del sinólogo cobra mayor relevancia, olvidándose de las posibilidades de lo que debieron los chinos haber entendido, se debe ir a los documentos y centrarse en la evidencia de lo comprendido, así como en sus cómo y cuándo. De esta manera, en la medida que se reconstruyan las dinámicas de la ritualidad china, se verá lo que los últimos estudios están concluyendo: un modo chino cristiano integrado.

⁸⁸ Véanse al respecto los trabajos de Daniel Pickering Walker, “The Survival of the Ancient Theology in Late Seventeenth-Century France, and French Jesuit Missionaries in China”, en *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, ed. Walker (Londres: Duckworth, 1972), 194-230; y de Kim, *Strange Names of God*, 49-70.

⁸⁹ *Shi* 是 es un constructo moderno de la versión simplificada del chino realizada durante la segunda mitad del siglo XX. Véase al respecto el ensayo de Rodríguez Durán, “Reflexiones en torno a la simplificación de la escritura china”, en *América Latina y el Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2017*, coord. Liljana Arsovska (Ciudad de México: Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China y Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), 65-82.

Las tres problemáticas de las *controversias* de los ritos chinos recibieron una amplia variedad de respuestas clasificables como tesis y antítesis. Las del primer tipo, conocidas por lo general como el “método Ricci”, consistieron en la apropiación cultural de la élite confuciana. Los teólogos del siglo XX, pensando en esta estrategia misionera propuesta por Alessandro Valignano SJ, acuñaron los términos “acomodación” o “adaptación”⁹⁰. La idea era insertarse en las redes sociales chinas, gracias a una previa aceptación de ellas, producto de la adopción de aspectos externos de su cultura. Esta dinámica de inculturación tuvo como meta máxima la proclamación del evangelio, rechazando de esta forma cualquier alteración a la ortodoxia de la fe. Ricci desarrolló esta estrategia de manera creativa, considerando moralmente admisible la observancia a ciertos ritos, como los dedicados a Confucio o a los antepasados. Para él esta ritualidad se encontraba aislada de las supersticiones circundantes, redefiniéndola de carácter “civil” y “político” y, por lo tanto, aceptables para la Iglesia católica.

Una característica básica de la acomodación consistió en el uso de las lenguas nativas, al cual se le relacionó la cuestión de las palabras utilizables para los términos teológicos clave. Esta estrategia de evangelización si bien se le conoce principalmente por su desarrollo en las misiones jesuitas, los mendicantes también la utilizaron, el caso de la Misión Sangley donde sobresalieron el agustino Martín de Rada y el dominico Juan Cobo (capítulo 1). Por consiguiente, todas las órdenes religiosas llegadas a China insistieron en el aprendizaje del idioma como una política general de la empresa. Sin embargo, hubo distintas actitudes con respecto al grado de adaptación: la perspectiva jesuita sobre ciertos ritos confucianos o la negativa mendicante al uso de términos de los clásicos confucianos para propósitos misioneros. De estas posiciones surgieron las antítesis que consideraron a la “religiosidad” y a la “ritualidad” chinas supersticiosas y los conceptos elegidos por los jesuitas una mala representación del “dios cristiano”.

3.2 De la propuesta ricciana al confinamiento en Guangzhou

La historia de las *controversias* de los ritos chinos durante la “era de las *controversias*” está determinada por una serie de acontecimientos como decretos

⁹⁰ Cummins, “Two Missionary Methods in China”, 33-108; Mungello, *Curious Land*, 44-73; Rubiés, “The concept of cultural dialogue”, 237-280; Cervera, “El modo soave y los jesuitas en China”, 169-187.

papales e intensas negociaciones de ida y vuelta entre misioneros y legados enviados a China o a Europa⁹¹. Durante los cincuenta años de la exclusividad jesuítica del proyecto misionero, los hijos de Ignacio de Loyola expresaron y debatieron distintas opiniones sobre la ritualidad china, sin llegar claramente a un acuerdo sobre los mecanismos que se debían implementar para la evangelización de China (capítulo 1). La extensión de la esfera de debate sobre las *controversias* a otras órdenes religiosas y a espacios distintos a los propios de la empresa china vino con la organización de las primeras misiones de mendicantes en el país entre los años 1631 y 1633⁹² (capítulo 2).

Acerca del inicio de esta nueva etapa de las *controversias*, las iniciativas llevadas a cabo por Juan Bautista de Morales tuvieron una cuota fundamental⁹³. Entre 1635 y 1636, el dominico encabezó la redacción del *Canonical Processus*, cuyo objetivo versó en presentar el caso a los superiores en Manila. Este documento consistió en seis cuestionamientos: el culto a los ancestros, los honores a Confucio, el culto a *cheng huang*, las tablillas de los muertos y el silencio sobre la crucifixión de Cristo.

En consecuencia, se organizó un tribunal eclesiástico, siendo Morales nombrado su primer juez⁹⁴. Pero en las Filipinas no se resolvió la querrela. Por lo tanto, luego de siete años en China (1633-1640), Morales regresó a Roma con diecisiete demandas (17 *quaesita*) contra la estrategia de acomodación⁹⁵. Luego de verse obligado a permanecer en Macao durante cinco meses, inició su viaje de tres años a través de los mundos del Índico, Mesopotamia, Medio Oriente, Egipto y el Mar Mediterráneo. Desde su llegada al Vaticano, la solicitud del dominico sobrepasó los intereses o preocupaciones de la empresa, ya que llevó consigo nuevas municiones para los detractores de los jesuitas⁹⁶.

En 1640, la Compañía de Jesús celebró su primer centenario, disfrutando de un prestigio sin igual entre la élite católica de la Europa moderna. Empero, la curia papal y

⁹¹ Von Collani, “Legations and Travellers”, en *HCC*, 355-366.

⁹² Año que coincidió con la muerte del burócrata, científico y protector de la Misión China: Xu Guangqi. Este acontecimiento funciona como un parteaguas en esta etapa de las *controversias* para historiadores como Dunne, *Generation of Giants*, 226-227; y Villarroel, “The Chinese Rites Controversy”, 22.

⁹³ Para detalles sobre el ministerio de Juan Bautista de Morales en China, véase González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 63-70 y 81-99.

⁹⁴ González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 122-124.

⁹⁵ En 1703 sucederá un acontecimiento paralelo cuando el capuchino francés François-Marie de Tours (¿?-1709) llegó a Roma con un documento de dieciséis demandas contra la estrategia de acomodación jesuítica en la Misión India con respecto a los ritos malabares. El papa Clemente XI (1649-1721) atendiendo su solicitud condenó dicha ritualidad en 1716.

⁹⁶ Detalles sobre el viaje de Morales desde China hasta Roma, y sobre su audiencia con el papa en González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 233-258.

otras órdenes religiosas tenían una fuerte preocupación por la peligrosa independencia potencialmente subversiva de los jesuitas. Después de todo, tras varias décadas de la conclusión del Concilio de Trento en 1564, se habían uniformado las prácticas católicas en el continente, así como contenido las libertades de los diversos componentes de la iglesia bajo el estandarte romano. Pronto sería el turno de los hijos de Loyola. Los escandalosos reportes proporcionados por los informantes mendicantes sobre la misión jesuita en China cayeron como anillo al dedo a los planes romanos de subordinar a la Compañía.

Del mismo modo, los asuntos seculares europeos también desempeñaron un rol clave en las *controversias*. Al final de la guerra de los Treinta Años (1618-1648), cuando los franceses se erigieron como el centro de la cultura europea, se sentenció la decadencia paulatina de los imperialismos ibéricos, a su vez, los patrocinadores de la Misión China. Aunado a ello, distintas redes del catolicismo se entrelazaron con el poder político y el prestigio social en Francia, a pesar de la innegable importancia del lugar ocupado por la Compañía de Jesús entre las élites del país. De modo que las *controversias* también se convirtieron en una disputa teológica entre los jansenistas y jesuitas franceses. Y a medida que el poder francés alcanzó la curia papal, desplazando a la monarquía española, se desafiaron las pretensiones jesuíticas de convertirse en la vanguardia de la cultura católica. Esta situación llevó al traslado de los conflictos bélicos europeos hasta Asia oriental, el caso de las flotas del rey Luis XIV (1638-1715).

Si bien, las *controversias* de los ritos chinos concluyeron en Europa, su inicio ocurrió en las costas de Fujian durante la década de 1630 entre los súbditos rivales del rey Felipe IV de España (1605-1665)⁹⁷. Para el grupo de los mendicantes preparados entre Nueva España y Manila, donde se contó con las ventajas de un régimen colonial, la conversión de los chinos representó una experiencia transformadora que superaba todas las preocupaciones culturales. Asimismo, la dificultad aumentó cuando los frailes marginaron a los neófitos de los asuntos religiosos, limitando toda resolución al campo teológico. De tal manera, los chinos debieron guardar silencio en la querrela de si los ritos poseen en alguna medida un carácter civil o religioso –situación distinta sucedió con los jesuitas, quienes le delegaron a los laicos algunas funciones eclesiásticas (capítulo 2) y apoyaron hasta cierto punto la sinización de la iglesia (capítulo 7).

⁹⁷ Menegon, “Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian”, 219-262; y “Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins”, 335-365.

¿Habrán considerado los frailes que los chinos recién conversos carecían de una plena consciencia para diferenciar el paganismo de la religión verdadera? ¿Y por la salvación de sus propias almas era mejor excluirlos del debate y prohibirles participar de una ritualidad aparentemente idólatra?

Desde el punto de vista jesuítico, los mendicantes llegaron a estas conclusiones debido a la poca comprensión e interés de las costumbres chinas. En los estatutos de la Viceprovincia de 1621 (capítulo 2), se estuvo de acuerdo con la explicación ricciana del confucianismo como un grupo de letrados militantes de una filosofía política básicamente atea. Por consiguiente, al igual que el humanismo del siglo XVI⁹⁸, el confucianismo era compatible con el cristianismo, lo único necesario era sobrepasar la barrera metafísica reaccionaria al budismo y leer los textos originales confucianos. A diferencia de los frailes, los jesuitas dedicaban muchos años al estudio del confucianismo, lo cual les permitió comprender la civilidad ausente de religiosidad de los ritos.

En relación con el culto a los ancestros, los jesuitas consideraron que, debido a su gran importancia en la cultura china, los neófitos podrían abordarlo siempre y cuando lo hicieran con la actitud correcta. Para ellos, el uso de tabletas en honor a los antepasados en los hogares cristianos representó tan solo un signo de respeto y nunca la presencia de las almas de los muertos. Era obvio que los difuntos no podían regresar a recibir los sacrificios ofrecidos ante sus tablas ancestrales, entonces la estrategia jesuítica consistió en otorgarle nuevos significados a la práctica, del mismo modo que había sucedido en la Europa católica, en lugar de obligar a sus conversos a renunciar de sus tradiciones. En este contexto, el procurador de las misiones jesuíticas en China y Japón, Bartolomé de Roboredo recordó que en, “la primitiva Igleſſia disimulaban y permitían los sagrados apóstoles muchas ceremonias judaicas y gentílicas, por no apartar de la ley de Christo a los gentiles y paganos”⁹⁹. Sin embargo, los jesuitas mantuvieron sus dudas sobre estas ceremonias y publicaron sus objeciones al respecto en sus escritos en chino, pero argumentando que sus neófitos abandonarían

⁹⁸ Mungello, *Curious Land*, 23-43; Kim, *Strange Names of God*, 33-70.

⁹⁹ Bartolomé de Roboredo, *Respuesta a algunas cosas que contra los padres de la Compañía de Jesús de la misión de China dicen los reverendos religiosos de Santo Domingo y de San Francisco de Philipinas* (Manila, 2 de noviembre de 1638).

gradualmente estas prácticas dudosas por su propia cuenta¹⁰⁰, “no les intimando de una vez todas las obligaciones que en rigor deven guardar los nuevos christianos”¹⁰¹.

También durante estos años, el discípulo del matemático, astrónomo y gnomonicista alemán Christophorus Clavius SJ (1537-1612), en su cargo de visitador de las misiones en China y Japón, el italiano Giovanni Antonio Rubino SJ (1578-1643), presentó su propia solución al debate de las *controversias*¹⁰². En 1641, durante una estancia en Manila, con la ayuda del español Diego de Morales SJ (1694-1643), el visitador redactó una relación con el fin de apaciguar la indignación mendicante. De esta forma, Rubino, aplicando los criterios tomados en las discusiones anteriores con respecto a la cuestión de la idolatría en Japón, propuso que dicho problema en China debería ser tratado como un caso de conciencia, cuya resolución se encontraría simplemente confesando la transgresión y recibiendo el sacramento de la penitencia.

No obstante, los argumentos jesuíticos carecieron de fundamentos para los mendicantes, quienes con claridad observaron una ritualidad de carácter religioso en las acciones de los chinos con sus antepasados. En relación con ello, Juan Bautista de Morales antes de salir rumbo a Roma, en la carta citada dirigida a Manuel Dias el menor, pidió su mediación en el asunto debido a que los padres jesuitas le permiten a los chinos recién conversos,

...asi en sus casas como en los sepulcros y templos, concurrir con los gentiles a adorar reverenciar y ofrecer y sacrificar a sus progenitores difuntos, pan, carne, pescado, vino, frutas, arroz, flores, candelas, etc... [Así como] ...tener en sus casas sobre sus altares unas tablillas en que dicen los chinos que estan las almas de estos difuntos con un brasero de olores delante y ramilleteros y candelabros y aún permiten mas los Pesy [padres jesuitas] es que los tales altares de tablillas los tengan junto al altar adonde tienen a nuestro señor Jesucristo o otras imágenes sagradas¹⁰³.

Tal vez los jesuitas temieron jugarse el chance de un mayor número de bautizados, si entre los requisitos de una vida cristiana incluían la prohibición de la tradición milenaria china del culto a los ancestros. Situación discutida en múltiples

¹⁰⁰ Brockey, *Journey to the East*, 107.

¹⁰¹ Roboredo, *Respuesta a algunas cosas*.

¹⁰² Para más detalles sobre su propuesta, véase el estudio de Asami Masakazu, “Solutions to the Chinese Rites Controversy. Proposed by Antonio Rubino, S.J. (1578-1643). Visitor to Japan and China”, en *Christianity and Cultures Japan & China*, 126-142.

¹⁰³ BNP, “Carta del Padre Fr. Juan Bautista de Morales”, 56-56b.

ocasiones, incluyendo las conferencias de Guangzhou como se verá en el capítulo 6, y de la cual los mendicantes siempre renegaron y representaron como un temor sin fundamento. Relató acerca de esta querrela Domingo Fernández de Navarrete en 1676,

...en una disputa que tuvimos en Canton acerca de algunas ceremonias, sobre si eran políticas, o supersticiosas. En la respuesta que el padre Fabro [Jacques le Faure] dio contra mi sentir, dice que siguiendo yo la doctrina que defendía, qué gentiles había bautizado con ella? O qué tantos infieles había convertido en Kin Hoa [Jinhua 金华市, Zhejiang]?¹⁰⁴

Por esta razón, probablemente exagerando, el dominico llegó a escribir sobre el éxito de la empresa misionera en Guangzhou bajo la guía de los franciscanos, a pesar de la proscripción del rito ancestral:

Puedo asegurar que en pocos años los PP. Antonio de Santa María y Buenaventura Ibáñez, de la Orden de San Francisco, convirtieron más de cuatro mil almas en la ciudad metropolitana de Cantón, sin que permitiesen las ceremonias que practicaban los chinos en honor de los difuntos; fue tal la necesidad a que se vieron reducidos aquellos dos franciscanos, que se alimentaban con las yerbas que había en los fosos de la ciudad¹⁰⁵.

Finalmente, luego de que la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe –hoy Congregación para la Evangelización de los Pueblos (2019)– deliberara por más de un año, el 12 de septiembre de 1645, se promulgó un decreto papal prohibiendo las prácticas descritas por Morales¹⁰⁶. La instrucción vaticana le fue entregada al dominico, quien ahora en su calidad de “prefecto apostólico y prelado independiente” de la misión dominica, le ordenaron regresar a China e informar a los misioneros de todas las órdenes sobre la prohibición papal. Pero Morales no regresó solo, lo hizo junto a un nuevo recluta y futuro confinado en Guangzhou, el citado Fernández de Navarrete.

Los dominicos tomaron la ruta transoceánica Atlántico-Pacífico, teniendo que permanecer en Nueva España entre 1646 y 1648, donde les recibió uno de los más carismáticos personajes de la época: el obispo de Puebla de Los Ángeles Juan de

¹⁰⁴ Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 133 (cap. XIII, 345/6).

¹⁰⁵ BNM, Fernández de Navarrete, *Controuersias antiguas y modernas*, 28.

¹⁰⁶ Para mayores detalles consúltese: Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 25-28.

Palafox y Mendoza (1600-1659)¹⁰⁷. Al parecer hubo cierta simpatía entre el prelado y los misioneros dominicos, probablemente influida por la vocación pastoral y la crítica a los jesuitas. De hecho, el obispo llegó a expresar sobre Morales: “muy docto, y muy zeloso Propagador de la Fé Catholica en la China, por cuya causa ha sido cruelisimamente azotado, y perseguido, á egemplo de los primitivos Martyres”¹⁰⁸. La crítica del dominico a las labores de los jesuitas en China no fue una novedad para Palafox, ya que informes con estas características, escritos u orales, le habían llegado al prelado, prácticamente desde el inicio de su pastorado en la Puebla de Los Ángeles¹⁰⁹. Todo esto le llevó¹¹⁰ a tomar partida en los debates sobre las *controversias* y, por lo tanto, haciendo uso de sus facultades y representándose como “uno de los Obispos, asi de la America, como de la Europa, mas cercanos á la China”¹¹¹, llegó a escribir al rey Felipe IV y al papa Inocencio X para criticar la estrategia jesuítica de predicación en el Reino del Centro¹¹².

La Compañía de Jesús, por su parte, al conocer la determinación papal sobre las *controversias*, envió a un delegado propio (Martini) al Vaticano para explicar las imprecisiones de Morales, obteniendo de esta manera, el 23 de marzo de 1656, un decreto diametralmente contrario al dictado once años antes¹¹³. El problema entonces versó en la existencia de dos declaraciones papales contradictorias sobre los ritos, continuando las controversias sin resolverse por casi otro siglo. De hecho, luego de las conferencias realizadas durante el confinamiento en Guangzhou entre los representantes jesuitas, dominicos y franciscanos alrededor de enero de 1668¹¹⁴, buscando llegar a un acuerdo sobre cómo debía evangelizarse China, los dominicos enviaron a Juan de Polanco (?-1671) a consultar si la decisión de 1656 anulaba la de 1645. El Santo Oficio

¹⁰⁷ Un análisis acerca de ello en Cervera y Martínez Esquivel, “Puebla de los Ángeles”, 245-284.

¹⁰⁸ Juan de Palafox y Mendoza, *Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza al Sumo Pontífice Inocencio X, 8 de enero de 1649*, trad. Salvador González (Madrid, 1766), 149.

¹⁰⁹ AGI, Leg. Filipinos 86. Palafox, *Carta del V. Siervo de Dios*, 147-149 y 153. Y véase al respecto St. Clair Segurado, “El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos en el proceso de extinción de la Compañía de Jesús”, *Studia Histórica: Historia Moderna* 22 (2000): 145-151.

¹¹⁰ Y en ello se coincide con St. Clair Segurado, “El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos”, 150-151.

¹¹¹ Palafox, *Carta del V. Siervo de Dios*, 153.

¹¹² Palafox, *Carta del V. Siervo de Dios*; y *Memorial al Rey Felipe IV*, 15 de agosto de 1646 (1647), AGI, Leg. Filipinos 86.

¹¹³ Véase detalladamente el proceso en Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 29-32.

¹¹⁴ Acerca de los acontecimientos ocurridos en torno al debate de las *controversias*, se profundiza en el capítulo 7.

respondió el 20 de noviembre de 1669, que ambos decretos continuaban vigentes y su observación dependería de las circunstancias e interrogantes del momento¹¹⁵.

Los debates suscitados en Guangzhou sobre las controversias de los ritos durante el confinamiento misionero, se analizan en el capítulo 6, así como en el siguiente sus repercusiones en el desarrollo posterior de la Misión China.

3.3 Una interpretación historiográfica

Las *controversias* continúan hasta el día de hoy, siendo un tema de debate, tanto en círculos eclesiásticos como apoloéticos de la cultura china y, por supuesto, académicos. Es dudoso –parafraseando a James S. Cummins¹¹⁶– que una lucha peor o más infructuosa haya sacudido a la Iglesia católica; ciertamente, en ningún momento anterior, y probablemente en ningún momento desde entonces, ninguna pregunta que haya afectado a China haya sido objeto de un interés tan universal, febril e incluso apasionado en el mundo europeo –concluye George Dunne¹¹⁷. Decisivo no solo en la Misión China, el debate sobre las *controversias* también influyó en la propia suerte de los jesuitas, así como en la orientación de la Iglesia católica en sus dinámicas de evangelización de culturas diferentes a su *ethos* desde el siglo XVII. Durante el siglo XX y hasta la actualidad, el debate pasó de lo meramente teológico al ámbito académico.

En las últimas décadas ha habido una renovación en los estudios sobre la Misión China, en particular en términos de autores, metodologías y fuentes¹¹⁸. Desde la sinología, y principalmente desde la historiografía, se construyen nuevos acercamientos teórico-metodológicos. No obstante, la apología del académico religioso muchas veces turba estas nuevas ventanas al objeto de estudio. En el caso de las *controversias*, se coincide con Nicolás Standaert¹¹⁹ en que, a pesar del eco del debate de más de tres siglos en torno a ellas, la producción científica sobre el tema es mínima. Las

¹¹⁵ González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 403-408.

¹¹⁶ Cummins, “Canton: Internment and Flight”, *The Travels*, vol. I, XLIX.

¹¹⁷ Dunne, *Generation of Giants*, 230.

¹¹⁸ Véanse al respecto: Corsi coord., *Órdenes religiosas entre América y Asia*; Cervera y Martínez Esquivel, “Presentación del dossier *Entre Asia, América y Europa*”, 322-340; Sánchez Solano, “Misiones, evangelización y el Nuevo Mundo”, 341-376.

¹¹⁹ Standaert, “Rites Controversy”, en *HCC*, 680-688.

investigaciones se pueden dividir en las que tienen matices apologéticos, escritas normalmente por historiadores de alguna orden religiosa, y en las realizadas por quienes se dedican exclusivamente a la carrera académica.

Entre los trabajos religiosos se identifican dos discursos concordantes con los frentes de las *controversias*: el jesuítico y el dominicano-franciscano. En el primero, la idea más propagada es que China pudo convertirse al cristianismo si no hubiera sido por la postura intolerante de los miembros de las órdenes mendicantes. Al respecto, Dunne¹²⁰ plantea que los jesuitas trataron de restaurar el ideal genuino del cristianismo y revivir los métodos de adaptación cultural que tuvieron un papel importante al principio de la historia del cristianismo, pero que fueron malinterpretados y acusados de innovadores y de comprometer la fe cristiana.

Por otra parte, el discurso dominicano-franciscano ha defendido la postura contraria, argumentando que si bien la estrategia jesuítica de acomodación permitió una mayor aceptación del cristianismo entre los chinos¹²¹, con el tiempo trajo malentendidos y reacciones adversas¹²². Desde el punto de vista de esta postura, los miembros de la Compañía de Jesús trataron de presentar la religiosidad cristiana menos europea y más china. Pero al intentar amalgamar los conceptos filosóficos (y teológicos) cristianos y confucianos, ¿pudo el *cross-cultural* llevar a una confusión amorfa entre creencias y ritos? Esta pregunta la realizan los dominicos y los franciscanos desde el siglo XVII hasta la actualidad, dirigiendo la crítica a la acomodación de los jesuitas en China.

Como se puede observar, el trabajo académico de religiosos dedicado a las *controversias* se ve enturbiado por las identidades eclesíásticas y la apología gremial.

El segundo tipo de investigaciones es el realizado por académicos formados en exclusividad en la historia o la sinología, y en quienes la misionología en China es tan solo uno más de sus objetos de estudio. Sin embargo, la visión de muchos de estos investigadores no pertenecientes a ninguna orden religiosa parece ponerse más del lado de los miembros de las órdenes mendicantes. Para estos, las diferencias eran demasiado profundas como para que el *cross-cultural* permitiera a China aceptar el cristianismo,

¹²⁰ Dunne, *Generation of Giants*, 4-13.

¹²¹ Para profundizar sobre ella se puede consultar el trabajo por excelencia de Mungello, *Curious Land*; o la síntesis en Cervera, “El modo soave y los jesuitas en China”, 169-187.

¹²² González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 101-125; Cummins, *A question of rites*, 69-118; y Villarroel, “The Chinese Rites Controversy”, 7.

sin antes transformarlo (o sinizarlo) al punto de que perdiera su propia identidad¹²³. Estos trabajos colocan a las *controversias* en un espectro entre dos extremos. En el primero se las considera una fuente privilegiada para la comprensión en la historia moderna temprana de las relaciones culturales sino-occidentales¹²⁴, mientras que, en el otro extremo, se las interpreta como una cuestión puramente europea que se puede omitir fácilmente al intentar construir la historia del cristianismo en China desde una perspectiva autóctona¹²⁵, entre *native & ritual agency*¹²⁶ o *histoire croissée*¹²⁷. En este sentido se considera fundamental rescatar los roles del chino converso en las *controversias*¹²⁸, así como en los procesos de sinización del cristianismo.

Estas limitantes en ocasiones impiden que el académico indague y profundice en las razones de las posturas sobre las *controversias*, e incluso de los cambios sobre ellas en las historias de vida de los misioneros. Por ejemplo, el centrarse en la cuestión de si los ritos a Confucio y a los ancestros tenían un carácter religioso, imposibilita una observación más analítica sobre una serie de prácticas en un mundo sin religión, pero

¹²³ Véase, por ejemplo, Cummins, “Two missionary methods in China”, 106; o Joseph Garreau, Chinese Reaction to Christianity”, *Asian Thought & Society* 8, nos. 22-23, (1983): 19-27.

¹²⁴ Sobre estas obras consúltense: Rule, “K’ung-Tzu or Confucius?; Mungello, *Curious Land*; Mungello ed., *The Chinese Rites Controversy*; Brockey, *Journey to the East*; o Meynard –autor jesuita–, *The Jesuit Reading of Confucius*.

¹²⁵ Zürcher, “The First Anti-Christian”, 359-375; Gernet, *Primeras reacciones chinas*; Loewe, “Imperial China’s Reactions”, 179-212. Standaert, *The Fascinating God (Inculturation), A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 1995) –Standaert es jesuita, pero su obra califica más entre estos trabajos–; Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars*; Hosne, *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610: Expectations and Appraisals of Expansionism* (Londres y Nueva York: Routledge, 2013); o Kim, *Strange Names of God*.

¹²⁶ *Native & ritual agency* repensando un poco las ideas de Eugenio Menegon, quien plantea que la adaptación en el desempeño de los sacramentos y en la vida devocional de los chinos conversos, consistió en una respuesta a una comprensión preexistente y determinada por una gama de significados de posturas o comportamientos rituales insertos en las culturas locales. Menegon, “Responses & Reflections”, 143-147.

¹²⁷ Pierre-Antoine Fabre propone la categoría de análisis *histoire croissée* sobre el tema de los ritos católicos, pensándolos primero hacia las transformaciones que sufren en la larga duración para acercarse después a la construcción de la mediación y todas sus manifestaciones (santos, imágenes, entre otros). Fabre, “Conclusion”, 445-458.

¹²⁸ Algunas de las últimas investigaciones que rescatan el papel de los neófitos chinos son las siguientes: John Dragon Young, “Chinese Views of Rites and The Rites Controversy, 18th-20th Centuries”, en *The Chinese Rites Controversy*, 83-108; Rule, “The Chinese Rites Controversy: Confucian and Christian Views on the Afterlife”, *Studies in Church History* 45 (2009): 280-300, <https://doi.org/10.1017/S0424208400002576>; Liu, “Chinese converts in the Chinese Rites Controversy”; Menegon, “European and Chinese Controversies over Rituals”, 193-222; Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy. Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012); Kim, *Strange Names of God*; y Ronnie Po-chia Hsia, “Chinese Voices in the Rites Controversy: From China to Rome” y Standaert, “Chinese Voices in the Rites Controversy: The Role of Christian Communities”, en *The Rites Controversies*, 9-67.

con muchas creencias como el chino. Muchas de las interpretaciones ofrecidas al respecto las pudo determinar una lectura e interpretación positivista de las dinámicas en la misión de determinada orden, y no así una sociología de la cultura que llevé a observar al *otro*, en este caso a quienes realizan los rituales. La implementación de propuestas como la historia de las ideas o la filosofía del lenguaje podría colaborar en la reevaluación del tema a la hora de abordar como categorías socioculturales conceptos como “religión”, “religiosidad”, “dios”, “creencias”, “supersticiones”, “civil”, “político”, “sagrado”, entre otros tantos.

Por ejemplo, la cuestión del nombre de la divinidad cristiana en chino no se podría decir que se encuentra resuelta. La mayoría de los chinos piensan, como bien lo indica Paul Rule¹²⁹, que hay dos religiones totalmente distintas: la *Tianzhu Jiao* 天主教 o “la religión del Señor de los Cielos”, es decir, el catolicismo, y la *Jidu Jiao* 基督教 o “la religión de Cristo”, en referencia a los protestantismos¹³⁰. De hecho, muchas de las traducciones bíblicas modernas se han publicado hasta en tres versiones según el nombre adoptado para el ser divino: *Tianzhu*, *Shangdi* e incluso *Shen*. Claramente existe un problema de perspectiva histórica. La mayoría de los participantes de los debates de los siglos XVII y XVIII, perdieron la consciencia del origen diametralmente contrario de los nombres sacrosantos europeos del dios cristiano *Theos*, *Deus* o *Gott*, aunque últimamente se hayan propuesto ciertos vínculos etimológicos entre los *Dyos*, el *Deus* indoeuropeos y los *Di* chinos¹³¹.

Otro aspecto, como bien lo señala Standaert¹³², subestimado en el devenir de las *controversias* fueron las políticas dictadas desde el Vaticano. La postura romana estableció una tradición real e imaginaria de una Iglesia católica inadaptable a las condiciones y creencias chinas. Aunado a ella, la irritación ocasionada por las legaciones papales ciertamente influyó en la actitud del poder imperial chino hacia el

¹²⁹ Rule, “Is the Chinese Rites Controversy over?”, 2-3.

¹³⁰ Esta situación se institucionalizó aún más cuando el Partido Comunista Chino les otorgó la categoría de sociedad patriótica gracias a las reformas constitucionales a favor de la libertad de culto (1954, 1975 y 1982), pero en particular con la promulgación del documento #19 para la regulación de las religiones. Richard Madsen, “The Catholic Church in China Today: A New Rites Controversy”, en *The Chinese Rites Controversy*, 267-277a. También véase al respecto la obra de Fenggang Yang, *Religion in China. Survival and Revival Under Communist Rule* (Nueva York: Oxford University Press, 2012), 45-85.

¹³¹ Chang Tsung-tung, “Indo-European Vocabulary in Old Chinese. A New Thesis on the Emergence of Chinese Language and Civilization in the Late Neolithic Age”, *Sino-Platonic Papers* 7 (1988): 1-56, http://sino-platonic.org/complete/spp007_old_chinese.pdf

¹³² Standaert, “Rites Controversy”, en *HCC*, 688.

crecimiento limitado del cristianismo en el país. Variables de lo anterior lo constituyeron el papel de los emperadores, los movimientos anticristianos chinos, la constitución de una iglesia china proclive a la sinización y los cambios en la institución eclesiástica en Europa (incluida la disolución de la Compañía de Jesús en 1773)¹³³, las cuales también determinaron las dinámicas de diálogo y represión en torno a las *controversias*.

¿Y realmente fueron desastrosas las *controversias* para el avance de la Misión China? ¿Qué cuotas de responsabilidad tuvieron cada una de las órdenes religiosas? Hoy en día responder a estos cuestionamientos es una tarea netamente académica, ya que en teoría la institución eclesiástica ha superado la querrela. Sin duda, se deben poner en diálogo los distintos problemas y frentes de las *controversias*, dimensionar sus dinámicas globales y construir interpretaciones en la larga duración. Solo de esta manera se podrán comprender interrogantes tales como si hubo oportunidades reales de conversión de los emperadores; si la ciencia era el enfoque adecuado para la evangelización de los chinos; si las estrategias utilizadas en otras misiones aplicaban al caso chino; si los literatos confucianos se interesaron en una religión extranjera como lo hicieron con la ciencia; o si un cristianismo hibridado con la ritualidad china habría sido finalmente desfigurado por los ritos mismos, de igual manera que lo ha hecho China con todos sus invasores. Probablemente este repertorio de posibilidades nunca se responda satisfactoriamente y está bien, lo que interesa es la elaboración de nuevos acercamientos teórico-hipotéticos y problematizaciones de los ejes temáticos de las *controversias*.

Por último, se considera importante resaltar la necesidad de construir nuevos acercamientos teórico-hipotéticos sobre las *controversias* de los ritos chinos

¹³³ Donde no solamente los ritos chinos formaron parte de la acusación contra los jesuitas por faltar al cuarto voto referente a la obediencia al papa, sino también se incluyeron las controversias desarrolladas debido a los ritos malabares. En este contexto, los jesuitas intentaron impugnar la legislación vaticana en contra de todos estos ritos, y haciendo uso de un gran esfuerzo dialéctico, pretendieron demostrar que Roma actuaba de esa manera debido a un profundo desconocimiento sobre el tema, pero al ignorar los decretos condenatorios papales a sus estrategias de evangelización terminaron poniendo en tela de juicio el dogma de la infalibilidad pontificia. Esto último, los adversarios de la Compañía de Jesús lo utilizaron como argumento para la extinción de la orden. Para más detalles, revítese la investigación de Eva María ST Clair Segurado, “La cuestión de los ritos chinos y malabares: desobediencia e idolatría en la compañía de Jesús”, *Hispania Sacra* 54, no. 109 (2002): XX, <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/190/188>, 109-139. Además, véase sobre las repercusiones en China de la disolución de la Compañía de Jesús los artículos de Standaert, “La misión china sin jesuitas: continuidad durante la supresión, discontinuidad después de la restauración”, en *Las misiones antes y después de la restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y cambios*, coords. Leonor Correa Etchegaray, Emanuele Colombo y Guillermo Wilde (Ciudad de México: Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Iberoamericana, 2014) 225-242.

pensándolas como una parte integral de diversos procesos sociales de dimensiones globales. Se considera ello debido a tres razones: (i) las *controversias* se debatieron al mismo tiempo en tres continentes, (ii) sus resultados son medibles en la muy larga duración y, (iii) hubo otros procesos análogos a esta querrela. Además, estas “otras” *controversias*, al igual que sucedió con el caso chino, surgieron en relación directa con los jesuitas. Y todas con condenas e impugnaciones de otras órdenes religiosas y el papado mismo. Tres casos bastante representativos de ello son los ocurridos en Perú, Japón y el sur de la India.

Durante el siglo XVI junto a la expansión de la temprana modernidad, llegaron las misiones cristianas insertas en los colonialismos e imperialismos. En este proceso, la Compañía de Jesús sobresalió como la vanguardia de la Iglesia católica. Aunque no siempre aconteció de esta manera, para esta época China y Japón superaron las fuerzas ultramarinas europeas. Pero sin duda, los ideales de cristianizar y de civilizar de la empresa misionera, poco lo interesó esta situación, aventurándose los religiosos a tierras desconocidas y sin el apoyo militar o económico de los regímenes coloniales.

En esta coyuntura, los proyectos cristianos en China, Japón, los reinos del sur de la India (Madurai, Mysore y Carnatic) y Perú, los inauguraron los jesuitas Matteo Ricci, Francisco Javier, el italiano Roberto de Nobili (1577-1656) y el español José de Acosta (1540-1600), respectivamente. Los tres primeros se constituyeron en los padres de la acomodación en los países asiáticos, mientras que Acosta en el propio de la “hispanización” en el “nuevo mundo”¹³⁴. Del mismo modo, todos ellos tuvieron que batallar con la manufacturación del nombre del dios cristiano y en general de los términos soteriológicos y escatológicos necesarios para la evangelización¹³⁵.

Asimismo, como en China los religiosos vivieron primero según la usanza budista y luego al mejor estilo confuciano; en la India lo hicieron como *sanniasis* (monjes peregrinos del hinduismo) y brahmanes asiduos estudiosos del sánscrito, del

¹³⁴ Hosne, *The Jesuit Missions to China and Peru*, 71-96.

¹³⁵ Hosne, *The Jesuit Missions to China and Peru*, 145-167; Kim, *Strange Names of God*, 71-196; Kishino Hisashi, “From Dainichi to Deus. The Early Missionaries’ Discovery and Understanding of Buddhism”, en *Christianity and Cultures Japan & China*, 45-61; Paramore, *Ideology and Christianity in Japan*, 10-33; Marino, *Destruyendo a Deus*, 53-72; Soosai Arokiasamy, *Dharma, Hindu and Christianity According to Roberto de Nobili: Analysis of Its Meaning and Its Use in Hinduism and Christianity* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1986), 15-22; Paolo Aranha, “The Social and Physical Spaces of the Malabar Rites Controversy”, en *Space and Conversion in Global Perspective*, eds. Giuseppe Marcocci, Aliocha Maldavsky, Wietse Boer y Iliara Pavan (Leiden: Brill, 2014), 214-232; y Hosne, “Dios, Dio, Viracocha, Tianzhu: “Finding” and “Translating” the Christian God in the Overseas Jesuit Missions (16th-18th Centuries)”, en *The Rites Controversies*, 322-341.

telugu y del tamil; mientras que en Japón más bien socialmente los identificaron como bonzos budistas, representación que buscaron quitarse de encima, utilizando finalmente una “acomodación editorial” como estrategia de evangelización¹³⁶; en el caso peruano sucedió lo contrario –la *hispanización* de los indígenas– gracias al poder de las instituciones coloniales¹³⁷. Por otro lado, la empresa china tuvo la oposición de los letrados confucianos, los bonzos budistas y los maestros daoístas, la india la de los brahmanes y otras castas de alto rango, y la japonesa también la de los literatos confucianos y los monjes budistas, así como la de los maestros sintoístas.

Pero si existe un elemento que hace comparable a estas regiones con lo acontecido en la Misión China, son las *controversias* surgidas debido a la existencia de cultos dedicados a los ancestros como sucedió en la India con los rituales malabares y en Japón con los *shintō* 神道 o sintoístas. Las primeras contemporáneas y formando parte (in)directamente del debate sobre los ritos chinos durante el siglo XVI, y las segundas iniciadas prácticamente tres siglos después de los trabajos de Ricci y de Nobili, para cuando incluso se consideraron las querellas resueltas. Además, en ambos casos hubo una interpretación de las ritualidades en términos de civilidad y práctica política. El culto malabar tuvo su origen en las tradiciones siriacas-antioqueñas, mientras que el sintoísta data de un milenario “animismo” naturalista criollo modernizado ideológicamente bajo la era Meiji 明治時代 (1868-1912) como el elemento identitario por excelencia del patriotismo y el nacionalismo japonés¹³⁸.

En el caso de Japón, las *controversias* surgieron hasta 1932 cuando un grupo de estudiantes católicos de la jesuítica Universidad de Sofía en Tokio, decidieron inclinarse ante un santuario sintoísta¹³⁹. El desarrollo de este culto tuvo lugar durante una época de

¹³⁶ Paula Hoyos Hattori, Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas, *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* 6, no. 8 (2015): 90-109.

¹³⁷ Véase al respecto el libro clásico de Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial l'extirpation de l'idolâtrie, entre 1532 et 1660* (París y Lima: Institut Français d'Études Andines, 1971); así como la investigación de Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, trad. Gabriela Ramos (París y Lima: Institut français d'études andines, Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003).

¹³⁸ Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 99-119; Susumu Shimazono, “State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji”, *Journal of the American Academy of Religion* 73, no. 4 (2005): 1077-1098.

¹³⁹ Detalles sobre este acontecimiento en Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 120-158.

expansión imperialista japonesa a Corea, Manchuria y China, siendo en el primer país donde las ceremonias encontraron la primera resistencia por parte de dos misiones presbiterianas estadounidenses, elevándose así las *controversias* a todo un suceso propio de la política internacional¹⁴⁰. Esta llegó a su fin en 1936 cuando Propaganda Fide no solo les autorizó a los católicos japoneses la práctica de los ritos sintoístas, sino también les demandó participar de ellos como parte de sus deberes cívicos.

La importancia de rescatar las *controversias* de los ritos chinos en sus contextos sociales y globales se encuentra en que permite deconstruir sus temporalidades y espacios. En otras palabras, interpretarlas como un proceso con sus espejos en lugares y épocas distintas. Los casos contemporáneos al chino muestran las complejidades y dificultades de un cristianismo en expansión al ritmo de una temprana modernidad con todas las limitaciones en su comprensión de los *otros*. En tanto que el japonés, iniciado cuando parecía resuelta u olvidada la querrela china y a más de trecientos años de los dolores de cabeza de Ricci, reactivaron una problemática que va más allá de una empresa religiosa y habla de la incomprensible capacidad histórica de las sociedades de aceptar lo diferente, así como las posibilidades de que no todo se homogenice culturalmente, ya que existen maneras inimaginables de pensar, ser y vivir.

Pocas investigaciones desde las ciencias sociales y las humanidades realizan estudios comparados de los casos chino, japonés, peruano e indio –a los cuales se les puede sumar el coreano¹⁴¹– de las *controversias*, convirtiéndose entonces ello en una tarea pendiente para el mundo de la academia¹⁴².

Sin duda, el análisis de las *controversias* de los ritos chinos requiere de un “investigador global”, un “nómada” por definición, especializado en diferentes idiomas –chino (en sus diferentes dialectos), manchú, latín, portugués, español, francés, italiano,

¹⁴⁰ Sung-gun Kim, “The Shinto Shrine Issue in Korean Christianity under Japanese Colonialism”, *Journal of Church and State* 39, no. 3 (1997): 503-521; Dae Young Ryu, “Missionaries and Imperial Cult: Politics of the Shinto Shrine Rites Controversy in Colonial Korea”, *Diplomatic History* 40, no. 4 (2016): 606–634, <https://doi.org/10.1093/dh/dhv037>

¹⁴¹ Sung-Deuk Oak, “Competing Chinese Names for God: The Chinese Term Question and Its Influence upon Korea”, *Journal of Korean Religions* 3, no. 2 (2012): 89-115, doi: <https://doi.org/10.1353/jkr.2012.0017>

¹⁴² Algunos de los trabajos excepcionalmente identificados son los de Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*; de Hosne, *The Jesuit Missions to China and Peru*; de Kim, *Strange Names of God*; de ST Clair Segurado, *Dios y Belial en un mismo altar. Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús* (Alicante: Publicacions Universitat Alacant, 2000), y “La cuestión de los ritos chinos y malabares”, 109-139; así como la compilación de Županov y Fabre eds., *The Rites Controversies*.

alemán e inglés—, de un perfil multidisciplinario y dedicado al trabajo en archivos alrededor del mundo; evidentemente, una labor cuantiosa bajo esta definición.

En términos generales, las *controversias* de los ritos chinos son un tema bastante complejo, lleno de aristas y del que todavía hay mucho por analizar. Sacudieron las mentes de algunos de los teólogos y los filósofos más connotados en Europa, Nueva España y Asia durante los siglos XVII y XVIII¹⁴³. Y hoy día, lo hacen con los sinólogos e historiadores interesados en comprender las especificidades de los procesos y las dinámicas relacionales de los *otros* con el mundo chino.

La historia de la Misión China en su versión católica se asocia con frecuencia a las *controversias* de los ritos chinos, originadas con la propuesta de acomodación de Matteo Ricci en el cambio de siglo del XVI al XVII y llegadas a su punto cúlpe con la condena vaticana (1697, 1704, 1710, 1715, 1733 y 1742). Esta decisión a veces se ha representado como una de las causas principales del “fracaso” del cristianismo en China durante esa época. Tal nivel de importancia adquirió las *controversias*, que, durante el confinamiento de Guangzhou, dejando atrás las diferencias entre cada una de las órdenes religiosas y los poderes que representaban, se celebraron una serie de conferencias con el afán de llegar a un acuerdo sobre la mejor manera de evangelizar el país. El resultado inmediato: la promulgación de El Acta de Guangzhou en 1668¹⁴⁴.

No obstante, las *controversias* constituyen un ejemplo perfecto para la historia global de las ideas. Fue un fenómeno que tuvo lugar a lo largo de un periodo de tiempo prolongado y en muchos escenarios geográficos de varios continentes. Desde China hasta Europa, vía la ruta transoceánica Pacífico-Atlántico deteniéndose en Nueva España o mediante los mundos del Índico, Goa y bordeando al África, las *controversias* sobrepasaron los intereses teóricos de la empresa china, al convertirse en municiones frescas en el enfrentamiento entre poderes políticos o religiosos¹⁴⁵.

Cuando se revisan las investigaciones dedicadas a las *controversias* de los ritos

¹⁴³ Dunne, *Generation of Giants*, 269-302; Ross, *A Vision Betrayed*, 118-200; Cummins, *A Question of Rites*, 1-168.

¹⁴⁴ Esta se analiza en el capítulo 6. Una traducción al inglés y el chino de ella en la tesis de Ip Ka Kei, “Canton Conference (1667-1668)”.

¹⁴⁵ Tal como señala Eugenio Menegon, los debates teológicos a principios de la modernidad constituyeron a menudo una manera para llevar a cabo luchas políticas. Menegon, “Responses & Reflections”, 147.

chinos, pareciera que es más fácil el relato o la enumeración de sus principales acontecimientos históricos que la interpretación de sus significados. Desde esta perspectiva, las *controversias* se podrían leer de dos maneras. Primero, como un proceso inserto en las relaciones culturales entre China y la modernidad, una de las primeras manifestaciones de connotaciones globales en la historia de las ideas. Y segundo, como un hito netamente europeo, en el sentido de que el cristianismo y la misión son constructos eurocéntricos, dándose así la posibilidad de omitir este tema si se piensa en una historia de la cristiandad en China y desde una perspectiva china.

Una de las principales limitantes a la hora de abordar las *controversias*, como se señaló al inicio del capítulo, versa en que muchas veces el estudioso interesado pertenece a una orden religiosa particular, y termina realizando una apología de su identidad e historia. Las llamadas posiciones “jesuitas” o “dominicas” abundan en la misionología en China, ello ante la ausencia de una escuela desarrollada desde la sinología y la historiografía interesada en el tema –con las claras excepciones indicadas.

El tema continúa vivo –y máxime con la situación actual de la Iglesia católica china entre Roma y el Partido Comunista Chino. Se puede decir que las *controversias* de los ritos chinos continúan presentes hasta el día de hoy, ya que constituyen un elemento importante para el debate y el análisis de la acomodación, la inculturación, o la adaptación del mensaje religioso a otras culturas¹⁴⁶. El *cross-cultural* que tuvo lugar en China pudo llevar a una confusión de ritos (confucianos y cristianos) que enfrentó a los jesuitas no solo con los religiosos de las órdenes mendicantes y las élites pensantes chinas, sino finalmente también con el mismo emperador chino, con la Santa Sede, y con los poderes temporales chinos –provocando movimientos anticristianos como se analiza en el capítulo siguiente– y europeos. Sin duda alguna, se está ante un caso de construcción de una temprana esfera pública global, o una especie de proto/pre-esfera global del movimiento de las ideas. La problemática está propuesta. Ahora prosigue indagar más en ella, independientemente del punto de vista religioso, geográfico, e incluso temporal desde el que se parta.

¹⁴⁶ Rule, “Is the Chinese Rites Controversy over?”, 8.

4. ANTICRISTIANISMOS EN CHINA: LOS PROBLEMAS DE SER “HETERODOXA”

Del éxito de la obtención del primer permiso para el establecimiento de una misión cristiana en China (1583), pasaron menos de 150 años para que las autoridades imperiales prohibieran al cristianismo (1724)¹, representado como “enteramente inútil” *hao wu biyi* 毫無裨益 y “seductor” de la opinión de las personas *renxin* 人心². De ser etiquetado como una religión marginal sin ningún beneficio para el gobierno, se le consideró un desestabilizador *luan* 亂 del orden social, moral, cultural y político.

La primera manifestación china anticristiana provino del confucianismo cuando un grupo de letrados en Nanchang acusó a los misioneros de pertenecer a la sociedad *Bailianhui* 白蓮會 o Loto Blanco (1607)³. Le siguió la retractación del monje budista Zhu Hong 祿宏 (1535-1615) con su texto *Tianshuo* 天說 o *Explicación del Cielo* (1615)⁴, donde replicó al *Tianzhu shiyi* 天主實義 o *El verdadero significado de Dios* (1603) de Ricci. Al año siguiente (1616) y hasta 1623, en Nanjing, el viceministro de Ritos Shen Que acusó a los cristianos de ser seguidores de un criminal condenado a muerte y de renegar de tradiciones como el culto a los ancestros y la piedad filial. En 1640 se publicó el segundo documento anticristiano y tal vez más importante, el *Poxieji* 破邪集. Y unos años más tarde (1665), el detonante del confinamiento misionero en Guangzhou, la publicación del *Budeyi* 不得已 de Yang Guangxian 楊光先 en el contexto de la controversia del calendario *Liyu* 曆獄 con Johann Adam Schall von Bell.

¹ Al respecto, véase a Jocelyn M. N. Marinescu, “Defending Christianity in China: The Jesuit defense of Christianity in the “*Lettres édifiantes et curieuses*” & “*Ruijianlu*” in relation to the Yongzheng proscription of 1724” (Tesis de doctorado en historia, Universidad Estatal de Kansas, 2008), 237-245.

² Rosso, *Apostolic Legations to China*, 392; Zhang Li 張力 y Liu Jiantang 劉鑑唐, *Zhongguo jiao'an shi* 中國教案史 (成都: 四川省社会科学出版社, 1987), 155.

³ Barend ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Leiden: Brill, 1992), 219-220.

⁴ Un análisis y traducción de este texto al español, se encuentra en Alejandro Alcalde Méndez, “La estrategia de acomodación jesuita y el primer texto anticristiano escrito por un monje budista a finales de la dinastía Ming (1582-1644)” (Tesis de maestría en estudios de Asia y África, especialidad: China, El Colegio de México, 2002), 90-102.

Acerca de estos acontecimientos, se concuerda con Ad Dudink en que sus dimensiones sobrepasaron una simple reacción xenofóbica⁵. Por consiguiente, se propone realizar un análisis a partir de las representaciones sociales, con el fin de identificar los sistemas de valores, prácticas e ideas intermedios entre los conceptos y las percepciones durante el proceso. En este sentido, la etimología de los términos utilizados para representar al cristianismo y a los anticristianismos, desvela aspectos claves en la comprensión de sus funciones orientativas y comunicativas.

De esta manera, este capítulo consta de tres partes. En una primera, se explica la construcción de una tradición anticristiana china, en la siguiente, se analizan los principales casos de detracción a la fe católica hasta la controversia del calendario, para finalmente, explicar con detalle los acontecimientos que llevaron al confinamiento en Guangzhou.

4.1 La tradición anticristiana china

David E. Mungello⁶ explica las bases del anticristianismo chino en cinco factores: (i) el escepticismo y el agnosticismo confuciano a las creencias cristianas, como el nacimiento virginal, la encarnación, los milagros, la resurrección o la trinidad; (ii) el temor a que el cristianismo funcionara como una fuente ideológica de inspiración a la subversión como en su momento lo hizo el budismo; (iii) el rechazo cristiano a las creencias chinas de armonía de la naturaleza, como la geomancia y el *fengshui* 風水; (iv) el miedo de que los misioneros sedujeran a las mujeres chinas –de hecho hubo casos de violación y amancebamiento contra mujeres comprometidas al matrimonio–; y (v) la creencia de que los misioneros practicaban una especie de alquimia.

Para la primera mitad del siglo XX era un hecho consumado entre los diferentes sectores de la sociedad china el rechazo activo o pasivo al cristianismo. El primero se expresó mediante la literatura anticristiana, las políticas poco cooperativas para el establecimiento de misiones, la represalia a los neófitos chinos o la participación en disturbios anticristianos. Y el segundo se reflejó en cuestiones más subjetivas como la indiferencia al mensaje evangélico o el pequeño porcentaje de conversiones.

⁵ Dudink, “Opponents”, en *HCC*, 506.

⁶ Mungello, *The Great Encounter*, 53-61.

Desde década de 1860, la propaganda anticristiana sistemáticamente inundó la naciente esfera pública china. Poco ayudó la culturalmente híbrida rebelión de los *Taiping Tianguo* 太平天國 o del Reino Celestial de la Gran Paz (1850-1864)⁷; y menos lo hizo el posterior levantamiento *Yihetuan qiyi* 義和團起義 o de los bóxers (1899-1901), cuando luego de la derrota, ante la masiva llegada de misioneros occidentales, se acusó al cristianismo de trastornar la cultura china y de atentar contra el carácter nacionalista del país⁸. De este momento a mediados del siglo pasado, se registraron miles de manifestaciones anticristianas en China⁹. El punto álgido se alcanzó entre los años 1949 y 1953 durante la campaña de exterminio de las *huidaomen* 會道門 por parte del gobierno comunista¹⁰, y en donde entre tantos grupos se incluyeron los cristianos¹¹.

Pero ¿de dónde provienen estas actitudes y representaciones chinas contra el cristianismo? Muchas veces se olvida que su origen se encuentra en la temprana Misión China durante el siglo XVII, cuando la literatura anticristiana fue aún más vasta que la misma propaganda evangélica. Por lo tanto, en las siguientes líneas se analizan los dos principales ingredientes del anticristianismo chino: la alteridad y la disputa religiosa.

En el mundo de las religiosidades chinas, siglos antes de la inserción del cristianismo, se establecieron una serie de categorías culturales para designar el carácter de las enseñanzas y las prácticas según los ideales y las normas epocales. Este condicionamiento se ha determinado históricamente a partir de conceptos como *yiduan* 異端 (“heterodoxia”), *zuodao* 左道 (“engaño herético”) o *xie* 邪 (“influencia maligna”). Si bien, cada uno de estos términos poseen significados distintos, se acercaron a lo que podría llamarse “el camino en oposición a la sabiduría”, a *zheng* 正 (lo “ortodoxo”) o a

⁷ Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan* (Nueva York: W. W. Norton, 1996).

⁸ Anthony E. Clark, *Heaven in Conflict: Franciscans and the Boxer Uprising in Shanxi* (Washington: University of Washington Press, 2015).

⁹ Paul A. Cohen, “The Anti-Christian Tradition in China”, *The Journal of Asian Studies* 20, no. 2 (1961): 169.

¹⁰ Para más detalles sobre esta campaña, consúltese a Martínez Esquivel, “La campaña de erradicación de las *huidaomen* 會道門 por parte del Partido Comunista Chino (1949-1953)”, en dossier sobre “China: Una historia en construcción”, ed. Raúl Ramírez Ruíz, *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* 7 (junio 2016): 79-94, <http://www.albolafia.com/trab/Alb-Doss-007.RICARDO.pdf>

¹¹ Esta situación se solventó relativamente a finales de la década de 1970 cuando al cristianismo se le otorgó el estatus de sociedad patriótica y se le dividió en dos tipos: católico y protestante. Yang, *Religion in China*, 45-85.

zhengdao 正道 (“el curso correcto”). Esta ambivalencia en ocasiones ha sido interpretada por distintos estudiosos como la antítesis ortodoxia-heterodoxia¹².

Conceptos como *yiduan* y de *xie* se remontan hasta la misma época de Confucio. La precisión de sus connotaciones se determina según quiénes los utilicen, bajo cuáles circunstancias y los motivos para emplearlos. Sus usos se pueden rastrear a tiempos tan remotos como los de Menzi 孟子 (370-289), Yang Zhu 楊朱 (370-319), Mozi 墨子 (468-391) o Han Yu 韓愈 (786-824) durante su impugnación al budismo. Pero lo importante en su utilización se sitúa más bien en la razón de ello: la defensa de un sistema de normas e ideas culturales en detrimento de las “*otras*” (divergentes) prácticas y creencias, amenazantes al orden cultural y sociopolítico confuciano.

Por estas razones, deja de sorprender la representación de “heterodoxa” al cristianismo en China en una época tan temprana como fines del siglo XVI. De igual manera le sucedió al budismo durante su inserción inicial en la sociedad china¹³; sus postulados relativamente contrarios al confucianismo, su ocasional adhesión a la subversión política y su contenido doctrinal “milagroso”, le otorgaron con rapidez su indeseable rol de “heterodoxa”. En el caso del cristianismo, a pesar de su crecimiento (ver los capítulos 1 y 2), su posición legal nunca estuvo segura, así como su representación de “heterodoxa” vino tanto desde el confucianismo como del budismo, quienes le recriminaron siempre su posición ambivalente ante el culto a los antepasados y por ende, a la práctica de la piedad filial –una controversia constante entre los misioneros (capítulo 3). De hecho, durante la China Ming-Qing se convirtió en una situación común la comparación desfavorable del cristianismo con el budismo o el daoísmo, mientras que a estos se les rechazaba solo en relación con el confucianismo. Otro frente adverso se dio con el legalismo, cuyos códigos prohibían la comunicación con el Cielo, los amuletos “mágicos” o las reuniones nocturnas multitudinarias,

¹² Los casos de Jan Jakob Maria de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China: A Page in the History of Religions* (Ámsterdam: Johannes Müller, 1903), vol. 1, 8-15; Cohen, “The Anti-Christian Tradition”, 170; Zürcher, “A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China”, en *Norms and the State in China*, eds. Zürcher y Chang Chun-chieh (Leiden: Brill, 1993), 71-92; o Dudink, “Opponents”, en *HCC*, 504-506.

¹³ Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: Brill, 2007), 51-54, en especial 52.

argumentos que se sumaron a las sospechas contra los cristianos debido al carácter político y doctrinal de la “heterodoxia” de su religión extranjera¹⁴.

No obstante, la base de la oposición china al cristianismo se sostuvo en las nociones de la ortodoxia confuciana. El concepto de ortodoxo *zheng* también significa lo correcto, lo recto, lo derecho o lo honesto, en síntesis, se refiere al orden sociopolítico “ideal”. En otras palabras, la armonía “perfecta” del ordenamiento jerárquico del Estado y de la sociedad sobre la base de *wulun* 五倫 o las cinco relaciones confucianas entre autoridades y súbditos, padres e hijos, hermanos, esposos y amigos. En términos rituales, se refiere a la observancia de la normativa de la propiedad *li* 禮 inculcada por la “correcta” educación *zheng*. Entonces, la ortodoxia se relaciona con el “orden” *zhi* 治, dado gracias a la “correcta” *zheng* 正, es decir, la administración política *zheng* 政, en cuya cima se encuentra el emperador. En este sentido, la heterodoxia *yiduan*, *zuodao* o *xie*, representa la alteridad absoluta de *zheng*; en otras palabras, todo tipo de movimientos o pensamientos que amenacen este orden ideal de sociedad, moralidad, cultura y política –a menudo se les cataloga como *luan* 亂 o “causantes de caos”.

En este contexto, los diferentes sistemas de creencias y religiosidades recibieron su lugar en la sociedad china. El daoísmo, el budismo y las religiosidades populares debieron suscribirse a los valores morales *zheng* y a la política confuciana. Para los letrados, estas prácticas tendrían sentido si alentaban al individuo en el cultivo personal o en la vivencia comprometida de virtudes como la piedad filial. Sin embargo, quienes se adherían a un credo de estos matices religiosos, en especial sus líderes sacerdotales, debían renunciar por completo a la posibilidad de participar de la esfera política o de cuestionar el modelo ético confuciano, de lo contrario, se les representaría como *yiduan*, *zuodao* o *xie*. En el caso de los misioneros, a su llegada a China, se encontraron ciertas prácticas del daoísmo, del budismo o de las religiosidades populares floreciendo pacíficamente junto al confucianismo. Eso sí, categorizadas en un estatus menor al confucianismo y bajo un estricto control administrativo. Durante la transición dinástica, amén de las crisis socioeconómicas y naturales, hubo una proliferación de agrupaciones de religiosidades espontáneas y fuera del marco tradicional de los monasterios. Muchas

¹⁴ Cohen, “The Anti-Christian Tradition”, 172-173.

de ellas se enfocaron en el milenarismo o las prácticas mágicas, siendo finalmente representadas como peligrosas y heterodoxas. En la mayoría de los casos se les encasilló simplemente como facciones del Loto Blanco. Dado que estos movimientos se consideraron una amenaza para el orden existente, las autoridades locales les persiguieron¹⁵.

Está claro que el *ethos* cultural de los misioneros era diametralmente distinto a lo presente en el mundo chino, mas hubo dos elementos que merecen su comentario. Por un lado, los reyes y el papa europeos compitieron paralelamente por imponer su autoridad política; mientras que el emperador chino se consolidó como el *pontifex maximus*, sin otro poder que le amenazara y menos uno religioso. Lo anterior explica la constante tensión en los conflictos entre las autoridades chinas y los misioneros. Por otro lado, las doctrinas cristianas determinaron en gran medida la moralidad y la vida sociopolítica en Europa; cuando esta religión tuvo un carácter marginal, así como la obligación imperativa de ajustarse a la ortodoxia confuciana y la limitante de presentarse tan solo como una opción más para el crecimiento personal, sin dimensiones sociales o políticas para el caso chino¹⁶.

De esta manera, la oposición al cristianismo trascendió de ser una simple reacción xenofóbica, sinocéntrica –es extranjera y, por ende, inferior e inaceptable– o causada por la incompatibilidad en los patrones de pensamiento. Explica Ad Dudink¹⁷, que las oposiciones se fraguaron principalmente cuando el cristianismo se pensó como una amenaza latente al orden existente. Tal amenaza es obviamente una cuestión de interpretación. Los mismos misioneros –continúa este autor–, estaban convencidos de que no representaban ningún peligro para la sociedad china, ellos se habían adaptado e intentaron contribuir a una buena (o mejor) administración política. Los religiosos también emprendieron acciones o proclamaron doctrinas que en ocasiones a veces podían interpretarse como amenazantes; por ejemplo, su solicitud de un estatus y un trato distintos al de otros líderes religiosos o su atrevimiento, en el de los jesuitas, de

¹⁵ Acerca de ellas, puede consultarse la obra clásica de John Parsons, *The peasant rebellions of the late Ming dynasty* (Arizona: The University of Arizona Press, 1970); así como el reciente trabajo de Lian Lichang 连立昌, *中国秘密社会. 第二卷, 元明教门* [*Sociedades secretas en China. Volumen II: Persecuciones durante las dinastías Yuan y Ming*] (福建: 福建人民出版社, 2002).

¹⁶ Liu Kwang-Ching, “Introduction: Orthodoxy in Chinese Society”, en *Orthodoxy in Late Imperial China*, ed. Kwang-Ching (Berkeley: University of California Press, 1990), 1-24.

¹⁷ Dudink, “Opponents”, en *HCC*, 506.

igualar al cristianismo con el confucianismo. En este sentido, las principales representaciones detractoras versaron entre dogmas religiosos, moral y ciencia europeos socialmente peligrosos, y un entramado de redes misioneras entre Macao, Manila, Taiwán y sus comunidades en el espacio portuario chino al sudeste del país, como una latente amenaza política al imperio (revisar esto en los capítulos 1 y 2).

Otro de los términos necesarios para la comprensión de la tradición anticristiana china se refiere al de persecución o al de movimiento impugnatorio: *jiao'an* 教案¹⁸. Su significado denota un “incidente religioso” y además una connotación de “pleito *eclesiástico*”. Este concepto nace durante el siglo XIX en relación con una serie de “incidentes” –el caso de los conflictos con las autoridades chinas debido a las propiedades de la iglesia–, y por lo general equivalen a “disturbios antimisioneros” a nivel local, pero no necesariamente iniciados por funcionarios o el gobierno. A pesar de que *jiao'an* se podría considerar algo más neutral, su uso tiene graves problemas de historicidad para su aplicación en la interpretación del anticristianismo de los siglos XVII y XVIII¹⁹.

Durante ellos, los misioneros en ocasiones se enfrentaron a dificultades, muchas veces simplemente motivadas debido a malentendidos o resentimientos mutuos e infundados. Por lo general, estas situaciones adversas se interpretaron como una detraición individual al mensaje evangélico y, sino como la intromisión del demonio presente en la sociedad china. En consecuencia, cualquier tipo de resistencia a la empresa misionera, los religiosos la representaron como una “persecución”. Un ejemplo de ello se observa en las palabras de Álvaro Semedo, víctima durante los incidentes en Nanjing (1616-1623), el jesuita subrayó:

Bien merecian, por cierto, esta apacible serenidad las Constancias inmensas de tan pocos Padres, que en el discurso destes treinta años (tantos van desde la entrada de Rogerio en Cantam, hasta la salida al Cielo de nuestro memorable Richo en Pekim) fueron rompiendo por **cincuenta i quatro** persecuciones terribles; no solo por si propias, sino aun por sus accidentes. Ni de todas ellas, quanto mas de todos ellos, nos obligamos a hazer Relacion: baste la noticia del numero, que de la calidad, será bastante fiança la Tierra, i su Gente, i su Gobierno, a la ponderacion de quien tuviere mediano conocimiento de lo uno, i

¹⁸ *Jiao* 教 se refiere al concepto o carácter utilizado para referirse a las escuelas de pensamiento, incluyendo al mismo cristianismo (capítulo 3).

¹⁹ Dudink, “Opponents”, en *HCC*, 507.

de lo otro; i para quien no le tuviere, bastará que trayga a la memoria lo que obrará una obstinada Nacion, quando no quiere recibir nuevas Doctrinas, contra otra que se expone a porfiar en meterselas por los ojos, i por los oidos. A la verdad, siendo todas las nuevas Predicaciones llenas destes peligros, esta fue la mas llena dellos²⁰.

Aunque Nanjing constituyó el primer acontecimiento anticristiano con la participación oficial del gobierno imperial, sería una exageración tomar al pie de la letra las palabras de Semedo y considerar lo ocurrido allí como la persecución número 55 vivida por los religiosos en China desde la llegada de Matteo Ricci. Pudo ser que haya habido ese número de dificultades y malas experiencias durante el desarrollo de la empresa cristiana, pero nunca ocurrió una “verdadera persecución”; es decir la cacería sistemática y de dimensiones “nacionales” de los misioneros y los conversos, con el fin de ajusticiarlos, ejecutarlos o desterrarlos, para finalmente acabar por completo con la religión condenada, como sucedió en Japón durante los siglos XVII y XVIII²¹. De hecho, ni Nanjing, ni la controversia del calendario, podrían considerarse una persecución, ya que al menos hasta la prohibición de 1724, las autoridades chinas se mostraron indulgentes, permitiendo el desarrollo relativamente tranquilo del cristianismo en el país²².

Tal vez la categoría más adecuada es la de “movimiento anticristiano”, aunque podría evocar a la idea de una participación masiva. Si bien en Nanjing existió este “movimiento anticristiano” y se dio además la controversia del calendario en Beijing, hubo otras personas implicadas además de Shen Que o Yang Guangxian, por lo que estos acontecimientos se acercaron más a una instigación personal, a pesar de las consecuencias generalizadas del segundo caso. El único ejemplo de un “movimiento anticristiano” para el siglo XVI es el iniciado por Huang Zhen 黃貞 a lo largo de las costas de Fujian y Zhejiang en 1634, culminando con la publicación del archiconocido *Poxieji* seis años después. Sin embargo, esta campaña no contó con el apoyo de las autoridades chinas, siendo más bien una reacción de un sector del clero budista a los

²⁰ La negrita se ha agregado. Semedo, *Imperio de la China*, 269.

²¹ Paramore, *Ideology and Christianity in Japan*, 52-160; Hélène Vu Thanh, “The Glorious Martyrdom of the Cross. The Franciscans and the Japanese Persecutions of 1597”, *Culture & History Digital Journal* 6, no. 1 (junio 2017): 1-9, doi: <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2017.005>

²² Dudink, “Opponents”, en *HCC*, 507.

ataques de los misioneros y de algunos conversos. ¿Se trató entonces tan solo de un “incidente” anticristiano”?

La mejor manera de determinar o catalogar los anticristianismos suscitados hasta la orden del confinamiento misionero de Guangzhou en 1665, consiste en el análisis de los diferentes eventos dados durante los años anteriores. Por esta razón, en la siguiente sección capitular se sistematizan las principales reacciones chinas contra el cristianismo ocurridos antes de la controversia del calendario.

4.2 Reacciones contra el cristianismo a finales de Ming

La inserción de la empresa misionera en el Imperio Ming tardío dio inicio a una compleja y larga historia de encuentros, enfrentamientos e intercambios entre dos mundos inmensamente distintos: el chino y el europeo/cristiano o el de la temprana modernidad. Durante su casi primer siglo, de Zhaoqing a la controversia del calendario (1583-1665), la falta de entendimiento misionero o chino a las dinámicas e ideas de los *otros*, se constituyó como la principal característica de la Misión China. Esta situación desembocó en dos procesos teóricamente distintos, pero temporal y temáticamente paralelos e interdependientes. El primero de ellos, las *controversias* de los ritos chinos (analizado en el capítulo 3), y el segundo, los anticristianismos en China –siendo parte de una coyuntura donde se vio afectado el proyecto evangelístico en toda Asia oriental²³–, una serie de acontecimientos donde se ampliaron los problemas generados por las miradas etnocéntricas. Ambos procesos se consideran claves en esta investigación para la comprensión del confinamiento en Guangzhou.

Por las razones anteriores, en este capítulo, pero en particular en esta sección, se sintetizan e interpretan los anticristianismos experimentados en China desde el episodio de Nanchang (1607) hasta la controversia del calendario. En la mayoría de los casos hubo una reacción a alguna de las labores misioneras, participando desde maestros confucianos, monjes budistas o hasta un letrado musulmán junto al mismo gobierno imperial como sucedió en el caso astronómico.

²³ Franklin Rausch, “Violence against Catholics in East Asia: Japan, China, and Korea from the Late Sixteenth Century to the Early Twentieth Century”, *Religion, Religion and Violence, Christianity Online Publication* (2014): 1-21, doi: <http://dx.doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935420.013.0>

Para comprender con una mayor claridad la construcción sociohistórica de los anticristianismos en el Imperio chino, si existe un actor activo, constante y esencial en su aversión a la fe europea, fue el de la *fojiao* 佛教²⁴. En efecto, la integración social de los jesuitas haciendo uso de ciertos elementos de la cultura budista durante la temprana Misión China, la “competencia” directa en la oferta de creencias debido a la similitud en ciertas propuestas y explicaciones, así como el ataque inicial por parte de los jesuitas al budismo en su apología y asimilación del confucianismo²⁵, hicieron que la participación de monjes o laicos budistas se convirtiera en el elemento característico de las manifestaciones chinas contra el cristianismo.

El proceso de llegada del budismo a China tuvo su génesis durante una coyuntura de decadencia del poder y de la intelectualidad a finales de la dinastía Han (206-220), de expansión política y resurgimiento del legalismo y del daoísmo en la corriente *qing tan* 清談 [“conversación pura”], así como de crecimiento y desarrollo económico de la ruta de la seda –desde China hasta el Imperio Sasánida²⁶. En este contexto se vivió un ambiente de futilidad y negación, la población se encontraba descontenta, hubo una proliferación de revueltas mientras los militares se hicieron del poder estableciendo jurisdicciones propias, pero el factor clave fue que se descuidó la cultura confuciana clásica. De esta manera, se consolidó el escenario idóneo para la inserción de una cosmovisión como el budismo caracterizada por el planteamiento de respuestas existenciales novedosas para la sociedad china –el caso de qué sucede después de la muerte y la propuesta de la reencarnación²⁷.

Los misioneros budistas ingresaron en primera instancia al sur del subcontinente (Himalaya, Cachemira y Gandhara) y al Asia central de influencias macedónica,

²⁴ Una síntesis de ello en Bruce, E. Carpenter, “Buddhism and the Seventeenth Century Anti-Catholic Movement in China”, *Tezukayama University Review* 54 (1986): 17-26; y en Jiang Wu, “Buddhist Logic and Apologetics in 17th century China: an Analysis of the Use of Buddhist Syllogisms in an Anti-Christian Polemic”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* II, no. 2 (junio 2003): 273-289.

²⁵ Por ejemplo, tanto el budismo como el cristianismo tratan de la salvación individual y las retribuciones por venir, así como ambos proclamaron un desprecio de los sentidos y del mundo como causa de adhesión nociva a la salvación. Por último, las dos empresas misioneras en su momento utilizaron la táctica de amistad con Confucio, a lo cual el cristianismo sumó su enemistad con el budismo. Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 101.

²⁶ Lattimore, *Inner Asian*, 90ss. Yu Ying Shi, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations* (Berkeley: University of California Press, 1967), 36-64.

²⁷ Kenneth Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1964), 21-56.

helenística y persa²⁸. Esta confluencia cultural produjo una “cultura budista” de amplio espectro, elevando al budismo a una categoría de “civilización panasiática”²⁹, que en su versión más universal, salvífica, flexible y proselitista de la *Mahayana* o “gran vehículo”³⁰, sería la ideal para su penetración en una cultura de creencias múltiples, diversa, conjunta y no exclusivista de ideas como la china³¹.

Para la última etapa del Imperio Ming y la primera del Qing, se encontraba consolidado un budismo sinizado³². Desde el gobierno de los Yuan (1280-1368), se había experimentado un florecimiento de la *fojiao*³³, principalmente en su versión lamaica-tibetana cercana a la “magia” y las prácticas tántricas³⁴. Paradójicamente, esta dinastía llegó a su fin cuando la secta budista de corte mesiánico el Loto Blanco organizó y dirigió la rebelión de los Turbantes Rojos *Hong Jinqiyi* 紅巾起義 (1351-1368)³⁵. Este movimiento les regresó el poder a los chinos han, instaurándose en el poder los Ming, con quienes continuó el desarrollo cultural del budismo³⁶. La *fojiao* se afianzó como un actor dinámico de primer orden en el desenvolvimiento histórico de China, sin que ello significara su participación como una unidad político-religiosa. El budismo inspiró al poder o al contrapoder, a la autoridad de los invasores extranjeros (los mongoles) o la de los insurgentes chinos deseosos de retornar a la cabeza del imperio, el chivo expiatorio en tiempos de crisis, la representación recurrente a la hora

²⁸ Sen, *Buddhism, Diplomacy and Trade. The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), 1-14.

²⁹ Joseph Kitagawa y Mark Cummings eds., *Buddhism and Asian History* (Nueva York: MacMillan, 1987), 45-46.

³⁰ Se observa en esta característica del budismo (la expansión), que el análisis del tema sobrepasa las fronteras culturales y de las civilizaciones, es decir, forma parte de un proceso social que en la larga duración puede ser interpretado en términos globales.

³¹ Julio López Saco, *El triunfo de la cultura budista en China: budización frente a sinización. Historia de un proceso expansivo y de consolidación hasta la época T'ang* (Caracas: Departamento de Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, 2004), 17-21.

³² Para mayores detalles puede consultarse la obra de Yu Chun-fang, *Renewal of Buddhism in China: Chu-Hung & the Late Ming Synthesis* (Nueva York: Columbia University Press, 1981).

³³ Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford: Stanford University Press, 1959), 86-107.

³⁴ Rob Linrothe, “The Commissioner’s Commissions: Late-Thirteenth-Century Tibetan and Chinese Buddhist Art in Hangzhou under the Mongols”, en *Buddhism between Tibet & China*, ed. Matthew T. Kapstein (Boston: Wisdom Publications, 2009), 73-96.

³⁵ Elizabeth J. Perry, “Worshippers and Warriors: White Lotus Influence on the Nian Rebellion”, *Modern China* 2, no. 1 (1976): 4-22.

³⁶ Karl Debreczency, “Dabajigong and the Regional Tradition of Ming Sino-Tibetan Painting in the Kingdom of Lijiang” y Elliot Sperling, “Tibetan Buddhism, Perceived and Imagined, along the Ming-Era Sino-Tibetan Frontier”, en *Buddhism between Tibet & China*, 97-180.

incriminar cualquier movimiento, así como el “*otro*” ideal para el “éxito” de la empresa cristiana.

La primera manifestación anticristiana que encendió las alertas de la Misión China se trató de la vivida en la localidad de Nanchang a finales de 1607. En esa ocasión, veintisiete literatos acusaron a los jesuitas ante las autoridades provinciales por prohibir el culto a los antepasados y promover la destrucción de imágenes de las distintas deidades budistas. El comisionado de la administración provincial convocó al superior local de esta misión, el portugués Manuel Dias el mayor, y a su intérprete para comparecer debido a las acusaciones dadas. Unas semanas más tarde, el comisionado hizo pública su conclusión: las enseñanzas cristianas poseen una naturaleza heterodoxa *yiduan*, *zuodao* o *xie*.

Por consiguiente, le ordenó al jesuita abstenerse de las actividades misioneras e instruyó a los líderes de las comunidades chinas a garantizar que nadie tuviera en sus casas imágenes de Jesús o contacto con estos extranjeros; ya que, de lo contrario, se les castigaría con las mismas leyes aplicables al Loto Blanco. Algunos de los literatos conversos interpretaron positivamente esta decisión, ya que, en su opinión, el lenguaje estricto estaba destinado a mitigar a los literatos, en particular a los de grado *xiucai* 秀才 [“talento cultivado”]³⁷, razón por la cual esta prohibición no debía tomarse en serio. Este incidente ilustra la tendencia de los literatos de asociar al cristianismo con una especie de “engaño herético” o *zuodao* 左道, e “influencia maligna” *xie* 邪 opuesta “al curso correcto” *zhengdao* 正道, como las enseñanzas de las sociedades Loto Blanco o sus ramificaciones como la No Acción *Wuwei jiao* 無為教.

El Loto Blanco se trató de un movimiento milenarista caracterizado por una

³⁷ El letrado *xiucai* se refiere a un grado burocrático otorgado a quienes ganaron un examen específico del sistema imperial chino. El término en sí mismo significa que los talentos de la persona fueron sobresalientes. El examen *xiucai* fue uno de los más importantes junto al *mingjing* 明經 y al *jinsi* 進士, y consistió en escribir un ensayo sobre asuntos de arte de gobierno o el corpus de los clásicos de Confucio. La composición social de estos letrados durante la época de la detención de Nanchang consistió principalmente en graduados que trabajaban en la administración local o estudiantes del gobierno (*shengyuan* 生員) del distrito preparatorio y exámenes prefecturales. Puede consultarse al respecto a Dong Guodong 凍國棟, “*Xiucai* 秀才”, en *Zhongguo gudai dianzhang zhidu da cidian* 中國古代典章制度大辭典, ed. Tang Jiahong 唐嘉弘 (Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe, 1998), 936.

hibridación entre el budismo –en especial el de la “tierra pura” *Jingtuzong* 淨土宗³⁸–, el maniqueísmo y las religiosidades populares chinas³⁹. Su origen data del siglo IV, pero su auge sucede durante el XIII. Entre sus creencias, se encuentran la adoración a la “venerable madre eterna” Wusheng Laomu 無生老母 y el advenimiento inminente de carácter “mesiánico” del Buda Maitreya *Mile Fo* 彌勒佛. En esta sociedad se practicó un estricto vegetarianismo, así como una libre interacción entre hombres y mujeres. El Loto Blanco se prohibió y consideró heterodoxo por primera vez bajo el gobierno de los mongoles. Esta determinación se mantuvo en el Gran Código Legal Qing *Da Qing luli* 大清律例 vigente hasta 1912⁴⁰. La condena llevó al Loto Blanco a desenvolverse entre la clandestinidad y el secreto, a funcionar como un medio de resistencia cuasi-nacional y de organización religiosa, y a convertirse en la representación por excelencia de lo incomprensible y simplemente etiquetado como heterodoxo –el caso del cristianismo.

Sin duda, la acusación de Nanchang –la categorización de la empresa misionera como una manifestación más del Loto Blanco–, sobrepasa cualquier tipo de motivación originada en sentimientos xenofóbicos. Por un lado, el cristianismo en su dimensión religiosa se podría situar en la misma clasificación de estos grupos religiosos; y si se considera la interpretación dada a ella por parte de los letrados conversos, se explican las razones por las cuales se encuentran en repetidas ocasiones prohibiciones públicas y ataques contra grupos religiosos de todo tipo, al mismo tiempo que estos continúan creciendo en una relativa tranquilidad. Esta circunstancia revela la debilidad de la Misión China, cuyos incidentes –al menos hasta 1724–, surgieron a raíz de los caprichos de los funcionarios locales en respuesta a las acusaciones presentadas por los letrados del lugar. Por otro lado, Nanchang revela la fuerza de la misión: la confianza en la cuota de poder de los funcionarios y los literatos amigos o conversos para mitigar un posible intento de destrucción del proyecto evangelístico en el Imperio chino.

Una segunda manifestación anticristiana aconteció en 1615, cinco años después

³⁸ Botton, “El budismo y la crítica de la escuela ch’eng chu”, *Estudios de Asia y África* 10, no. 2 (28) (1975): 173-197, <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/429/429>

³⁹ Para más detalles, véanse los trabajos de ter Haar, *The White Lotus*; y de Theresa J. Flower, “Millenarian themes in the White Lotus Society” (Tesis de maestría en estudios religiosos, McMaster University, 1976), <https://macsphere.mcmaster.ca/handle/11375/7251>

⁴⁰ Victor Purcell, *The Boxer Uprising: A Background Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 149.

de la muerte de Ricci, cuando el monje budista Zhu Hong publicó su refutación de cuatro ensayos al cristianismo *Tianshuo siduan* 天說四端 o *Explicación del Cielo*. A pesar de ser poco sistemático y bastante superficial, debido a la importancia sociocultural del autor, el texto marcó un parteaguas en la construcción de una tradición china anticristiana⁴¹. Este acontecimiento puso por primera vez al catolicismo en el punto de mira del poder imperial chino. Sin embargo, al desarrollarse particularmente en Hangzhou, los misioneros contaron con la protección de los importantes literatos conversos Li Zhizao y Yang Tingyun (capítulo 1).

El texto de Zhu Hong se centró en defender al budismo de las acusaciones de Ricci en su *Tianzhu shiyi* o *El verdadero significado de Dios* publicado en 1603 –doce años antes. En este el misionero criticó al budismo de un conocimiento superficial del pensamiento filosófico e historia de China. Su crítica se enfocó en los fundamentos del budismo laico y la moralidad práctica. Una respuesta casi inmediata a Ricci la realizó el retirado letrado confuciano y budista Yu Shunxi 虞淳熙 (?-1621), para quien el error del jesuita versó en su incomprensión del mundo fenoménico como una unidad esencial. Además, acusó a los cristianos de una serie de violaciones del orden público y de la moralidad, expresó su preocupación sobre la posibilidad de que esta religión se convirtiera en una sociedad como el Loto Blanco, e indicó que los confucianos siempre han reverenciado al Cielo, por lo que no necesitan de la ayuda de los bárbaros para complementar ese conocimiento⁴². En este contexto de disputa, Zhu Hong aceptó escribir una refutación a Ricci entre 1608 y 1610.

Finalmente, Zhu Hong en su *Tianshuo* terminó respondiendo más como un letrado confuciano que como un monje budista. En el texto, el clérigo se centró en la crítica a la concepción teísta del Cielo/*Tian* de los jesuitas. Para Zhu Hong y siguiendo el Sutra del Brahma, el “Señor de los Cielos” ricciano era tan solo uno más de los múltiples dioses que habitan en los cielos budistas. En su primer ensayo *tianshuo yi* 天說一 escribió:

⁴¹ Lancashire, “Buddhist reaction to Christianity in Late Ming China”, *Journal of the Oriental Society of Australia* 6 (1968-1969): 87-91.

⁴² Lancashire, “Buddhist reaction”, 86-87.

De acuerdo a lo que testifiquen los sutras a quien ellos llaman Señor del Cielo es el rey *Daoli Tianwang* 忉利天王. [Él] es el Señor de los treinta y tres Cielos *san shi san tian* 三十三天 del mundo de los cuatro continentes *yi xi tian xia* 一西天下 rodeados por un Monte Sumeru. [Si] estos cuatro continentes rodeados de un Monte Sumeru se multiplican de uno hasta mil se les llama pequeño chilicosmos *xiao qian shijie* 小千世界. En consecuencia, existen un millar de Señores del Cielo. Si otra vez contamos de uno a mil comenzando con un pequeño chilicosmos alcanzamos lo que se llama chilicosmos del medio *zhong xiao qian shijie* 中千世界. Entonces existen un millón de Señores del Cielo. Si una vez más, contamos a partir de uno hasta mil comenzando con el chilicosmos medio, llegamos a lo que se denomina un gran chilicosmos *da qian shijie* 大千世界. Entonces existen mil millones de Señores del Cielo. Quien controla a este gran chilicosmos *san qian da qian shijie* 三千大千世界 es el Mahabrahma devaraja *Dafan Tianwang* 大梵天王. Lo que ellos alaban como el más noble e infinito Señor del Cielo. [Esta deidad] Brahma lo mira como cuando el Hijo del Cielo de la dinastía Zhou 周天子 miraba a sus mil ochocientos aristocráticos. A quien ellos conocen no es más que uno de los mil millones Señores del Cielo... Además dicen que el Señor del Cielo no tiene apariencia ni forma ni voz, entonces lo que llaman Señor del Cielo no es más que el principio *li* 理. [Entonces] ¿cómo puede controlar a los ministros y al pueblo, emitir órdenes, premiar y castigar?⁴³.

Con estas palabras, Zhu Hong nunca negó la existencia del “Señor de los Cielos” cristiano, mas sí explicó cómo este podría ser otro en la infinita lista de los señores de los chilicosmos, aunque si no era antropomorfo y solo una fuerza, se asemejaba más a la idea del *li*, siendo ello una contradicción para el ejercicio de su señorío sobre su supuesto dominio. En fin, ni los jesuitas comprendieron al budismo, ni los bonzos al cristianismo, ambos sistemas de creencias repletos de doctrinas ambivalentes y contradictorias según el lente con que se le mire. En este sentido, Zhu Hong acusó a los misioneros católicos por ignorar y alejarse de la “verdadera” tradición china en su reinterpretación del Cielo, como se observa en su tercer ensayo *tianshuo san* 天說三:

Además, es una disposición de los Reyes, que uno debe sacrificar en el *nanjiao* 南郊 de *Shangdi* 上帝. Decir: “reverentemente y en concordancia con el luminoso *Tian* 天”, decir: “venerar y reverenciar el *dao* 道 del *tian* 天”, decir:

⁴³ Traducción de Alcalde Méndez, “Primer texto anticristiano escrito por un monje budista”, 90-91.

“*Shangdi* descende hacia ti”. Así es como los dos emperadores y los tres reyes pusieron al *tian* como ejemplo y lo establecieron como lo más elevado. Decir: “como el *tian*”, decir: “temer al *tian*”, decir: “seguir al *tian*”, decir: “dirigirse uno al *tian*”, decir: “la riqueza y la nobleza están en el *tian*”, decir: “[quien] me conoce este [es] el *tian*”, decir: “el *tian* produjo la virtud en mí”, decir: “quien se equivoca respecto del *tian*, no tiene a nadie a quien orar”: ese es Confucio quien obedece las regulaciones de los reyes y concentra los grandes logros de mil sabios. Decir: “temer al *tian*”, decir: “alegrarse del *tian*”, decir: “conocer al *tian*”, decir: “servir al *tian*”: este es Mengzi quien es el segundo sabio [luego de Confucio].

Esta doctrina de *tian* ¿cómo no es suficiente? Y ¿[cómo] esperar algo de la nueva doctrina de ellos?⁴⁴

Esta primera controversia anticristiana “escrita” refleja las características del primer encuentro misionero con la cultura china y en particular su dimensión budista. La hostilidad hacia el pensamiento distinto y del *otro*, la inseguridad frente a una ideología rival, así como la falta de información del adversario, se convirtieron en la acumulación de representaciones detractoras, que con los años explotaron en la condena del calendario. Por su parte, la polémica de Zhu Hong coincidió con el nombramiento político del letrado y budista Shen Que como viceministro de Ritos en la provincia de Nanjing, donde al año siguiente inició una campaña anticristiana, por primera vez, dirigida desde los círculos oficiales chinos⁴⁵.

Tal estado lográbamos de serenidad, quando subitamente, a la mitad deste año 1616 empeçó a ensayarse contra nosotros una peligrosissima borrasca. En la ciudad de Namkim, i Consejo de Ritos, Ceremonias, Religion, i Estrangeros, tercero de los desta Corte, era Ministro Xingran Cultor de sus Idolos, i obstinado enemigo de nuestras cosas. Amava estremadamente a los Bonzos, i con singularidad a uno, que estos dias avia publicado un libro contra ellas⁴⁶.

Álvaro Semedo SJ –uno de los afectados con la campaña anticristiana.

En 1616, Shen Que solicitó el envío de un rescripto imperial a los ministerios de Ritos y Guerra para la impugnación conjunta de la *Tianzhu jiao*. El viceministro

⁴⁴ Traducción de Alcalde Méndez, “Primer texto anticristiano escrito por un monje budista”, 98-99.

⁴⁵ El análisis más completo de este acontecimiento es la citada tesis doctoral de Kelly, “The anti-Christian...”; razón por la cual, la síntesis de esta campaña delineada en las siguientes líneas se basa principalmente en dicha obra. También pueden revisarse el ensayo de Zürcher, “The First Anti-Christian”, 188-195; o la síntesis de Peterson, “Learning from Heaven”, 111-128.

⁴⁶ Semedo, *Imperio de la China*, 279.

propuso juicios y castigos de acuerdo con la ley, y por último la expulsión de los jesuitas del país. Pero antes, Shen Que consideró necesaria la realización de una investigación que determinara cuándo los misioneros ingresaron a China, cuántas residencias controlaban, cómo obtuvieron sus recursos, qué credenciales utilizaron cuando pasaron por los puestos fronterizos chinos, y por qué los oficiales y soldados a cargo de tales puestos les permitieron su ingreso. Cuando se obtuvieran las respuestas satisfactorias a estas preguntas, se tomarían las medidas pertinentes contra los extranjeros. En consecuencia, se determinó que los religiosos católicos representaban una amenaza para el futuro de la dinastía Ming⁴⁷.

Solamente en Namkim no se acabava de serener algo el cielo; porque como en origen desta persecucion, proseguian las prisiones, los açotes, i los tormentos sobre los Christianos. Balavan dolientemente aquellas ovejas, menos por el dolor de los martirios, que por la ausencia de los Pastores. Andres, Catolico del mayor exemplo que avia dado de si aquel rebaño, rindio felicissamente la vida en las manos de sayones, que con toda crueldad le açotaron. Sus compañeros en esta gloriosa pena quedaron con la vida, i con el triunfo de no descubrir, qual o qual era Christiano: este fin los atormentavan. En el impetu destes riegos, no dexavan de acudir allà algunos Padres, para socorrer aquellos animos afligidos: i abueltas dello siempre hazia nuevos Bautismos, con tanta fecilidad, que fue menester dividir la Cultura como en Paroquias, assi porque los ajuntamientos no fuessen tan notables, como para que la administracion lograsse mas entereza⁴⁸.

Por consiguiente, se promulgó un edicto imperial de expulsión. El 25 de septiembre de 1616, Shen Que arrestó veintisiete personas en conexión con el caso cristiano. Se trató de dos misioneros, cinco muchachos jóvenes, un grupo de chinos conversos y algunos chinos no cristianos con alguna relación con los jesuitas. A los prisioneros varios funcionarios les examinaron e interrogaron, pero luego de una minuciosa revisión de la propaganda misionera, se determinó que no había nada incriminatorio. Sin embargo, eran reacios a liberarlos, probablemente por respeto a la orden del viceministro y enviaron a los prisioneros de un tribunal a otro. Finalmente, un funcionario los declaró inocentes, devolviéndole el caso al mismo Shen Que, quien recibió muy enojado la indulgente sentencia, ordenó castigar al funcionario con quince

⁴⁷ Kelly, "The anti-Christian", 36-37.

⁴⁸ Semedo, *Imperio de la China*, 294.

golpes de bastinado y envió de nuevo a los detenidos a prisión⁴⁹.

De esta manera, el Ministerio de Ritos de Nanjing confeccionó un informe sobre los hechos suscitados durante la campaña anticristiana del 25 de septiembre al 10 de octubre de 1616. En este documento se explicaron las razones de los arrestos sin un rescripto imperial, se denunció la propaganda y los monumentos cristianos, así como se suspendieron las detenciones. Aunque a la vez, se prohibió el cristianismo en 1617 debido a los problemas ocasionados en Nanjing. Aunado a ello, se determinaron los cuatro “errores” básicos del cristianismo:

1. La propaganda cristiana afirmaba que el “Señor de los Cielos” representaba al mismo Cielo/*Tian* adorado en China a lo largo de la historia⁵⁰. Además, el “Señor de los Cielos” de los misioneros nació en la época del emperador Han Xiaoi 孝哀 (27-1). Su nombre era Yesu [耶穌] o Jesús, el de su madre María, y murió en una cruz como un criminal⁵¹. Todas, mentiras irrefutables para los detractores.
2. Los jesuitas infringieron las leyes Ming contra la práctica privada de la astronomía. Si a las personas inescrupulosas se les permite interferir de esta manera, los cinco elementos *wuxing* 五行 podrían confundir su curso *dao* 道. También, los europeos fabricaron esferas armilares y afirmaron que la teoría tradicional china del universo era incorrecta. Su deseo de una reforma al calendario atenta contra la unidad de la tradición china.

⁴⁹ Acerca de los memoriales y otra documentación de Shen Que, véase Kelly, “The anti-Christian”, 277-302; así como el trabajo de Dudink, “*Nangong Shudu* (1620), *Poxie Ji* (1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617)”, *Monumenta Serica* 48 (2000): 133-265.

⁵⁰ “Considerar como lo hacen algunos de nuestros compatriotas, que el Señor del Cielo [*Tianzhu* 天主] Yesu [耶穌] está de acuerdo con el Soberano de Arriba [*Shangdi* 上帝] de nuestros clásicos, es admitir que el grito del murciélago va de acuerdo con el canto del fénix” –escribió el letrado neoconfuciano Huang Zhen 黄贞. *Zunru jijing* 尊儒亟鏡, *Poxieji*, III, 14a-15b, citado en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 247.

⁵¹ “Cuando los Ming enviaron embajadas hacia el oeste, a través de las Indias hasta Arabia, las gentes de esos reinos honraban únicamente un solo Cielo. En casos de calamidades o de felicidad, alzaban los ojos al Cielo para dirigirle oraciones, exactamente como se respeta al Cielo en China. Jamás se había oído hablar de un Señor del Cielo muerto clavado sobre una estructura en forma de carácter diez”. *Lifa lun*, *Poxieji*, VI, 22a-b, citado en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 278.

3. Los jesuitas fueron culpables de una serie de infracciones debido a la discusión privada del concepto del Cielo/*Tian*, la escritura de oraciones e invocaciones, el acaparamiento privado de mapas e imágenes, la quema de incienso y las reuniones de grandes números de cristianos.
4. Los jesuitas le dieron a cada converso al cristianismo tres piezas de plata y de ese modo rompieron las leyes en contra de agitar y de engañar a la gente común⁵². De la misma manera, se les buscó enganchar con “milagrosas” supersticiones:

Dan más fuerza todavía a sus mentiras gracias a procederes mágicos, escribe un letrado de la región de Quanzhou [泉州, Fujian], promovido doctor en 1619. En cada país esperan cincuenta años después de haber sepultado los huesos de sus muertos; después vuelven a tomar esas osamentas, las reducen a cenizas y con procedimientos mágicos hacen aceite y agua que distribuyen... con ese aceite frotan la frente de la gente. Después de eso, la gente se vuelve estúpida y los siguen ciegamente. Nuestros chinos creen neciamente que se trata de aceite y de agua santa⁵³.

A partir de ese momento, los cuatro puntos anteriores se convirtieron en los más recurrentes en los discursos anticristianos chinos, junto a la representación de Loto Blanco⁵⁴. Estos cuatro “errores” se mantuvieron constantes hasta la controversia del calendario y la consecuente condena por confinamiento a los misioneros en Guangzhou.

No obstante, Edward Kelly en su análisis de las campañas de Nanjing enfatiza el hecho de que Shen Que se interesó poco en los contenidos religiosos del cristianismo⁵⁵. Como se observa en los cuatro puntos anteriores, solo se mencionaron aquellos aspectos que confirmaron su naturaleza rebelde: la veneración de un criminal condenado a muerte y erigido como el “Señor de los Cielos”, y por supuesto, la querrela misionera con respecto al culto a los antepasados (capítulo 3) –característica compartida con el movimiento No Acción (una ramificación del Loto Blanco).

La ausencia de una refutación a la doctrina católica confirma que Nanjing no se debe interpretar como una controversia entre dos religiones, el cristianismo y el budismo. Nanjing se debe examinar en su contexto: la amenaza según Shen Que, de los

⁵² Kelly, “The anti-Christian”, 64-68; Dudink, “Reports on the Nanjing”, 147-148.

⁵³ *Quyí shíyán*, 22b, citado en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 152.

⁵⁴ Dudink, “Reports on the Nanjing”, 166.

⁵⁵ Kelly, “The anti-Christian”, 11.

misioneros en Beijing y sus conversos de transgredir la ortodoxia *zheng* del estado confuciano por medio de la traducción de obras astronómicas europeas a la vista de una reforma del calendario. En otras palabras, se trató de un conflicto de carácter político, burocrático e intelectual. En la capital imperial, los jesuitas se centraron en la propagación de los conocimientos científicos occidentales, mientras que en Nanjing difundieron una religiosidad obviamente heterodoxa en lugares vitales para la seguridad de la dinastía. “Cuando discuten con gentes de distinción, escribe el autor de un reporte fechado en 1617, hablan de naturaleza celeste (*tianxing* 天行), pero cuando se dirigen a las gentes del pueblo, hablan de procedimientos milagrosos”⁵⁶.

Shen Que interpretó lo anterior como una evidente vinculación y una amenaza para la seguridad del Imperio⁵⁷. Aunque finalmente solo atacó a la Misión China en estas dos ciudades, ni se interesó por el resto de las comunidades misioneras –26 distribuidas en diez provincias distintas (ver la tabla 2, capítulo 1). Esta actitud de Shen Que, Ad Dudink la explica en que la intención primordial del viceministro de Ritos versó en llevar al cristianismo bajo su control e ideología confuciana, tal como lo estaban el budismo y el daoísmo⁵⁸. Al acusar a la *Tianzhu jiao* de heterodoxa y subversiva, pudo desacreditarle para la reforma del calendario chino porque su conocimiento astronómico estaba relacionado con la introducción de ideas europeas.

En este contexto, se decretó la expulsión de los jesuitas de solo las ciudades de Beijing y Nanjing, las dos capitales imperiales:

En su encuesta y en su habilidad justificativa, los bárbaros pretenden unánimemente que su Señor de los Cielos sea el cielo que veneraban los chinos y lo que se adhieren a su doctrina dicen también: “Nuestra China ha rendido siempre homenaje al Cielo”. Sin embargo esos bárbaros han impreso un *Breviario de la doctrina del Señor de los Cielos* en donde aparece escrito, con todas sus letras, que el Señor de los Cielos nació en tal año del reino del emperador Ai de los Han, que su nombre es Yesu y que su madre se llamaba Yalima (Maliya). Así pues, no es sino un bárbaro de los mares de Occidente. Dicen también que murió clavado, por malvados funcionarios, en una estructura con la forma del carácter diez. Así pues, no es si no un condenado a muerte bárbara. ¿Cómo podríamos llamar Señor de los Cielos a un bárbaro ajusticiado?... Aun llegan, con su habilidad justificativa, a decir claramente que

⁵⁶ *Poxieji* I, 22b, citado en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 62.

⁵⁷ Kelly, “The anti-Christian”, 109-112.

⁵⁸ Dudink, “Reports on the Nanjing”, 243.

el Señor de los Cielos descendió para nacer en un reino de Occidente. ¡Y se atreven a engañar los oídos imperiales con afirmaciones tan mentirosas y contrarias a los ritos! ¿Cómo pueden imaginarse que en nuestra China nadie iba a darse cuenta de su superchería?⁵⁹

Entonces a los oficiales chinos se les ordenó que entregaran a Álvaro Semedo y al italiano Alfonso Vagnoni (*Gao Yizhi* 高一志, 1566-1640) al gobernador y al censor inspector regional en Guangdong⁶⁰. La intención original era enviarlos al sur en barco, pero Shen Que decidió que se realizara el viaje vía terrestre. El viceministro además prohibió todo tipo de comunicación entre los dos misioneros y los chinos cristianos, sin permitirseles siquiera abandonar sus jaulas durante los primeros cinco días del viaje. La travesía tuvo una duración de treinta días y al llegar los dos misioneros fueron encarcelados. Diego de Pantoja y el italiano Sabatino de Ursis (*Xiong Sanba* 熊三拔, 1575-1620) aún no habían llegado a Guangzhou.

Los gobiernos de Nanjing y de Guangdong se cooperaron para la coordinación del estudio del caso cristiano. Se prestó especial atención al origen de los misioneros y a sus rutas y modos de acceso a China, así como al paradero de Manuel Dias el menor. A las autoridades de Guangdong también se les permitió decidir si Semedo y Vagnoni deberían mantenerse detenidos en Guangzhou hasta la llegada de Pantoja y de Ursis desde Beijing, para así de esta manera expulsar a los cuatro jesuitas en grupo. También se planteó la cuestión de si todos los extranjeros en Macao debían ser expulsados y obligados a regresar a Europa.

Los cuatro misioneros permanecieron en prisión en Guangzhou durante aproximadamente un mes. Luego las autoridades chinas los trasladaron a un monasterio budista y tomaron medidas para su mantenimiento. Este trato especial pudo deberse a la intercesión de Yang Tingyun⁶¹, quien escribió una serie de cartas a algunos funcionarios de Guangdong en nombre de los jesuitas. En el monasterio pasaron unos ocho meses antes de su expulsión a Macao. La idea era detenerlos hasta que un barco occidental llegara al enclave portugués y luego supervisara su partida hacia Europa. Esto nunca ocurrió y los cuatro misioneros permanecieron en la colonia lusitana. De Pantoja murió

⁵⁹ *Poxieji* II, 22a-b, citado en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 76.

⁶⁰ Los siguientes sucesos se sintetizan a partir de la investigación de Kelly, "The anti-Christian", 94-107.

⁶¹ Standaert, *Yang Tingyun*, 93.

allí en 1618 y de Ursis en 1620, mientras que Semedo y Vagnoni regresaron al territorio imperial chino donde continuaron con la empresa misionera y finalmente murieron.

Para 1618, Shen Que pudo mirar con satisfacción los resultados de su campaña anticristiana, se había erradicado la presencia activa de los misioneros, así como se había detenido la práctica del cristianismo en todo el país. Sin embargo, la iglesia china continuaba con vida, como se explicó en el capítulo 2, los neófitos la mantuvieron en tiempos de crisis. Poco a poco, los religiosos de Macao y de la casa de Yang Tingyun en Hangzhou regresaron con gran precaución a cada una de sus misiones. Una flagrante violación al edicto imperial de expulsión solo podría haber servido para reavivar el discurso del viceministro, quien en 1620 fue promovido al puesto de gran secretario, y conducir a medidas más duras contra el cristianismo. De hecho, ese mismo año Shen Que publicó su *Nangong Shudu* 南百署晴 o *Memoriales del Palacio del sur*, donde dejó más que claro su parecer sobre el carácter heterodoxo del cristianismo⁶². No obstante, la caída de Shen Que del poder en 1622 –un par de años antes de su muerte– puso fin a la amenaza inmediata.

En síntesis, las campañas anticristianas de Nanjing representaron un importante revés para el desarrollo de la Misión China, aunque de ninguna manera su acabose. No hubo masacres de cristianos ni de misioneros, de hecho, los jesuitas con el tiempo pudieron salir de sus escondites y reanudar sus trabajos de evangelización. La clave para ello se encontró en las labores realizadas por los chinos conversos, en especial los liderados por los letrados Xu Guangqi, Li Zhizao o Yang Tingyun, quienes protegieron y refugiaron a los religiosos⁶³. Por otra parte, la misma agitación política china de ese momento (ver el capítulo 2) también resultó útil, ya que eliminó de la vida pública a la figura más persistente y vocal anticristiana: Shen Que. Sin duda, la crisis del país mantuvo a varios enemigos potenciales totalmente ocupados con sus problemas personales, dejándoles poco tiempo para preocuparse por el fenómeno cristiano. Sin embargo, lo ocurrido demostró la fragilidad de la base misionera construida desde tiempos de Ricci.

El episodio de Shen Que enfrentó directamente y por primera vez al poder imperial chino con la empresa misionera, sentando un precedente, así como el referente

⁶² Shen Que 沈權, *Nangong shudu* 南百署晴 (1620), 4.5b

⁶³ Kelly, “The anti-Christian”, 255-271; y Peterson, “Learning from Heaven”, 118-128.

por excelencia de las representaciones anticristianas chinas. A partir de Nanjing, los misioneros se reconocieron como promotores de actividades “políticas sospechosas”, “subversivas entre la población” e “inmorales”⁶⁴. Del mismo modo, estas campañas permiten identificar con mayor precisión los obstáculos y los problemas enfrentados por los jesuitas –y más tarde también por los mendicantes–, al igual que las fuerzas sociales hostiles a los actores y a los dogmas de la *Tianzhu jiao*.

De hecho, apenas terminando la experiencia de Nanjing, el budista laico Xu Dashou 許大受 (1562-1633) publicó su *Zuopi* 佐關 o *Ayuda a la refutación*, una nueva apología de la *fojiao* y a la vez retracción al cristianismo. Xu Dashou era un erudito con una larga historia de relaciones con los misioneros, en especial con Giulio Aleni a quien había conocido en la iglesia de Hangzhou. Sin duda, Xu Dashou formó parte de una red de sociabilidad de neófitos chinos y religiosos europeos. El monje asistía a los servicios católicos, pero ciertas dudas dogmáticas, principalmente sobre la posición cristiana al culto a los antepasados y al ejercicio de la piedad filial (ver el capítulo 3), le impidieron tomar la decisión de bautizarse.

Explica Thierry Meynard⁶⁵, que las dudas de Xu Dashou se intensificaron debido a la muerte de madre, pero al final lo resolvió optando por celebrar los funerales según la tradición budista. Con la ayuda de los bonzos se recitaron los cánticos necesarios para el renacimiento de su madre en la “tierra pura” del Buda Amitabha *Amituo Fo* 阿彌陀佛. No obstante, esta decisión significó el abandono por completo de todas las ideas cristianas con que se había formado durante los últimos años. ¿Qué pasó por su mente? Ello nunca se sabrá, pero lo que sí sabe es que vio la necesidad de escribir una refutación a lo aprendido con los jesuitas. La importancia del *Zuopi* de Xu Dashou radica en que trata de la primera crítica metódica a la ritualidad y a las doctrinas católicas. El objetivo era claro: el retorno de la prohibición de 1617.

Cuando Xu Dashou terminó el tratado lo distribuyó entre los altos oficiales de las provincias de Zhejiang y Fujian. El autor de *Zuopi* consciente de su desventaja por no formar parte del aparato estatal, quiso hacer uso de las conexiones heredadas de su

⁶⁴ Zürcher, “The First Anti-Christian”, 191.

⁶⁵ Meynard, “Beyond Religious Exclusivism: The Jesuit Attacks against Buddhism and Xu Dashou’s Refutation of 1623”, *Journal of Jesuit Studies* 4 (2017): 415-430, doi: <http://dx.doi.org/10.1163/22141332-00403003>

fallecido padre. Si bien la crítica en el *Zuopi* se sustentó en los cuatro “errores” del cristianismo señalados durante la campaña de Nanjing, en su texto Xu Dashou demostró un conocimiento de la literatura cristiana, de la liturgia católica, de rituales como el bautismo⁶⁶, y de la organización de la iglesia en Hangzhou. Asimismo, el erudito mostró su preocupación por la estabilidad social y la seguridad de un Imperio Ming, al norte invadido por los manchúes, al este acechado por los japoneses y al sur observado por los portugueses, al fin de cuentas, los cristianos –sin olvidar las constantes rebeliones e insurrecciones, del Loto Blanco en Shandong o de Ye Langsheng 葉郎生 en Zhejiang (capítulo 2). En este contexto de inestabilidad, Xu Dashou representó al cristianismo como un peligro para la sociedad china asemejándolo al Loto Blanco⁶⁷.

La estrategia de refutación al cristianismo consistió en una reconstrucción del concepto Ming *sanjiao heyi* 三教合一 o de las “tres enseñanzas en uno”, en otras palabras, una dinámica armoniosa sin oposición entre el confucianismo, el daoísmo y el budismo. A ello Xu Dashou agregó la idea de una unidad exclusiva de las tres enseñanzas en posición defensiva ante la enseñanza invasora. Es decir, la inserción del cristianismo en la sociedad china obliga a la tradición a cambiar en sí misma y a redefinir sus propios límites. Lo anterior explica el carácter xenofóbico del *Zuopi* contra la presencia de los extranjeros en el suelo chino o en el rechazo a los conocimientos europeos en astronomía y geografía.

Ellos denigran al origen cósmico, la virtud de humanidad *ren* 仁 y el sentido del deber *yi* 義. Es denigrar los principios. Denigran a Confucio, a Yao 堯 y Shun 舜 [los míticos sabios emperadores de la era antigua de oro]. Esto denigra a los hombres. Si no se han atrevido aún a enfrentarse tan violentamente al confucianismo, tal como lo hacen con el budismo, es solo porque en cada hogar de China veneramos a Confucio, porque en cada familia amamos a Yao y a Shun y porque frente a los obstáculos que se alzan ante ellos tratan de evadirse provisionalmente. Si la sociedad, como en los tiempos de los bárbaros mongoles, estuviera dividida en diez clases, entre las cuales los monjes budistas ocupaban la tercera mientras que los letrados, las prostitutas y los mendigos ocupaban la octava, la novena y la décima, ellos atacarían al confucianismo más

⁶⁶ *Zuopi* 34a, 290; y 18a, 282.

⁶⁷ *Zuopi* 3b, 275; y 18b-19a, 282; 41a, 293.

violentamente aún que al budismo. ¿Cómo dicen ahora sus adeptos, nuestro padre Aleni no valdría más que diez mil Confucios?⁶⁸

Para Meynard⁶⁹, Xu Dashou con su texto pensó que podría atenuar el dolor por la pérdida de sus padres, sin embargo, luego de dos años de vanos intentos de convencer a los funcionarios sobre la peligrosidad del cristianismo, consideró haberse equivocado de camino y destruyó todas las copias que pudo de su refutación.

Al *Zuopi* de Xu Dashou pasaron casi veinte para que se manifestara un nuevo anticristianismo que hiciera tambalear el desarrollo de la Misión China, cuando el budista laico Xu Changzhi 徐昌治 (1582-1672) compiló una serie de memoriales y ensayos detractores de la fe europea en 1639 y los publicó con el título de *Shengchao Poxieji* 聖朝破邪集 o *Colección de documentos de crítica a la herejía* en 1640. En esta compilación se incluyeron los documentos relativos a la campaña de Nanjing.

El *Poxieji* aboga por la unidad de las tres enseñanzas *sanjiao heyi* y en particular entre budismo y confucianismo, del mismo modo lo hizo el *Zuopi* de Xu Dashou, ya que los misioneros,

...inventaron la doctrina del Señor de los Cielos aprendiendo el idioma y la escritura de China, después leyendo los libros chinos relativos a las tres doctrinas (confucianismo, budismo y daoísmo). Tomando algo del budismo, agregando al confucianismo, inventando con el fin de utilizarla para turbar a todo el mundo, engañar a las gentes y minar los fundamentos de nuestro imperio⁷⁰.

Para este fin, el trabajo de Xu Changzhi también excluyó la documentación que se oponía tanto al cristianismo como al budismo, para así de esta forma mostrar una preferencia por las refutaciones anticristianas compuestas por quienes defendieron la *sanjiao heyi*. De hecho, dejó claro en el prefacio: “Esos malditos bárbaros rechazan en

⁶⁸ Xu Dashou 許大受, *Zuopi* 佐闢, 15b-16a, citado en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 70-71.

⁶⁹ Meynard, “Beyond Religious Exclusivism”, 415-430.

⁷⁰ *Tianxue zaizheng* 天學再徵, *Poxieji* VIII, 10a, citado en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 68. Más adelante en la compilación agrega: “Abiertamente rechazan el budismo y el daoísmo para hacer creer que son confucianos. Pero secretamente denigran el confucianismo y valoran el terreno. Reprueban la fórmula “seguir a la naturaleza”, critican al Dao, censuran el culto a los antepasados...” —escribió un monje budista de Purun. *Zhuzuo ji yuanqi* (1634), *Poxieji* VIII, 21a, citado en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 70.

apariencia al budismo, pero sin decirlo, le han robado los desechos. Fingen honrar el confucianismo, pero en realidad vienen a turbar sus tradiciones”⁷¹. Sin duda, como se ha observado hasta el momento, los bonzos y los devotos laicos al budismo desempeñaron un papel eminente en la publicación y recopilación de colecciones de literatura anticristiana⁷².

Uno de los argumentos cristianos que se buscó desbaratar en el *Poxieji* consistió en la construcción ricciana del confucianismo como una religión natural depravada por elementos daoístas o budistas, y por ende, urgida de la revelación salvífica del evangelio para ser limpiada⁷³. En este sentido la estrategia de la Misión China en su versión jesuítica se centró en el acercamiento y la comparación positiva de la escuela de Confucio con el cristianismo. Esta situación la celaron fuertemente los opositores, aunque hasta el momento el discurso más fuerte se encontró en la apología budista. Por esta razón, en la colección de Xu Changzhi, se debía dejar en claro la “falacia” de igualar la *Rujiao* con la *Tianzhu jiao*:

Confucio habla de servir a los hombres y reformar la conducta ordinaria. Ellos hablan de servir al Soberano de Arriba [*Shangdi* 上帝] y de mantener su espíritu de quimeras. Confucio habla de conocer la vida y de saber permanecer en su lugar. Ellos hablan, al contrario, de conocer la muerte y de captar los favores del más allá. Confucio hace del *Taiji* 太極 el principio director del universo y lo considera como lo más venerable y más noble que hay. Ellos juzgan que el *Taiji* es dependiente, vil y despreciable en el grado más alto. Estimando sin importancia las recompensas y los castigos del soberano, rechazan al príncipe y en eso se muestran más culpables que Yangzi; estimando despreciables el cuidado y mantenimiento de los padres, rechazan al padre y en eso se muestran más culpables que Mozi⁷⁴.

Finalmente, otra de las representaciones anticristianas ampliamente utilizadas en el *Poxieji* versó en el tratamiento del cristianismo como una especie de sociedad mística, “secreta” y rebelde, peligrosa para la estabilidad sociopolítica del Imperio. En la colección detractora, la empresa misionera y la iglesia china se asemejaron a un crisol ampliado de las *huidaomen*, mayor y diverso al Loto Blanco. Por ejemplo, se rescató el

⁷¹ *Poxieji*, prefacio, citado en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 69.

⁷² Dudink, “Reports on the Nanjing”, 174-199.

⁷³ Acerca de este proceso, revítese Martínez Esquivel, “*Xitai* 西泰 o “la Eminencia del Oeste””, 437-454.

⁷⁴ *Poxieji* V, Ia-b, citado en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 71-72.

trabajo del letrado Xu Ruke 徐如珂 (1562-1626), quien cuando dirigió el Ministerio de Ritos en Nanjing (1614), escribió el texto *Chu Xiren Wang Fengsu yi* 處西人王豐肅議 o *Crítica al juicio del occidental Alfonso Vagnone*. En este documento Xu Ruke censuró lo que consideró una hipocresía por parte de los jesuitas Vagnone y Semedo, quienes llegaron al país resaltando su admiración por la civilización china, mientras ocupaban su tiempo en diseminar sus propias enseñanzas.

Xu Ruke concentró su crítica, y sin realizar ninguna referencia al budismo, en el contenido heterodoxo del cristianismo. De hecho, en la inscripción fúnebre de la tumba del letrado confuciano, compuesta por Qian Qianyi 錢謙益 (1582-1664), Xu comparó a los misioneros con los *Mizei* 米賊 o rebeldes del arroz de finales de la dinastía Han (los Turbantes Amarillos⁷⁵) y con los *Moni* 摩尼/末尼 de tiempos de Tang⁷⁶. Del mismo modo, en el *Poxieji* se compilaron referencias donde la religión europea se representa como una asociación nociva para la moral pública semejante a la sociedad No Acción – la “más peligrosa de todas”–, *Nainai* 奶奶 o la Abuela, la daoísta *Dianmu* 電母 o Madre del Rayo, y *Yuandun* 圓頓 o Quietud repentina⁷⁷.

La mayoría de las manifestaciones anticristianas explicadas hasta este momento consistieron en reacciones directas a las estrategias de evangelización llevadas a cabo por los jesuitas. ¿Qué sucedió en las misiones mendicantes organizadas durante la década de 1630? ¿Se dieron situaciones distintas al aplicarse otro tipo de métodos de evangelización? Lo interesante de responder a estos cuestionamientos radica en que, hasta el caso de la controversia del calendario en 1665, los diferentes episodios contra el cristianismo involucraron a una orden católica en particular, de ahí parte de su importancia. Así entonces, ¿cuáles fueron las experiencias de los dominicos y los franciscanos?

⁷⁵ Al respecto: Martínez Esquivel, “La rebelión de los Turbantes Amarillos. Una nueva propuesta de análisis”, *RESAP* 1, no. 1 (2015): 43-60, http://www.palabradeclio.com.mx/src_pdf/resap/Asia-Paciu0301fico.interiores.pdf

⁷⁶ Dudink, “Reports on the Nanjing”, 170.

⁷⁷ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 144 y 169-170. Y acerca de estas sociedades puede consultarse el artículo de David A. Palmer, “Chinese Redemptive Societies and Salvationist Religion: Historical Phenomenon or Sociological Category?”, *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore* 172 (2011): 21-72.

Uno de los casos mejor documentados, gracias a las memorias del dominico Vittorio Riccio⁷⁸ y a las recientes investigaciones del sinólogo Eugenio Menegon⁷⁹, se refiere a la misión dominica-franciscana organizada por Ángel Cocchi OP en la ciudad de Fu'an al norte de Fujian. Se trató de la apertura de la Misión China en su versión mendicante (capítulo 2). En un inicio la empresa cristiana tuvo un positivo y pacífico desarrollo, mas con el comienzo de la crisis imperial y el periodo de transición dinástica, surgieron las primeras manifestaciones anticristianas del lugar.

Las fricciones empezaron cuando llegaron cuatro refuerzos, dos dominicos y dos franciscanos entre los años 1633 y 1634. La región se dividió entre ambas órdenes y para esa época según las fuentes misioneras se registraron alrededor de 160 bautizados en Fu'an y las aldeas colindantes⁸⁰. A finales de 1634, la iglesia de Fu'an recibió serios daños por parte de una turba, para luego ser totalmente destruida, ello en represalia a un ataque de un grupo de neófitos chinos en un santuario religioso local, probablemente motivados por el discurso anti-idolátrico de los frailes. De inmediato, se solicitó la expulsión de los misioneros, sin lograrse mayor éxito.

En 1637, la tensión vino en aumento cuando se personalizó la detracción al cristianismo en el letrado local Chen Hanxun 陳翰迅, quien la emprendió contra los escritos de Riccio. Chen viajó a Beijing para presentar un memorial anticristiano en la corte imperial, pero algunos de los frailes le siguieron con la intención de detenerle. Schall von Bell SJ que se encontraba en la ciudad capital, de nuevo hizo sus labores, logrando silenciar al letrado fujinés y el regreso de los religiosos a sus misiones. Mientras tanto en Fu'an, los funcionarios confucianos alarmados por los avances de las actividades heterodoxas debido al establecimiento de las sociedades del Loto Blanco y de la No Acción, decidieron ordenar el arresto de todos los misioneros. Los jesuitas huyeron y se ocultaron en Fuzhou, mientras que los mendicantes fueron arrestados y expulsados del país por medio de Macao –para 1640 no quedaba ninguno en Fu'an.

Sin embargo, el ímpetu del espíritu de Cruzada de los misioneros españoles en

⁷⁸ AEOA, Riccio, *Hechos de la Orden...*

⁷⁹ Menegon, “Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian”, 219-262; “Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins”, 341-345; y *Ancestors, Virgins, and Friars*, 59-98.

⁸⁰ Menegon, “Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins”, 341.

especial pudo más⁸¹, y en 1641 desde la base española en el norte de Taiwán, el dominico Juan García emprendió su viaje de retorno, pronto le alcanzaron sus hermanos de orden Francisco Diez y Francisco Fernández de Capillas (*Liu Fangji* 劉方濟, 1607-1648). A su regreso, el tamaño de la iglesia de Fu'an había disminuido considerablemente debido a la apostasía por temor a las represalias de las autoridades chinas y a que los misioneros se dedicaron a viajar entre las aldeas, descuidando las comunidades de recién conversos. El control social del gobierno se intensificó para mantener a raya la empresa misionera y la iglesia china. A los extranjeros se les censó constantemente, mientras que, a los nativos, se les aplicó el sistema *baojia* 保甲, el cual consistió en la abjuración pública de todo aquello considerado heterodoxo y la pérdida del estatus *gentry* (notables, élites locales), si se les descubría ocultando a algún fraile o practicando la religión prohibida. Aunque estas medidas parecen haber sido bastante ineficaces, el proselitismo evangelista continuó y muchos neófitos chinos pasaron de la abjuración –tal vez porque no tenían mayor rango que perder.

De este modo, la composición social de la mayoría de las conversiones consistió en pobladores comunes y mujeres tanto de las élites como de los estratos más bajos de Fu'an. Para mediados de la década de 1640 esta situación se convirtió en contraproducente al proyecto misionero, debido a la impugnación al sacramento de la confesión y lo que ocurre allí entre los frailes y las jóvenes vírgenes chinas. Esta denuncia la encabezó el clan Chen 陳, tal vez el linaje más influyente de Fu'an durante esa época. Esta familia ya tenía un antecedente anticristiano en 1637, cuando promovieron los ataques a los templos católicos. La defensa a la ortodoxia china parece haber sido la principal motivación. Los Chen eran una familia de letrados daoístas, y uno de sus ancestros, Chen Ru 陳孺, había sido un famoso maestro local, cuyas artes se transmitieron hasta ese momento a todos los chamanes *wu* 巫 del país. Además, dos santuarios se erigieron en su honor⁸². Por esta razón, pudo ser que, en pleno dominio manchú de la región, y en un contexto de defensa ante los intentos insurreccionales del

⁸¹ Recordemos sus intenciones de planes de conquista e invasión al territorio imperial chino a finales del siglo XVI, véase el capítulo 1.

⁸² Para más detalles del clan de los Chen, pueden consultarse las investigaciones de Menegon, “Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins”, 349-350; y *Ancestors, Virgins, and Friars*, 96-98.

Loto Blanco, los Chen en su contienda contra lo heterodoxo, lo emprendieran contra *otro* tampoco comprendido como el cristianismo⁸³.

En este sentido, el caso de la confesión y las vírgenes, esta vez, tuvo una manifestación mayor al vandalismo, la detracción literaria o la condena oficial. Se vio un acontecimiento único hasta el momento de expresión de la creatividad y las artes chinas anticristianas: un carnaval de protesta⁸⁴. Una caravana de alrededor de 300 hombres disfrazados de cristianos o cristianas desfilaron por las calles de Fu'an. El festival lo lideraba un "Cristo", seguido por una gran variedad de cruces, rosarios y copias del catecismo escrito por el dominico Juan García (*Tianzhu shengjiao rumen wenda* 天主圣教入门问答, 1642). Algunos en tonos burlescos rezaban de memoria el Ave María. Entre la mascarada se ridiculizaban las narices largas de los europeos, así como a los conversos, en especial a los literatos, los mendigos y las mujeres. Las fuentes misioneras representaron la comparsa como una "procesión del infierno"⁸⁵.

Iba al principio de ella uno que representaba a nuestro Salvador con la cruz, y decía en voz clara: "Yo soy el Dios de los cristianos, que vine al mundo por ellos". Seguíanle a éste más de trescientos personajes con cruces en las manos, y algunos, con rosarios; significando con eso el séquito grande que tenía la religión cristiana; y todos rezaban en tono el Avemaría, que, para hacer burla de ella, habían aprendido entonces. Venían luego tres a caballo que representaban los tres venerables religiosos, que a la sazón había en este reino, que eran: los Padres García, Diez y Capillas, con unas feísimas máscaras, que tenían narices de a palmo; y llevaba en su mano cada uno de ellos un Catecismo de la doctrina cristiana, que habían impreso los Padres de Fogán, diciendo: "Yo soy el Padre fulano; y, según os enseño por este libro, os predico y aconsejo a que obréis el mal, siguiendo esta Ley; y para seguirla, os habéis de bautizar". Llegábase entonces un personaje en figura de mujer pidiendo el bautismo; y uno de los fingidos Padres comenzaba a desnudarla, palparle los pechos y hacer otras acciones torpes sentada sobre su rodilla (que para esto se paraba a trechos la máscara, y bajaban los tres de sus caballos). Llegaba otro que representaba alguna beata con vientre disforme de preñada, y decía a otro de los representados Padres: "Yo quiero guardar virginidad; pero, ¿qué haré de esta gran preñez?" Palpábale el fingido Padre el vientre, y respondíale: "Sí, hija mía, guardad virginidad, ni os dé pena el vientre por grande que sea, porque lo que tenéis en él es concebido por obra del Espíritu Santo." Llegaba, finalmente, otra, para que todos tres hicieran su papel, que representaba una tierna y hermosa doncella, y

⁸³ Para más detalles sobre esta controversia, revísese el trabajo de Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars*, 301-376.

⁸⁴ González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 193-200.

⁸⁵ Menegon, "Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins", 344.

decía al tercero: “Padre, ¿me podré casar, pues muchos me desean?” “No hagas tal –respondía el enmascarado–, te harás beata y serás mía, y no de otro alguno, que sólo para ti vine de la apartada Europa pasando tantos peligros y mares”. Y con eso, le pedía los brazos, y hacia otras acciones venéreas y torpes. Representando, pues, esto y otras cosas tales y peores reía el vulgo aplaudían los graves, tumultuaban los muchachos, y otros blasfemaban y abominaban tal Ley, pues creían todo aquello por pura y constante verdad.⁸⁶

No obstante, tanta creatividad no consiguió el apoyo del gobierno local, por lo tanto, algunos miembros del clan Chen, identificados como “estudiantes de la *Rujiao*”, robaron e incendiaron residencias bajo sospecha de albergar misioneros y de alentar a las mujeres a actuar perversamente junto a ellos⁸⁷. A mediados de la década de 1640, la incertidumbre inundó la misión dominica, empero, paradójicamente la conquista manchú abrió nuevas oportunidades para la empresa y la iglesia de Fujian, provocando un cambio significativo en la situación del cristianismo en Fu’an.

Sin duda, la estrategia jesuítica durante la temprana Misión China, primero de identificarse como bonzos y luego de apropiarse del confucianismo equiparándolo con el cristianismo, pero en detrimento del budismo, llevó a este último a convertirse en el motor de los anticristianismos chinos durante el siglo XVII. Aunque la oposición budista se situó a la cabeza de la detracción a la fe católica, también hubo otros factores reaccionarios, en especial a la constante implementación del conocimiento astronómico europeo en las distintas propuestas de reforma al calendario imperial –de paso, la causa inmediata del confinamiento misionero en Guangzhou. Al parecer, los ejes de la acomodación no solo provocaron las *controversias* de los ritos chinos (capítulo 3), sino también, incitaron las reacciones de quienes, sin el mayor deseo de comprender al otro cristianismo, se conformaron con simplemente tildarlo de heterodoxo.

⁸⁶ AEOA, Riccio, *Hechos de la Orden*, libro II, cap. VII, no. 2-3.

⁸⁷ González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 195.

4.3 Yang Guangxian versus Johann Adam Schall von Bell

El padre Mateo Riccio nos metió en China con la mathematica; y el padre Juan Adamo nos destierra ahora con la suya⁸⁸.

Scriuo vna persecución, que consideradas todas sus circunstancias, se puede comparar con muchas, que padeció la Iglesia en aquellos siglos de sangre christiana, mas preciosos que los de oro; porque el Cielo, la tierra, el mar, el ayre, el fuego, con señales, con terremotos, con tempestades, con vientos, con incendios pelearon contra la injusticia, y la supersticion en fauor de la Religion, y de la inocencia. Inundó esta persecución grandes Prouincas, y tierras en breue espacio, a manera de vn rio impetuoso, que rompiendo sus márgenes sale de madre, para anegar las campañas. Encendieron, y soplaron este fuego muchas personas ilustres, en letras, en armas, y en dignidad; y executóse con tantas artes, y engaños, y con tanto consentimiento de todos, que parecía averse condeferado las furias del infierno, para desterrar de la China la Fé, y borrar con sangre el nombre Christiano⁸⁹.

La controversia del calendario o *liyu* 曆獄⁹⁰, se ha convertido en una de las temáticas más estudiadas de la Misión China, más por el encuentro e intercambio de sus conocimientos astronómicos y matemáticos, que por los propios de la religiosidad. Por esta razón, en las siguientes líneas se sintetiza esta disputa que entre sus diferentes consecuencias tuvo el destierro de sus residencias de todos los misioneros a Guangzhou en 1666, permitiéndoseles solo regresar a ellas hasta cinco años después⁹¹.

En 1644, con el cambio dinástico Ming-Qing, analizado en el capítulo 2, el jesuita germano Johann Adam Schall von Bell, se hizo cargo de la dirección del *Qin Tian Jian* 欽天監 o “Departamento imperial para la astronomía y el calendario”. Veinte años después de ello, al misionero se le acusó y juzgó, debido a las imputaciones de

⁸⁸ Domingo Fernández de Navarrete OP adjudica esta frase a António de Gouvêa SJ durante una conversación con Pierre Cunevari SJ en pleno confinamiento misionero en Guangzhou alrededor de 1667. Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 159 (cap. XVI, 361/8).

⁸⁹ García, *Persecucion que mouieron los tartaros*, B.

⁹⁰ Término acuñado por Huang Yi-Long. Véase Huang Yi-Long, “*Tang Ruowang yu Qingchu xili zhi zhengtonghua* 湯若望與清初西曆之正統化”, en *Xinbian Zhongguo keji shi* 新編中國科技史, eds. Wu Jiali 吳嘉麗 e Ye Fengsa 葉鴻灑 (Taipéi: Yinhe wenhua shiye, 1990), vol. 2, 479.

⁹¹ Una síntesis cronológica de este acontecimiento se puede consultar en el trabajo de Zhang Dawei, “The ‘Calendar Case’ in the early Qing Dynasty re-examined”, en *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)*, ed. Malek (Nettetal: Steyler Verlag, 1998), vol. 1, 475-495.

dimensiones religiosas, así como científicas del matemático confuciano y musulmán Yang Guangxian⁹². Desde la perspectiva china, en ocasiones este acontecimiento ha sido interpretado como una defensa de Yang Guangxian de los valores morales (neo)confucianos ante la intromisión de los europeos; mientras que desde la europea, y siguiendo principalmente las fuentes misioneras⁹³, se ha hecho lo propio como una “persecución” al cristianismo⁹⁴, orquestada por este “professor del atheismo –que ay muchos desta diabolica secta en letrados sínicos deste reyno–”, y con la conflictividad de “los bonços de los ydolos y de los moros, que aunque alienigenas venidos de otros reynos, ya en este estan avençindados muchos çenteras de años ha, y los bonços y ellos son innumerables en toda China”⁹⁵.

El nombramiento de Schall von Bell por parte de los manchúes, lo consideraron controvertido tanto los literatos como los misioneros. Por ejemplo, su hermano de orden y rescatado por él de la condena imperial debido a sus servicios a Zhang Xianzhong (explicado en el capítulo 2), el portugués Gabriel de Magalhães, en 1649 lo denunció ante la Curia romana por haber aceptado un cargo oficial, lo cual iba en contra de los votos de la Compañía de Jesús, y por incluir elementos supersticiosos en su calendario. El religioso oriundo de Colonia, buscando fortalecer su posición en la corte imperial, así como evitar conflictos con los letrados, había desarrollado una actitud tolerante a los preceptos culturales chinos relacionados con el calendario, tales como los principios del

⁹² Chu Wei-Cheng y Ruth Hayhoe, “Johann Adam Schall von Bell and Yang Guangxian”, en *Coming out of the Middle Ages: comparative reflections on China and the West* (Nueva York y Londres: M. E. Sharpe, 1990), 81-112.

⁹³ Para mayores detalles sobre la persecución y sentencia debido al caso del calendario, véanse las perspectivas misioneras, la jesuitica de Rougemont en *Relaçam do Estado Politico*, 121-229, y en “Relación del estado de la cristiandad del Gran Imperio de la China y otros sucesos de estos reinos de la última Asia” (8 de enero de 1669), 1-21; la dominica de Cummins, *A question of rites*, 119-143; y la franciscana en la compilación de relaciones de Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 502-577.

⁹⁴ “Gozaua de grande sossiego la Christiandad, cantando a Dios alabaças con alegria, quando de repente saliò la guerra de los braços de la misma paz, tanto mas sentida, quanto menos esperaba. Los enemigos de Christo Atheistas, Moros, è Idolotras, que avian repressado en muchos años de imbidia, muchos siglos de ira, y rabia, persiguieron mortalmente a los Christianos...”, se representa así esta oposición en la apología de García SJ, *Persecucion que mouieron los tartaros*, 3. Además acerca de las investigaciones basadas en fuentes jesuíticas, véase el artículo de Chu Pingyi, “Numerology and Calendrical Learning: the Stories of Yang Guangxian and Liu Xiangkui”, *Science, Religion, and Politics in Early Qing Beijing. Korean Journal of History of Science* 27, no. 2 (2015): 479-497.

⁹⁵ Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 553. Estas mismas representaciones sobre los roles de Yang Guangxian, los monjes budistas y los chinos musulmanes, las reproduce el jesuita Francisco García en su relación, *Persecucion que mouieron los tartaros*, 4.

yin yang 陰|陽 u otros asociados a la “adivinación” gracias a los prejuicios de la mirada eurocéntrica⁹⁶.

Para Magalhães, Schall von Bell dejó atrás el método ricciano de implementación de las matemáticas y la astronomía como parte de la estrategia de evangelización desde arriba, centrándose más en una labor interna en las instituciones imperiales chinas. No obstante, esta acusación y la nula reacción de la jerarquía jesuítica constituyeron las últimas preocupaciones del director. Las verdaderas tensiones se encontraron con los astrónomos chinos, en particular los descendientes de los persas reclutados durante la dinastía Yuan (1279-1367)⁹⁷, miembros de la sección musulmana *huihui ke* 回回科 del *Qin Tian Jian* y liderados por Wu Mingxuan 吳明炫. Hubo una rivalidad profesional, incluso más fuerte que una antipatía religiosa.

En 1657, Schall von Bell logró cerrar aquella sección, luego de una serie de agudos conflictos⁹⁸. Al año siguiente, luego de la muerte por viruela de uno de los hijos del emperador Shunzhi, el príncipe Rong 榮 en 1658, se consideró erróneo el tiempo prescrito por la *Qin Tian Jian* para su funeral⁹⁹. Esta situación, Yang Guangxian en un texto de 1659, la representó como una amenaza potencial para la familia imperial. El letrado musulmán consideró inadmisibile la priorización de la *fa* 法 o de los métodos sobre el *li* 理 o los principios, como lo venía haciendo el astrónomo europeo. Para Yang Guangxian ello significó sustituir el conocimiento astronómico dado durante la era antigua de oro por los míticos sabios emperadores Yao 堯 y Shun 舜, además, por

⁹⁶ Huang, “L’attitude des missionnaires jésuites face à l’astrologie et à la divination chinoises”, en *L’Europe en Chine: interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles*, eds. Jami y Hubert Delahaye (París: Collège de France, 1993), 87-108; Antonella Romano, “Observer, vénérer, servir: une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pékin”, *Annales* 59, no. 4 (2004): 748.

⁹⁷ Para mayores detalles, revisense Yabuuchi Kiyoshi, “Islamic Astronomy in China during the Yuan and Ming Dynasties”, trad. Benno van Dalen, *Historia Scientiarum* 7, no. 1 (1997): 11-43; y Shi Yunli, “Islamic Astronomy in the Service of Yuan and Ming Monarchs”, *Suhayl: Journal for the history or the exact and natural sciences in Islamic Civilisation* 13 (2014): 41-61.

⁹⁸ Shi Yunli, “Islamic Astronomy in the Service of the Yuan and Ming Monarchs”, en *Proceedings of 2012 International Symposium on Historical Astronomy*, eds. Kim Sang-Hyuk y Yang Hong-Jin (Seúl: Korean Institute for Advanced Studies, 2012), 29-40.

⁹⁹ “Sucedió que unos años antes había muerto un Infante, para su entierro, mandaron a aquel tribunal, que señalase tiempo bueno, y hora afortunada. Tienen en esto grandes supersticiones todos los chinos. Señalose, pero no salió a gusto, o la mudo, como dicen otros, el Presidente de Ritos, a cuyo tribunal está subordinado el de la mathematica...”. Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 135 (cap. XIII, 346/13).

supuesto, de ser moralmente incorrecto¹⁰⁰.

No obstante, Yang Guangxian estuvo de acuerdo con la utilización de los métodos importados por los persas¹⁰¹. De hecho, acusó a Schall von Bell de plagiarles los conocimientos sobre la astronomía a los musulmanes –situación luego retomada por Mei Wending¹⁰² (aunque pudo haber sido si se piensa en la genealogía de la inserción de esta ciencia en Europa)¹⁰³. Al parecer, a Yang Guangxian le pesó más el estrecho vínculo de los jesuitas entre la ciencia y su religión, para él era factible, sin embargo, la implementación de la astronomía europea, pero nunca con vías libres para la residencia y la predicación de los misioneros en el Imperio¹⁰⁴. “¿Cómo honrar como Señor de Arriba a un criminal que actuó contra las leyes, un hombre común y corriente que baja a salvar y regresa al Cielo? ... Alguien que dirige el universo, pero no pudo salvar su vida hasta su fin natural...”¹⁰⁵ –cuestionaba el letrado musulmán.

Otro tema que preocupó a Yang Guangxian fue la apropiación cristiana del confucianismo y en particular la forzada deconstrucción realizada por Ricci y sus seguidores de los textos clásicos con el objetivo de demostrar la revelación de la divinidad bíblica en la mente de Confucio varios siglos después de su muerte:

Ellos disecan y desmiembran el texto de los clásicos. ¡Loros que saben hablar el lenguaje los hombres, pero no dejan de ser bestias! Ricci pretende venerar a Jesu como Señor de los Cielos. Lo coloca por encima de todos los santos de los diez mil reinos. Cita todos los pasajes de los clásicos donde se encuentra el término Soberano de Arriba y truncando los textos, se sirve de ellos como prueba de que nuestro Soberano de Arriba es su Señor del Cielo¹⁰⁶.

Entre los años 1659 y 1665, Yang Guangxian escribió una serie de trabajos detractores de los conocimientos y las ideas europeos, finalmente en el segundo año

¹⁰⁰ Para profundizar acerca de esto, véase el trabajo de Grete Moortgat, “Substance Versus Function (ti vs. yong): The Humanistic Relevance of Yang Guangxian’s Objection to Western Astronomy”, en *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (17th-18th Centuries)*, ed. Federico Masini (Roma: Institutum Historicum S.I., 1996), 259-277.

¹⁰¹ Al respecto: Menegón, “Yang Guangxian’s Opposition to Johann Adam Schall: Christianity and Western Science in His Work *Budeyi*”, en *Western Learning and Christianity in China*, vol. 1, 311-337.

¹⁰² Jami, *The Emperor’s New Mathematics: Western Learning and Imperial Authority During the Kangxi Reign (1662-1722)* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 222.

¹⁰³ Sobre ello puede consultarse el libro de George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2011).

¹⁰⁴ Menegón, “Yang Guangxian’s”, 311-337.

¹⁰⁵ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 282.

¹⁰⁶ *Bixielun* 辟邪論 (1659), 1122, citado en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 75.

publicó una colección de 22 ensayos con el título de *Budeyi* 不得已¹⁰⁷. Este viene de la obra Menzi 孟子 (370-289) cuando el filósofo afirmó: “**Yo también quiero rectificar el pensamiento de los hombres, impedir el lenguaje perverso**, apartar las conductas erróneas y rechazar las palabras obscenas, para poner en práctica la doctrina de los tres sabios. ¿Qué me gusta de la discusión? No puedo evitarla [*yu budeyi ye* 予不得已也]. El que es capaz de refutar a Yang y Mozi con palabras es un discípulo de los sabios”¹⁰⁸. *Budeyi*, como categoría contiene la noción de “renuencia”, refleja la naturaleza ambivalente de la transgresión y captura la sensibilidad “mágica” del resentimiento a la vez que del arrepentimiento. En otras palabras, confiere la labor de “liberar” a las personas de la transgresión, y se enraíza en el conflictivo deseo por seguir el curso o *dao* 道 de los sabios, pero ello sin la violación de las normas sociales.

En este sentido, Yang Guangxian se adjudicó la misión de liberar y proteger a la sociedad china de las artimañas de los heterodoxos e invasores europeos. Denunció al difunto Xu Guangqi por su colaboración en la expansión del cristianismo en más de trece provincias; a la difusión de la literatura del *Tianxue* 天學 (en particular sus “horrorosos” dogmas e imagería)¹⁰⁹, para lo cual Schall von Bell se aprovechó de su cargo oficial; a los usos y errores astronómicos –en particular en lo referente a la previsión de fenómenos naturales– del calendario según los métodos occidentales, ya que atentaban con desacreditar a los Qing; y a los cristianos por reunirse más de cincuenta veces al año con claros objetivos conspirativos contra el Estado imperial¹¹⁰.

De manera casi inmediata Shunzhi desestimó esta acusación. Al inicio de la dinastía Qing, se antepuso la creencia manchú en las prácticas del chamanismo sobre una posible preocupación real en el buen funcionamiento de las instituciones chinas y

¹⁰⁷ Este texto se convirtió en una de las principales fuentes argumentativas durante los movimientos anticristianos del siglo XX. Al respecto véase la obra de Cohen, *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), 289.

¹⁰⁸ Se han agregado las negritas. Esta es una traducción del texto: “我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。(3B9)”, realizado por Joaquín Pérez Arroyo, “El libro de Mencio”, en *Confucio. Los cuatro libros*, 278.

¹⁰⁹ Durante la coyuntura de la transición dinástica, para los chinos el *Tianxue* de los misioneros abarcaba todo y todo junto: cálculos sobre el calendario, astronomía, respeto al Cielo y moralidad. Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 243.

¹¹⁰ Para más detalles véase Menegon, “Yang Guangxian’s”, 314-320.

sus imperativos culturales, pasaron algunos años para la sinización completa del nuevo imperio¹¹¹. Sin embargo, los acontecimientos posteriores parecieron darle la razón: “...a poco tiempo se murió la madre, y después el emperador. Estas dos muertes atribuían los chinas al mal tiempo, que escogieron para el entierro”¹¹². A los encargados de la traducción errónea del chino al manchú causante del funeral en un momento desfavorable, se les juzgó y sentenció por decapitación, aunque finalmente solo se les destituyó de sus cargos, y a uno de ellos se le confiscó una propiedad¹¹³.

Con la muerte del emperador, Schall von Bell perdió a su protector. El heredero al trono tenía apenas siete años –uno de los hijos de Shunzhi sobrevivientes a la epidemia de viruela–, por lo que se nombraron a cuatro regentes manchús para gobernar en su nombre. En 1664, las imputaciones de Yang Guangxian tuvieron eco en los oídos de los regentes, quienes ordenaron de inmediato el arresto de los cuatro jesuitas residentes en Beijing: Schall von Bell, Magalhães, Verbiest y Lodovico Buglio. Mientras los religiosos esperaban el juicio, apareció un cometa en el cielo, acontecimiento pronto interpretado, según quien lo mire, como un signo de la providencia divina o celestial¹¹⁴, “se vió en el ayre vn grande, y espantoso Cometa, diciendo a voces los Ciudadanos de Pekin, que el Cielo con aquel prodigio mostraua la inocencia de los Europeos” –rezó la apología del jesuita Francisco García¹¹⁵. ¿Se manifestó *Tian*/Cielo o vendría la indulgencia por obra de *Deus*? ¿Se trató de una señal de encontrarse fuera de sintonía con los Cielos, descarrilada la casa de los Qing de su *dao* 道? O, en otras palabras, ¿se debió colocar el calendario en diferentes manos?

La primera denuncia se refirió a la portada de los calendarios. Para el Ministerio de Ritos *Libu* 禮部 la frase “*yi xiyang xinfa* 依西洋新法” [“de acuerdo con el nuevo método occidental”], impresa en todas las portadas desde 1645, debía cambiarse por “*zouzhun* 奏准” [“aprobado en sumisión al emperador”]¹¹⁶. También, la regencia

¹¹¹ Jami, “Revisiting the Calendar Case (1664-1669): Science, Religion, and Politics in Early Qing Beijing”, *Korean Journal of History of Science* 27, no. 2 (2015): 474.

¹¹² Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 135 (cap. XIII, 346/13).

¹¹³ Huang, “Court Divination and Christianity in the K’ang-hsi Era”, *Chinese Science* 10 (1991): 5.

¹¹⁴ Acerca de las interpretaciones del cometa, véase: Lynn A. Struve, “Ruling from Sedan Chair: Wei Yijie (1616-1686) and the Examination Reform of the ‘Oboi’ Regency”, *Late Imperial China* 25, no. 2 (2004): 20-21.

¹¹⁵ García, *Persecucion que mouieron los tartaros*, 7.

¹¹⁶ Needham y Wang Ling, *Science and Civilisation in China. Volume 3. Mathematics and the Sciences of*

ordenó la participación de los ministerios de Asuntos Civiles *Libu* 吏部, de Justicia Xingbu 刑部, y el creado por los manchúes, el Consejo deliberativo de Príncipes y Altos funcionarios *Yizheng wang dachen huiyi* 議政王大臣會議¹¹⁷.

Fuera del primer muro de Pequin, a cada una de sus puertas –donde es otra gran ciudad murada con otros muros– ay unas çinquenta carçeles pequeñas o ergastulos mui estrechos, donde ponen la gente mas vil, *scilicet* a vellacones, picaros, embusteros, pobretones de mal vivir, engañadores, jugadores, valdios, inquietos, borrachones, ladronçillos rateros y de otros generos de culpas que no lo son de muerte sino de azotes, destierros y de penas semejantes; y en uno destos ergastulos nos metieron a todos 4 religiosos susodichos, lunes santo y 30 de marzo de 1665. Estaba en lo publico de una calle de gran concurso de gente, que se admiraban de vernos ençerrar alli. Era como una jaula hecha en cuadro, la mitad que miraba a la calle era de maderos gruesos a modo de enrejado para bestias fieras con una puerta pequeña de lo mesmo, patentes los de adentro a quantos passaban por la calle; la otra mitad era de paredes; a la espalda de la una un estercolero de inmundiçias; a la espalda de la otra un calabozillo sin luz y bien estrecho, cuya puerta tambien era de reja, por donde le entraba alguna luz de la primera puerta que tenia enfrente y salia a la calle. Dentro del avia presos algunos varones y mugeres; en el demas a fuera, patente a la calle, avia solo un viejo enfermo e un catreçillo entre las dos puertas arrimado a un lado, que avia ya quasi tres años le tenian alli penitenciado; y alli nos pusieron a os 4 simul con el viejo, patentes a la calle.

El sitio no era capaz de asiento ni de catres, era tan estrecho y corto, que en lo ancho tasadamente tendria un estado y en longitud estado y medio; y desto no todo se podia ocupar porque el paso entre las dos puertas de entrantes y salientes nose podia escusar; así nos acomodamos en lo restante, sentandonos en el suelo sobre unas pajas, recostando las espaldas unos en las paredes, y otros en el enrejado. Tenderse todos 4 el cuerpo para dormir no era possible, sino que los dos de las rodillas para abajo ocupassen el passo comun entre las dos puertas, pisandoles –precipue de noche– los carçeleros que salian y otros que de nuebo entraban y os del calabozillo interior que salian a expedir sus forçossas neçessidades por entre el enrejado de la primera puerta¹¹⁸.

El 15 de abril de 1665, se propuso la ejecución por *lingchi* 凌遲 o desmembramiento de los misioneros y cinco astrónomos cristianos colaboradores

the Heavens and the Earth (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 449-450.

¹¹⁷ Lawrence D. Kessler, *K'ang-hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule, 1661-1684* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 60-63.

¹¹⁸ Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 554.

suyos¹¹⁹. Pero al día siguiente, ocurrió un fuerte terremoto en el norte de China, en palabras del franciscano Antonio Caballero de Santa María,

...como ruiseñores estavamos en nuestra jaula, fuimos llevados al tribunal amarrados y coligados por el cuello como ovejas. En las plaças y calles la multitud de gente se pasmaban, y con general silençio entre si, quando ybamos pasando, se mostraban admirados de nos ver ansi, sin que nadie nos dixesse mopha alguna. [...] A cossa de media hora que aviamos entrado, oymos que por bajo la tierra venia un gran fragor que retumbaba como quando por la gruta de Napoles se siguió un grande terremoto, que duraria como un *Credo* poco menos, y pasado medio quarto de hora, se siguió el segundo mas leve y de alli a poco volvió a moverse, pero mui poco; causo algunas ruinas en la corte. En una de aquellas yglesias cayo al suelo una cruz de palo y no grande que estaba en la çima del frontispicio de la portada, pareçe fue presagio de lo que despues avia de suçeder¹²⁰.

Asimismo, el muro de la Ciudad Prohibida se partió en dos, y curiosamente se solicitó la revisión del caso¹²¹. Al final, a los misioneros se les indultó (¿cómo parte de una maniobra política congruente al mensaje divino o del Cielo dado por medio de una catástrofe natural para mejorar la imagen del emperador como un gobernante benévolo?), y permanecieron en arrestado domiciliario en Beijing. En septiembre del mismo año, se decidió la deportación de todos los misioneros a Macao, se nombró a Yang Guangxian nuevo director del *Qin Tian Jian*, ¿se deshicieron de un funcionario leal al difunto emperador para reemplazarlo por alguien obligado a los regentes?, y se le encargó la confección del nuevo calendario a Wu Mingxuan.

Mientras tanto (1665-1666) los religiosos de las distintas misiones relataron los dominicos Domingo Fernández de Navarrete y Francisco García:

¹¹⁹ Al condenado se le drogaba con opio, se le ataba en un poste y poco a poco se le descuartizaba. Cada pedazo de su cuerpo cortado se le mostraba, manteniéndosele con vida hasta su decapitación o la extracción de alguno de sus órganos vitales. Esta práctica se mantuvo hasta inicios del siglo XVIII. Al respecto consúltese el trabajo de Timothy Brook, Jérôme Bourgon y Gregory Blue, *Death by a Thousand Cuts* (Cambridge, MA y Londres: Harvard University Press, 2008), 97-121.

¹²⁰ Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 560-561. Otra versión de este acontecimiento puede consultarse en la relación de García, *Persecucion que mouieron los tartaros*, 17-18.

¹²¹ La revisión del caso conllevó un sin fin de interrogatorios debidamente documentados en chino y manchú. Estas fuentes se encuentran hoy en día (2019), resguardadas en el Primer Archivo Histórico de China *Zhongguo di yi lishi dang'an guan* 中國第一歷史檔案館 en la ciudad de Beijing. Para más detalles, revítese el artículo de Shu-Jyuan Deiwiks, "The Secret Manchu Documents on the Trial of Jesuit Missionary Johann Adam Schall (1592-1666) before the Supreme Court of Beijing", *Monumenta Serica* 51 (2003): 641-648.

Fueron llegando poco a poco los que vivían en otras provincias, juntámonos 25 fuera de los cuatro que asistían en la corte, y los cinco de mi orden, que se ocultaron en Fo Kien [Fujian], otro nuestro [fray Ramón del Valle OP] que había fundado iglesia poco había en Ziuen Cheu [Zhangzhou 漳州市], no pudiendo esconderse, se pasó a Manila en un navío del Olandés, que a la sazón estaba en aquel Reyno¹²².

Avia quatro de la Religion de Santo Domingo, vno de la de S. Francisco, y los demás de la Compañía de Jesus. Quatro eran Españoles, cinco Portugueses, seys Franceses, dos Alemanes, tres Italianos, dos Saboyanos, quatro Sicilianos, y quatro Flamencos: no pocos eran de setenta años de edad, muchos de sesenta, y muchissimos llenos de canas, adelantadoles la vejez los grandes, y continuos trabajos padecidos por Jesu Christo Redemptor nuestro¹²³.

El caso se reabrió luego de la ascensión formal al trono de Kangxi en 1667 y la monopolización de todos los poderes en manos del regente Oboi 鳌拜 (-1669). En marzo de 1668 una “luz blanca” *baiguang* 白光 se observó en el cielo durante varios días, de nuevo se verá el papel de los astros celestes en el asunto. Entonces algunos funcionarios le consultaron a Verbiest, a lo cual el misionero respondió con un informe detallado de lo observado, con ilustraciones, y lo llamado en su correspondencia como *vaticinium* o la profecía¹²⁴. En este documento el astrónomo flamenco explicó cómo se trataba de un fenómeno relacionado con el clima inusualmente benigno de ese invierno, durante el cual varias epidemias habían plagado la capital. Asimismo, en dicho mes, Kangxi promulgó un decreto sobre la importancia de la astronomía para el Imperio, y

¹²² Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 140 (cap. XIII, 349/6). En palabras de Caballero de Santa María: “Los padres que fueron llegando, venian tan estropeados de viages de ochoientas leguas algunos, otros de setecientas, otros de menos, pero todos algunos çientos dellas; algunos añçianos, blancos como unas palomas, otros achacossos y tres tan enfermos, que el uno estuvo ya oleado en Pequin y los otros estubieron muchas semanas sin se poder mover de una cama”. Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 572-573. La versión del franciscano Franciscus a Jesu de Escalona: “Era nuestro enemigo de tiempos atrás, de los cristianos y doctrina del Señor, el maese de campo, llamado Gan chè chù, y como se le vino la ocasión a la mano del desterrar a los religiosos, y así no solo hizo eso, sino que ejecuto contra los ministros y cristianos toda su venganza, y viniendo con muchos alguaciles puso carteles en aquella villa do estaban presos los religiosos, y mando poner en otras ciudades y villas, con penas muy rigurosas de perdimiento de bienes y azotes a qualquiera que tuviera en su casa o escondiese algun religioso, y que prometia diez taes a cualquier Chino que se le entregara, por cada religioso diez taes”. Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 255.

¹²³ García, *Persecucion que mouieron los tartaros*, 21.

¹²⁴ Golvers, “Ferdinand Verbiest’s 1668 Observation of an Unidentified Celestial Phenomenon in Peking, Its Lost Chinese Description and Some Parallel Observations, Especially in Korea”, *Almagest* 5, no. 1 (2014): 33-51.

renovó por completo al personal del *Qin Tian Jian*¹²⁵ –¿intervino el emperador ante la “exigente” solicitud del Cielo?

Algunas semanas después, otro fuerte terremoto golpeó la ciudad de Beijing, sin duda, para la corte imperial algo sucedía con la oficina astronómica en su interpretación de la naturaleza. Entonces antes del final de año y seguido de la emisión del nuevo calendario, el mismo Wu Mingxuan, así como la sección de señales celestiales *Tianwen ke* 天文科, aceptaron la existencia de varios errores durante su confección. El emperador no vio otra solución que recurrir a los experimentados jesuitas.

De esta manera, Kangxi revocó la condena y nombró a Verbiest nuevo director del *Qin Tian Jian* en abril de 1669¹²⁶. El emperador encontró en el aprendizaje occidental o el *xixue* 西學, como él mismo le llamó, una herramienta más de control social, durante esta coyuntura crucial y el resto de su reinado. A partir de ese momento los jesuitas lideraron dicho departamento durante más de un siglo¹²⁷. El razonamiento de Kangxi para poner bajo su protección a los cristianos versó en su respeto y veneración al igual que los chinos al *Tian*/Cielo y, por ende, a él como hijo del Cielo y “sacerdote” de esta potencia cósmica, la más eminente de todas¹²⁸.

Dos meses después de la anulación de la condena, se arrestó a Oboi y el emperador personalmente asumió el gobierno. Con el cambio en la esfera política, Verbiest aprovechó para acusar a Yang Guangxian de favorecer a Oboi en el poder, pero se desestimó la querrela, aunque sí se logró la reintegración de los misioneros a lo interno de todo el territorio imperial chino en 1671.

¹²⁵ Jami, *The Emperor's New Mathematics*, 58-59.

¹²⁶ Acerca de este acontecimiento, como bien señala Chu Pingyi, al igual que sucedió con Schall von Bell y su destitución, el nombramiento de Verbiest formó parte de una serie de procesos de transición política. En la elección del director del *Qin Tian Jian* siempre se tuvieron ante todo en cuenta las capacidades de organización y administración, así como la validez de la experiencia en un campo técnico específico del candidato. Chu Pingyi, “Scientific Dispute in the Imperial Court: the 1664 Calendar Case”, *Chinese Science* 14 (1997): 7-34. Asimismo, aunque para ese entonces “se avia publicado vn edicto por todo el Reyno, en que la Ley de Iesu Christo era condenada por perversa, y heretica”, así como “se prohibian los libros de la Doctrina Christiana, y las Medallas de Christo, y de los Santos, y de los cirios benditos” –esta última directriz se revocó hasta el edicto de tolerancia en 1692. García, *Persecucion que mouieron los tartaros*, 10. Otra versión del edicto en Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 536 y 581.

¹²⁷ Benjamin Elman, *On Their Own Terms: Science in China 1550-1900* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), 133-144; Lü Lingfeng, “Eclipses and the Victory of European Astronomy in China”, *EASTM* 27 (2007): 127-145.

¹²⁸ Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 174.

Finalmente, siguiendo a Huang Yi-Long¹²⁹, bajo la constante interpretación de una controversia entre China y occidente también existe un conflicto sobre la aplicación de los métodos de la hemerología. Es decir, a la oposición al heterodoxo cristianismo y a la xenofobia a los conocimientos científicos europeos, se debe además agregar una supuesta falta de respeto a la ritualidad estatal china y, por consiguiente, a la misma dinastía que se encuentran en servicio. Y si a ello se suman las acusaciones de Magalhães contra Schall von Bell por la práctica de supersticiones chinas, la revelación de la ambivalencia del servicio de los jesuitas en el *Qin Tian Jian*, o que provocó las primeras medidas anticristianas a nivel imperial¹³⁰, la controversia del calendario se vuelve tan compleja como la querrela de los ritos chinos (capítulo 3).

Del mismo modo, la controversia del calendario eleva su interpretación a cinco esferas sociales enmarcadas en procesos medibles en dimensiones globales y de la larga duración: la de los conocimientos (astronómicos y matemáticos), la de las creencias y religiosidades, la de la política propia de la historia interna de China y la de las relaciones internacionales entre el naciente Imperio Qing y el mundo europeo de la primera modernidad. Un análisis como este requiere de la interdisciplinaridad y la capacidad de comprensión de distintas lenguas por parte del estudioso, ya que las fuentes del acontecimiento se plasmaron en chino, manchú, latín, francés, portugués, alemán e italiano.

Esta complejidad en el caso de la controversia del calendario recuerda las palabras de Magalhães, para quien la traducción más cercana del *Qin Tian Jian* 欽天監 debió ser algo así como el “*Collegium coelum venerans*”¹³¹, es decir, el “Colegio para la veneración de los Cielos”. Dicha traducción encierra de mejor manera la pluralidad de prácticas, creencias y conocimientos encerrados en la querrela, así como construye una ventana a las dinámicas sociales de la temprana dinastía Qing.

¹²⁹ Huang, “Court Divination”, 16-20.

¹³⁰ Esto se analiza en la investigación de Pierre-Emmanuel Roux, “La Trinité anti-chrétienne: Essai sur la proscription du christianisme en Chine, en Corée et au Japon (XVIIe-XVIIIe siècles)” (Tesis de doctorado en historia de las civilizaciones, École des hautes études en sciences sociales, 2013), 53-54.

¹³¹ Romano, “Observer, vénérer, servir”, 747.

Sin duda, la inserción de la empresa misionera en la sociedad china, independientemente de su nivel, se dio gracias a la determinación de los religiosos por intentar la mayor comprensión posible de la naturaleza del mundo chino y en particular, de la esfera de religiosidades y creencias donde ofertarían la salvación cristiana. La iniciativa por valorar la cultura china tuvo sus propios logros, a pesar de desarrollarse entre la aberración de un supuesto paganismo salvaje y la exaltación de una civilización milenaria. En efecto, los intentos de acomodación o integración cultural se vieron severamente obstaculizados por una serie de sucesos inesperados y de difícil predicción, y en muchas ocasiones paradójicamente provocados por las mismas estrategias de evangelización y la división en ellas de los misioneros.

La sociabilidad de los misioneros dependió en toda medida de sus maestros de idioma e informantes chinos, quienes no necesariamente se adhirieron a la fe católica. Por lo general, la composición socio-ocupacional de estas personas provino del aparato burocrático, principalmente funcionarios y letrados, es decir, personas formadas desde su infancia en la tradición de lo ortodoxo *zhengdao* 正道 (“el curso correcto”) en la cultura china. Considerando eso, ¿hasta qué punto las fuentes chinas realmente les permitieron a los misioneros comprender al budismo? ¿Se interesaron los bonzos por entender al cristianismo? Tal vez estas fueron las principales limitantes en el encuentro o, mejor dicho, el desencuentro. Este momento de la Misión China careció de una dinámica intelectual que permitiera el debate e intercambios de ideas y creencias distintas. El conflicto y el enfrentamiento se tornaron en la tónica de la relación. Por un lado, el instinto nativo tendió en “ocultar” el legado cultural de la religiosidad y el folclore popular de la curiosidad de los europeos; mientras, que, por otro lado, la tolerancia china determinó la actividad misionera a sus habilidades como astrónomos o sus capacidades para demostrar que las doctrinas cristianas no atentaban contra la soberanía y los valores morales del país.

Los avances del proyecto evangelístico variaron la mayoría de las veces según las circunstancias sociopolíticas del imperio u otros factores indirectos a las labores de la misión –el caso de las instrucciones llegadas desde Europa, sumamente limitadas en su comprensión de la realidad china. En ocasiones los misioneros tuvieron las posibilidades de intercambiar argumentos con ciertos eruditos, de bautizar altos letrados confucianos y hasta de conversar con el mismísimo emperador. Sin embargo, como se

ha observado, los usos incorrectos de algún concepto filosófico, la incompreensión de sus dinámicas y enseñanzas, o el “error” en un cálculo astronómico, conllevaron la oposición inmediata.

Acerca de la construcción misionera de términos soteriológicos en chino, y pensando en el concepto de la divinidad, Gernet¹³² sostiene que la identificación ricciana del *Deus* cristiano con el *Shangdi* confuciano trató ante todo de una mala asignación al nombre divino, ya que los chinos carecían de la articulación lógica para comprender el verdadero significado del dios cristiano. Para apoyar su argumento, Gernet se centra en las polémicas anticristianas del siglo XVII. No obstante, Kim¹³³ desarrolla una tesis completamente distinta a partir del análisis de la literatura anticristiana de la China Ming tardía. Para este autor, las reacciones chinas se caracterizaron por presentaciones sustancialmente precisas de la fe europea.

Kim argumenta que mientras los primeros cristianos chinos se confundieron semánticamente por el significado precristiano de *Shangdi* o simplemente repitieron el argumento tomista de Ricci sobre la divinidad, las élites culturales anticristianas consideraron con seriedad los principios del catolicismo. De esta manera, los anticristianismos funcionaron como el impulso semántico para reconfigurar la peculiaridad de la religión extranjera. En otras palabras, la cristianización del vocabulario en chino se debió gracias a las polémicas anticristianas de la época. La reconfiguración semántica temprana de *Shangdi*, desde el nombre divino del altísimo confuciano hasta el del mismo dios cristiano, ganó el primer ímpetu semántico debido a la oposición de las élites confucianas y budistas anticristianas que intentaron demostrar la incoherencia de situar al *Shangdi* ricciano en el pasado religioso confuciano.

Otro aspecto relevante para comentar es el referente al budismo. Los misioneros fallaron en dimensionar su cuota de importancia en la China del siglo XVII, caracterizándolo de idólatra, supersticioso, arrogante e indigno. De hecho, se intentó demostrar cómo algunos de los elementos discerniblemente “buenos” del budismo, así lo eran debido a que habían sido tomados del cristianismo. Sin duda, se comprende que a los europeos les costara admitir la existencia de otra fe más antigua y reivindicadora de un camino igualmente válido para comprender la realidad última.

¹³² Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, 37-56.

¹³³ Kim, *Strange Names of God*, 262-265.

Asimismo, para los misioneros se convirtió en una falacia incomprensible el hecho de que tanto el monoteísmo como la exclusividad religiosa, representaran para los chinos una concepción peculiar, exótica y cerrada. Para los europeos, el sofisticado estado de la civilización china confrontada les continuó superando y siendo excepcional. Ellos mismos se engañaron al pensar que los chinos estarían dispuestos a renunciar a tradiciones milenarias, a sacrificar sus objetos sagrados o a abandonar un crisol de creencias, a veces opuestas, pero siempre complementarias, centradas en la idea del cambio y nunca de lo lineal y estático, por el culto a una sola posibilidad, el único y omnipotente *Deus* cristiano. La insistencia jesuítica de que la revelación natural bíblica se encontraban en los clásicos confucianos distorsionó aún más el *kerigma* evangélico, dividiendo la misión entre las órdenes (como se explica en el capítulo 3) y provocando reacciones adversas contra la empresa misionera.

En fin, para la sociedad tradicional china el cristianismo era heterodoxo, los por qué se constituyeron innecesarios, se trataba de un *otro* bárbaro y prepotente. Con Yang Guangxian, la situación se “aclaró”, la fe europea se denunció por su origen extranjero o porque sus seguidores representaron una amenaza política. La etiqueta de la heterodoxia nunca se desprendería, variando ampliamente en tono y naturaleza dependiendo en gran medida de si el objetivo principal era comunicarse con las élites letradas (Xu Dashou) o estimular la acción masiva (el clan Chen).

Finalmente, luego del confinamiento en Guangzhou (como se analizará en el capítulo 5), en 1671 se les permitió a los misioneros retornar a sus comunidades, sin que quedara mayor claridad jurídica y legal del estado del cristianismo en el país. En 1692 vino un respiro con el edicto de tolerancia religiosa del emperador Kangxi, pero unos años después su hijo Yongzheng, prohibió al cristianismo declarándolo, ¿alguna duda?, secta heterodoxa. Este fue el inicio de un proceso de expulsión de los misioneros a Macao que se extendió hasta 1736. Bajo el reinado Qianlong, las restricciones se mantuvieron durante el siglo XVIII, la iglesia china pasó de trecientos mil a dos mil miembros¹³⁴.

Los anticristianismos en China y las *controversias* de los ritos chinos tuvieron una relación interdependiente, a la vez que funcionaron como variables determinantes para la comprensión global del confinamiento misionero en Guangzhou (1666-1671).

¹³⁴ Mungello, *The Great Encounter*, 62-65.

5. ¿SE DETIENE LA MISIÓN?: GUANGZHOU (1666-1671)

Ansi como en la última persecución contra la Iglesia universal, cuyo promotor será el antecristo, filius iniquitatis, sacrilego y blasfemo, contra Cristo nuestro Señor y su purísima Madre, procurando borrar sus santísimos nombres y divino culto de la memoria de los hombres, alucinando sus entendimientos con engaños y tesoros, que los demonios le daran, sacados del mar y de la tierra; así en este imperio tan dilatado en provincias y multitud de gentes, que el solo parece un mundo, después de ochenta años que los reverendos padres de la compañía de Jesús comenzaron a plantar esta nueva viña y treinta años después que las dos órdenes sagradas de nuestros PP. santo Domingo y san Francisco comenzaron a entrar para ayudar su cultura, cuando más comenzaba a dar sazonados frutos, *Dei permissione aper de sylva eam demoliri coepit...*¹.

En 1665, la disputa entre Yang Guangxian y Johann Adam Schall von Bell, así como al año siguiente el destierro por orden imperial de todos los misioneros católicos a Guangzhou, llevaron a un punto álgido a la Misión China. Dos acontecimientos, en los dos procesos característicos de la empresa cristiana, las *controversias* de los ritos y los anticristianismos (véanse los capítulos 3 y 4), transformaron por completo las dinámicas del proyecto evangelístico. Por primera vez en la historia, el emperador y su corte participaron de la reprensión al catolicismo, se trató de un hecho sin precedentes, de carácter nacional y sin la distinción de órdenes religiosas, nacionalidades o tradiciones misioneras. Esto llevó a la condena por confinamiento de los europeos, quienes, ante la incertidumbre sobre su futuro, entre otras actividades –la traducción de los clásicos confucianos principalmente–, decidieron dedicar su tiempo a una serie de conferencias entre 1667 y 1668, con el fin de alcanzar un acuerdo acerca de la mejor estrategia para la conversión del país, y así dar por finalizada la conocida querrela de los ritos chinos.

Luego de la prohibición imperial de la *Tianzhu jiao*, de los treinta misioneros presentes durante los juicios en Beijing, se desterraron veinticinco a Guangzhou², los cuatro astrónomos de la corte se mantuvieron en la capital imperial (Schall von Bell, Magalhães, Verbiest y Buglio), y uno murió antes de que se dictara la sentencia

¹ Palabras de Antonio Caballero de Santa María OFM durante el confinamiento en Guangzhou, en algún momento de 1667. Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 502-503.

² El anexo 1 ofrece los nombres completos de los veinticinco misioneros confinados en Guangzhou, sus nombres en chino, el dato de la orden religiosa a la que pertenecieron, así como las fechas de nacimiento y muerte de cada uno de ellos.

(Domingo Coronado OP, 1615-1665)³. Además, otros cinco dominicos de la misión en Fujian habían logrado huir y esconderse (Francisco Varo, Juan García, Jaime Verge y Raimundo del Valle “que estauan en Fo Ngan, y otros lugares, esperaron en sus casas la disposicion de los Mandarines, en meses no les hablaron palabrada razón parece fue, por no auer noticia de aquellas Iglesias, como ni de la antecedente: visto esto, se ocultaron”⁴, así como Victorio Riccio que finalmente logró salir de China).

Ahora bien, ¿por qué a Guangzhou?, ¿cuáles eran los roles políticos y económicos de esta ciudad portuaria para el naciente Imperio Qing? ¿Quiénes fueron los veinticinco misioneros confinados? Además de las traducciones, ¿qué otras actividades desarrollaron los misioneros durante el confinamiento?

Para responder a estas preguntas, el capítulo 5 se divide en tres partes. En la primera de ellas, se caracterizan las dinámicas sociales de Guangzhou, en la segunda, a partir de la prosopografía se determina el perfil socioeducativo de los religiosos desterrados, mientras que finalmente, en la tercera, se analizan las actividades de los misioneros durante el destierro cantonés.

5.1 Guangzhou: una puerta a occidente

Guangzhou, ciudad capital de la provincia de Guangdong, se encuentra en el sureste de China, cerca de la cabecera del delta del río Zhujiang 珠江 o Perla como se le conoce en la documentación europea, y a alrededor de 145 km de distancia hacia el interior desde el Mar de China Meridional. Debido a su ubicación, punto de encuentro entre los ríos interiores y el mar, desde épocas muy tempranas, Guangzhou adquirió funciones estratégicas para la defensa, el comercio y las relaciones imperiales chinas con el mundo exterior. La llegada al poder de los Ming significó para Guangzhou su máximo esplendor económico y urbano, gracias la expansión comercial marítima promovida durante una primera etapa del gobierno de esta dinastía.

En ese momento, se manufacturaba un mundo Pacífico de interacción e intercambio transcultural dependientes del océano. Hacia el sur y cerca de las costas del

³ Aunque el dominico español José María González sostiene que murió en la residencia jesuita de Guangzhou en 1665, pero los misioneros confinados llegaron hasta 1666. Véase de González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 428.

⁴ BNM, Fernández de Navarrete, *Controuersias antiguas y modernas*, 611.

Asia marítima, se transportaban las flotas chinas del tesoro de un tamaño impresionante para rendir tributo al emperador *Tianzi* 天子 o el “hijo del Cielo”⁵. A medida que diversos mundos de homenaje e intercambio se superpusieron, gobernantes clave como el sultán de Malaca Iskandar Shah (1344-1414), terminaron pagando tributo a poderes aún mayores. Mucho de lo que se sabe acerca de Malaca, de hecho, viene de las crónicas chinas y un visitante cuyo nombre pasó a la historia: el almirante eunuco chino musulmán Zheng He 鄭和 (1371-1433)⁶, quien cuando visitó Malaca en 1409, buscaba –y encontró– tributo de gobernantes locales como parte del itinerario de una serie de viajes marítimos que no han dejado de asombrar al mundo⁷. Desde antes de este momento, la autoridad marítima china se reconoció en el Pacífico occidental, el Mar de China Meridional y el Océano Índico⁸.

Este fue un periodo de diversos cambios marítimos. A *dayunhe* 大運河 o el gran canal, una asombrosa hidrovía de más de mil quinientos kilómetros de largo que se extiende desde Hangzhou hasta Beijing, se le realizaron restauraciones, incluyendo el rediseño de nuevos vías, embalses y compuertas de represas. En esto se observa la importancia del tráfico marítimo para China. Las flotas de Zheng He lo cursaron en repetidas ocasiones, transportando bienes comerciales, dejando atrás asentamientos ultramarinos y transformando la historia del mundo. Los viajes del almirante también fundaron colonias que afincaron generaciones, unieron circuitos de comerciantes árabes, indios y malayos que buscaron China⁹ hasta llegar al mundo Pacífico. Pero para hacer frente a los desafíos continentales de sus fronteras, los emperadores Ming, a lo largo de la costa china, quemaron los registros de las flotas del tesoro¹⁰, y cedieron el dominio marítimo de Asia a los comerciantes árabes y los *wokou* o piratas locales.

Aun así, el comercio y los tributos en la corte Ming no pararon de moverse hacia y desde las costas chinas –en particular de Guangzhou–, coreanas, japonesas, javanesas,

⁵ Louise Levathes, *When China ruled the seas: the treasure fleet of the Dragon Throne, 1405-1433* (Nueva York: Simon & Schuster, 1994), 75-86.

⁶ Tansen Sen, “The Formation of Chinese Maritime”, 421-453.

⁷ Fernández-Armesto, *1492*, 242-246.

⁸ Jung-Pang Lo, “The Emergence of China as a Sea Power During the Late Sung and Early Yuan Periods”, en *China: Enduring Scholarship*, eds. James Harrison (Tucson: University of Arizona Press, 1971), 91-105.

⁹ Levathes, *When China ruled the seas*, 123-136.

¹⁰ Levathes, *When China ruled the seas*, 155-166.

vietnamitas y malayas. Azufre, caballos, porcelana, sedas, caña de azúcar, camotes y las frutas tropicales se comerciaban en este sector del sudeste asiático¹¹. La tradición marítima china reconoce múltiples mundos de agua, adyacentes y superpuestos, un mar interior, un mar del sur de China y un océano austral. Este último abarca las islas costeras y los arrecifes de coral que definen los límites de Vietnam, Camboya, Tailandia (Siam), Sumatra, Java occidental y Borneo. Los territorios vietnamitas de Tonkín y Anam, especialmente, albergaban deltas de agua dulce y salada en donde los pobladores comercializaban y reñían con los socios o rivales chinos¹².

Las densas redes comerciales y de tributo político en todo el sudeste asiático marítimo aseguraron que chinos, árabes y malayos, a través de los mundos de agua de las islas del sudeste asiático, buscaron especias, oro, perlas, cera amarilla y maderas duras. Los comerciantes llegaron también desde Sumatra y Java, con lo que el hinduismo, el budismo y el islam marcaron en las islas diferentes creencias y tradiciones, edificándose templos y mezquitas que caracterizaron el paisaje¹³, al igual que sucedió en las Filipinas con la llegada de los misioneros. Para las élites de las islas de las especias, los ingresos significaron el acceso a la seda india proveniente de Guyarat y Bengala, así como a la moneda china. Las economías locales se desarrollaron a partir de los navegantes malayos y javaneses que transportaban los envíos de especias hacia China. Este mundo oceánico y asiático de las especias, bien establecido a inicios del siglo XVI, pronto se reconfiguró por completo con la llegada de los europeos.

La inclusión de los europeos en la dinámica marítima del sudeste asiático tuvo su origen en el interés portugués por Malaca (estado tributario chino)¹⁴, lugar controlado por los sultanes, punto ideal para el control comercial entre el Índico y los mares de China, un pequeño estrecho a través del cual el comercio del mundo tenía que pasar ordenadamente, descansando en el punto geográfico donde los vientos del Monzón alternaban de oeste a este. Con la victoria portuguesa, Alfonso de Albuquerque (1453-1515) ordenó la construcción de una fortaleza, el control lusitano de Malaca se mantuvo por ciento cincuenta años, durante los cuales se tejió una red de comercio, intercambio e influencia, que, por medio de los *entrepôts*, activó y monopolizó rutas regionales a

¹¹ Fernández-Armesto, *1492*, 268-269.

¹² Schottenhammer, “‘Corredores’ y ‘gremios’”, 567-630.

¹³ Kenneth R. Hall, “Local and International Trade and Traders in the Straits of Melaka Region: 600-1500”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, no. 2 (2004): 213-226.

¹⁴ Folch Fornesa, “Un testimonio infravalorado”, 49.

través de enclaves portuarios en África, el Índico, todo el camino a Europa occidental, el este de China y Japón¹⁵ –la ruta de llegada de los jesuitas.

Sin embargo, el arribo de los portugueses se insertó en las tensiones japonesas con China. Desde los Tang (618-907), los barcos mercantes chinos trazaron una red comercial de Japón a Champa y Java¹⁶. Cuatro siglos más tarde, la piratería japonesa atacó cada vez más a los comerciantes y los puertos a lo largo de las costas chinas y coreanas¹⁷. En 1547, el gobierno Ming respondió, a pesar de la importancia de la plata, cerrando todo el comercio directo con Japón. Este cambio favoreció a los agentes marítimos –algunos europeos–, quienes terminaron sirviendo de intermediarios¹⁸.

En este contexto, Albuquerque y el rey portugués enviaron misiones diplomáticas a Guangzhou en búsqueda de favores de los emperadores chinos, pero las relaciones siguieron siendo frágiles hasta la década de 1540, cuando los portugueses fueron capaces de ofrecer algo que el Imperio celeste realmente valoró: la asistencia en la lucha contra la piratería¹⁹. En 1557, la corte Ming dio su consentimiento oficial para una base permanente: Macao (se analiza ello en el capítulo 1). De esta manera, la llegada de los europeos transformó el patrón del comercio exterior históricamente dominado por los árabes. Luego de la embajada lusitana, hicieron lo propio los españoles (sin éxito), los holandeses y finalmente los británicos en el siglo XVII.

Las políticas contracionistas chinas a los mercados internacionales aumentaron el valor relacional de Guangzhou, ya que en esta ciudad portuaria se celebraron al año dos ferias comerciales oficialmente abiertas a los mercaderes extranjeros. De esta forma, Guangzhou se consolidó como el lugar por excelencia para la adquisición de bienes de consumo transoceánicos, en particular la seda, el té y la porcelana²⁰. La exportación de estos productos generó un flujo de plata vital para la monetización de la economía china. Así entonces, en las ferias comerciales los chinos no solamente obtuvieron una ventana a occidente, sino que, además, el lugar ideal para la obtención de su preciada plata

¹⁵ D. R. Sar Desai, “The Portuguese Administration in Malacca, 1511-1641”, *Journal of Southeast Asian History* 10, no. 3 (1969): 501-512.

¹⁶ Edward Schafer, “The Glory of the Tang Empire”, en *The Making of China: main themes in premodern Chinese history*, ed. Chun-shu Chang (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1975), 170-199.

¹⁷ Anthony Reid, “Violence at Sea: Unpacking ‘Piracy’ in the Claims of States over Asian Seas”, en *Elusive Pirates, Pervasive Smugglers*, 15-26.

¹⁸ Chin, “Merchants, Smugglers and Pirates”, 43-59.

¹⁹ Chin, “Merchants, Smugglers and Pirates”, 47-52.

²⁰ Cranmer-Byng y Wills Jr, “Trade and Diplomacy with Maritime Europe, 1644-c. 1800”, en *China and Maritime Europe*, 183-207.

japonesa o americana llegada gracias al galeón de Manila. Bajo el gobierno de la dinastía Qing, Guangzhou se convirtió en uno de los principales puertos comerciales en las redes mercantiles globales, en especial luego de imponerse el sistema de tratados debido a la derrota china durante las guerras del opio (1839-1860)²¹.

Los gobernantes de Qing percibieron con temor las dinámicas marítimas relacionales, ya que acontecimientos como la resistencia Ming a lo largo del espacio portuario (visto en el capítulo 2), les hizo dudar de la lealtad de los chinos afincados en las islas cercanas al sudeste del país. Además, como se analizó en el capítulo 4, hubo una preocupación por la contaminación cultural motivada por los extranjeros misioneros católicos, afectando directamente las actitudes chinas hacia los comerciantes europeos, en especial los portugueses de Macao. En este sentido, finalmente se observa una China inserta de diferentes maneras en esta primera etapa de la modernidad, pero con una élite política en negación, particularmente en el tema de las conexiones marítimas. Con todo, gracias al gran comercio de Guangzhou, los europeos sin participar del sistema imperial de tributos obtuvieron con los mínimos esfuerzos las riquezas deseadas.

Aunado a lo anterior, resulta fundamental la comprensión de la coyuntura en la cual se inserta el confinamiento misionero de Guangzhou. En ella, a lo interno de China, se experimentó un proceso sistemático de invasión por parte de los manchúes, otro de cambio dinástico y resistencia, y finalmente la consolidación en el poder de los Qing. Periférico a esto, el clan de los Zheng conquistó Taiwán y se expulsaron a los jesuitas de Japón, por lo que a veces cooperando y en otras compitiendo, los holandeses de la VOC y los Zheng se aprovecharon de la inmensa oportunidad comercial con Japón suscitada debido a la expulsión de los portugueses²². Todo sin olvidar, que las redes marítimas comerciales chinas continuaron funcionando principalmente por medio del contrabando y la piratería. Entonces, Macao, a pesar de haber sobrevivido, perdió su centralidad en las relaciones sino-europeas²³, erigiéndose Guangzhou como el espacio del encuentro por excelencia, de entrada y salida a las riquezas del Reino del Centro.

²¹ Al respecto puede consultarse la obra clásica de Rhoads Murphey, *The treaty ports and China's modernization: What went wrong?* (Michigan: The University of Michigan Press, 1970).

²² Wills Jr, *Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-hsi, 1666-1687* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1984), caps. 3 y 4.

²³ George Bryan Souza, *The Survival of Empire: Portuguese Trade and Society in China and the South China Sea, 1630-1754* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 213-226.

En este contexto, los Qing dieron cuenta de la necesidad del establecimiento de políticas para la gestión de las relaciones económicas con los europeos. La ausencia de mercados prósperos e intereses comerciales vigorosos durante los primeros años de la dinastía, le otorgaron la posibilidad de experimentar y cambiar las políticas cuando lo consideraron oportuno y antes de la consolidación de un enfoque propio para la década de 1680. El referente eran los Ming, imperio donde todas las relaciones se determinaron por medio del sistema de tributos²⁴. Quienes visitaban o enviaban embajadores a la corte imperial china debía aceptar dinámicas ceremoniales y ritualistas, mientras rendían homenaje a *Tianzi*. El comercio de extranjeros con los chinos sea en sus puertos, ciudades, fronteras o la capital misma, solo se permitió según la normativa tributaria. Asimismo, hizo falta un marco legal para salir del territorio imperial y entablar relaciones comerciales con los extranjeros. Todo contacto, el gobierno imperial lo documentó. ¿Cómo funcionó su aplicación a los europeos?

En ese momento, Macao quedó atrincherado en un nuevo orden de administración portuaria, fuera del sistema tributario, pero obligada a pagar altos aranceles comerciales. De ellos, el principal beneficiario fue la creciente ciudad de Guangzhou²⁵. Luego ocurrió lo mismo con la llegada de otras compañías comerciales o mercaderes europeos. Esta situación llevó en gran medida a Macao a independizarse de las labores relacionales de los misioneros con las élites políticas chinas —a pesar de que la vinculación se mantuvo como se observó en la condena del calendario (capítulo 4).

De hecho, los fuertes lazos de jesuitas y comerciantes lusitanos con los gobernantes chinos dificultaron la inserción de la VOC en las redes económicas de los Qing durante la década de 1650²⁶. Aunque Martin Martini SJ, en su paso por Batavia camino a Roma, observó una relación relativamente hospitalaria entre los manchúes y los holandeses, quienes se encontraban organizando el envío de una misión exploratoria a Guangzhou para 1652. Esta careció de mayor éxito, entonces se organizó otra al año siguiente, y se obtuvo el mismo resultado. No obstante, las autoridades de Guangzhou cambiaron de opinión y en 1656 recibieron una nueva embajada holandesa, cuyos miembros debieron comportarse según la ritualidad propia del sistema imperial de

²⁴ Sen, “The Formation of Chinese Maritime Networks”, 421-453; Wills Jr, “Maritime Europe and the Ming”, 24-77.

²⁵ Wills Jr, “Maritime Europe and the Ming”, 24-77.

²⁶ Wills Jr, *Embassies and Illusions*, 40-44.

tributos²⁷. Su ofrenda se aceptó, inaugurándose con ella la dinámica relacional sino-neerlandesa. Los holandeses ofertaron realizar una embajada cada cinco años, pero los Qing decidieron que serían cada ocho; viéndose en ella la mano de Schall von Bell SJ, quien continuó protegiendo los intereses lusitanos desde Beijing.

Aunque para los manchúes, los holandeses regresaron a las costas chinas hasta 1664, entre 1657 y 1658 habían logrado comprar y vender pequeñas cantidades de bienes en el delta de Guangzhou. Sin embargo, todo cambió con la conquista de Zheng Chenggong de Taiwán (1661-1662) cuando los privilegios comerciales de los puertos continentales aumentaron su valor ante la pérdida de la VOC de su negocio en alta mar. Contra el clan de los Zheng los holandeses pactaron con las autoridades de Guangzhou a cambio de mayores privilegios comerciales. Durante el periodo 1662-1665, se realizó una campaña de ataque, con el tiempo los Zheng abandonaron las costas chinas y los Qing perdieron interés en el control de Taiwán, por lo que la alianza con los holandeses dejó de serle útil al Imperio chino²⁸.

La importancia de comprender las transformaciones vividas por Macao y las ambivalentes relaciones chinas con portugueses y holandeses, consiste en que permiten una mejor comprensión del rol estratégico de Guangzhou. Además, en esta ciudad portuaria, los mercaderes de la VOC continuaron enviando sus embajadas durante los años del confinamiento, entablando relaciones con los misioneros, así como colaborando en el movimiento de redes epistolares de los religiosos hacia Europa. Pero el hecho más significativo sucedió cuando ayudaron al siciliano Prospero Intorcetta (*Yin Duoze* 殷鐸澤, 1626-1696) en su viaje/huida a Roma desde Guangzhou, el jesuita siciliano portaba consigo la primera traducción a lengua europea de los clásicos confucianos, publicada posteriormente con el título de *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (Guangzhou y Goa, 1667 y 1669) –se analiza en el capítulo 6.

²⁷ Henriette de Bruyn Kops, “Not Such an ‘Unpromising Beginning’: The First Dutch Trade Embassy to China, 1655-1657”, *Modern Asian Studies* 36, no. 3 (2002): 535-578.

²⁸ Cranmer-Byng y Wills Jr, “Trade and Diplomacy with Maritime Europe”, 187-189.

a) El arribo de los misioneros a Guangzhou

Luego de los juicios suscitados debido a la controversia del calendario, la condena a los misioneros resultó un poco mejor de lo previsto. Por un lado, a los cuatro astrónomos inicialmente acusados, en vez de terminar en la cárcel se les permitió quedarse en sus residencias en Beijing. Por otro lado, la sentencia final del 12 de septiembre de 1665, de reducirse al exilio de todos los religiosos a sus tierras natales vía Macao, terminó en el confinamiento de los religiosos en una residencia propiedad de la Compañía de Jesús en Guangzhou, de igual manera había sucedido luego del movimiento anticristiano de Nanjing (capítulo 4).

Siempre se vio que los del real gobierno no pretendían expelernos fuera de la China, pero deseaban, según lo indicaron, que nosotros pidiésemos nos embiasen a nuestra Europa; esto nunca se pidió y así sin nos intimar sentencia ninguna *nei in voce nec in scriptis*, ni darnos causa alguna, ni hacernos mención de culto ni ley –esto fue en setiembre de 1665– nos remitieron al consejo de guerra para que nos embiasse a la provincia y ciudad de Canton, próxima al puerto de Macao, donde ay navios mercantiles de Portugueses para la India y otras partes²⁹.

No obstante, el camino a Guangzhou desde la capital imperial fue lento, tortuoso y cansado. “En el viage algunos padres enfermaron gravemente; y al P. Fr. Felipe Leonardo *ordinis Predicatorum* de una cayda que dio, se le quebro por la canilla un braço, de que mucho trabajo asta que en esta ciudad [al llegar a Guangzhou] se le soldaron y sano”³⁰. De hecho, al año de haber llegado a la ciudad portuaria, Emmanuel Jorge SJ lo recordó como un designio del Cielo para que “todos los sacerdotes caminaran en procesión con la cruz al hombro” hasta Guangzhou³¹. Aunque las autoridades chinas que los escoltaron les molestaron lo menos posible, de hecho, les trataron con cierta tranquilidad, dejándoles realizar relativamente sus actividades.

Si el quisiera [el líder de la guardia real], pudiera hacernos muchas molestias en el camino; no lo hiço, antes siempre nos trato con toda urbanidad, nunca impidió

²⁹ Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 583.

³⁰ García, *Persecucion que mouieron los tartaros*, 23.

³¹ Emmanuel Jorge, *Breve Relação de como foy perseguida a Ley de Deus na China e seos pregadores desterrados nestes proximos annos de 1664, 1665* (Guangzhou, 28 de enero de 1667), BAJA 49-V-15:432v-435r, consultada en el Ricci USF.

que viniessen a vernos algunos christianos que encontramos en el viage, que *occulte* se venian a confessar y a oyr missa quando se deçia, una por lo menos a ventana çerradas en los dias festivos, sin jamas lo saber los marineros. Algunos cathecumenos vinieron *occulte* a baptizarse, y un gentil que deseaba ser christiano se hiço moço de los marineros gratis; de dia trabajaba con ellos y en medio del invierno anduvo toda una tarde desnudo en cueros metido en el ryo asta el cuello para sacar de unos bajos la embarcaçion, de donde el salio ya casi muerto de frio. Y este a las noches venia *occulte* a nuestros ranchos a oyr y aprender las obligaciones del christiano, y despues de unos diez dias de su trabajo, soportado por se instruir y baptizar, fue baptizado y se volvio a su patria que ya quedaba atras unas 50 o mas leguas de camino³².

Los misioneros navegaron lentamente por el gran canal durante el frío invierno, sin provisiones adecuadas y en embarcaciones carentes de los implementos necesarios para su protección de las condiciones climáticas. “Desde la Corte, hasta Canton, tardamos nosotros seis meses, y doze dias, que bastava para navegar desde Goa, hasta Portugal”³³ –escribió años más tarde Domingo Fernández de Navarrete OP.

Aviendo estado quinze dias en Nankin, se bolvieron a embarcar, y vitimamente llegaron à la Prouincia, y Metropoli de Quantum. Fueron recibidos del Virrey de la Prouincia humanamente, y del Governador de la Ciudad con grandes agasajos, y honras. Tiene la Compañia vna residencia con su Templo dentro de las murallas de la Ciudad. Aqui mandaron a los deterrados: mas por ser la casa angosta, y no poder caber tantos, se aumentó a costa del Emperador, por mandado del Virrey, que dio vna buena limosna de su hazienda para esta obra; y hasta oy estas casas la Carcel de los desterrados³⁴.

Finalmente, los veinticinco desterrados quedaron “como ecclipsados, represados en estos confines de la China ya mui al occidente”³⁵. Poco después de un mes del arribo a Guangzhou, el portugués Inácio da Costa SJ (郭納爵, 1599-1666) murió debido a una enfermedad ocasionada por los rigores de la travesía, siguiéndole el flamenco-belga Michel Trigault SJ (*Jin Mige* 金彌格, 1602-1667) en septiembre de 1667.

³² García, *Persecucion que mouieron los tartaros*, 23.

³³ Fernández de Navarrete, *Tratados*, 1ro, cap. 12, 29 [6], <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/tratado1.pdf>. La versión de García, *Persecucion que mouieron los tartaros*, 21: “Tardaron en este viage seys meses, aunque por tierra se puede hazer en tres, y las postas del Rey lo acaban en veynte dias, con tanta celebridad, que no corren, sino vuelan”.

³⁴ García, *Persecucion que mouieron los tartaros*, 23.

³⁵ Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 588.

Acerca del recibimiento en esta ciudad portuaria, tanto el dominico Fernández de Navarrete y el franciscano Antonio Caballero de Santa María como el jesuita François de Rougemont, relataron en sus memorias que las autoridades cantonesas decidieron sostener económicamente el destierro de los religiosos vía Macao debido a una disputa con la colonia portuguesa, decidiendo entonces tomar a los presos bajo su cuidado personal³⁶. Añadió el dominico,

Quando llegamos desterrados à Canton, en dos dias nos acomodamos, y aviamos de quanto fue necessario, hallando todas las cosas dichas, hechas, y acabadas en la tienda: quatro años me duraron las sillas, mesa, cama, &c. de caña, y quedò todo sin lesion alguna. La cama costò real, y medio, uno la mesa, tres quartos cada silla, un real el estante; lo mesmo sucediò à los demàs³⁷.

Aunado a ello, el jesuita italiano Andrea-Giovanni Lubelli (*Luande* 陸安德, 1618-1671) describió como el gobernador de Guangzhou les envió el dinero necesario para la ampliación de la residencia jesuita de la calle *Di Liu* [sin identificar los caracteres] construida para tan solo la vivienda de dos personas³⁸. La opulencia y el poderío del líder político de la ciudad portuaria, Fernández de Navarrete la describió de la siguiente manera:

El Governador Supremo de Canton, sale de casa, sin duda, con mayor aparato, y grandeça, que qualquier Rey de Europa. Van delante dos hombres con dos vacinetas de bronce, en que van dando con grande pausa nueve golpes, que se oyen casi un quarto de legua. [...] ...van seis hombres de dos en dos separados trecho entre si, gritando, quanto pueden, vezes muy pausadas, avisando, viene el señor Mandarin, con que todas las calles quedan despejadas³⁹.

Sin duda, los misioneros desterrados encontraron el mejor padrinazgo posible, pero cuando no se trató de este personaje,

³⁶ Rougemont, *Relaçam do Estado Politico*, 193; Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 583-585; y Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 146-147 (cap. XIII, 353-354/19).

³⁷ Fernández de Navarrete, *Tratados*, 1ro, cap. 15, 37 [9].

³⁸ Andrea-Giovanni Lubelli, *Breve Relação da Persiguição Geral* (Guangzhou, 26 de diciembre de 1666), BAJA 49-V-15:287v, revisado en el Ricci USF.

³⁹ Fernández de Navarrete, *Tratados*, 2do, cap. 5, 68 [10].

En todo aquel tiempo corrieron con el gasto de casa los padres de la Compañía, eran más, tenían más mozos, y la casa había sido suya, y a nosotros nos estaba bien, especialmente, que podían suplir por nosotros, cuando nos faltase, de que nos hicieren mucho agasajo, y con grande caridad, cariño, y amor, no se puede negar, así lo escribí a veces al reverendísimo Preósito General de la Compañía, y al nuestro⁴⁰.

Al poco tiempo de su llegada, la casa de los jesuitas se adaptó en función del tamaño de sus nuevos inquilinos, las principales transformaciones sucedieron en el segundo piso, donde se incluyeron las veinticinco habitaciones individuales en dos filas en cada piso, así como instalaciones comunes como la capilla *sacellum*, un refectorio *triclinium* y un *aula*⁴¹, sin mencionar una biblioteca en esta ocasión. Entre los muebles comprados una vez recibido el dinero del gobernador local, se destacó una estantería para libros hecha de caña y por el precio de un real, que era similar al precio de una mesa⁴². Así entonces, la residencia jesuita de Guangzhou se adaptó para albergar a los misioneros sentenciados hasta su liberación el 8 de septiembre de 1671.

5.2 ¿Quiénes fueron los veinticinco misioneros en Guangzhou?

El análisis prosopográfico permite conocer quiénes fueron los misioneros desterrados en Guangzhou desde el punto de vista sociológico (características y rasgos sociales), pero también otorga información sobre la dinámica y la práctica social individual y grupal a lo largo de sus historias de vida. Por consiguiente, gracias a este método de investigación social es posible construir biografías colectivas de la vida pública de los misioneros. De esta manera, permite acercarse a las relaciones entre la estructura y las dinámicas misionales, así como a la realidad social y el contexto europeo, colonial y chino donde se desarrollaron los religiosos.

La praxis social de los misioneros se relacionó con una serie de procesos intra-europeos de la temprana modernidad: el renacimiento, la reforma protestante, el Concilio de Trento, la expansión ultramarina y la consecuente ampliación de las redes

⁴⁰ Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 146 (cap. XIII, 353/19).

⁴¹ Giandomenico Gabiani, *Incrementa Sinicæ Ecclesiæ, a Tartaris oppugnatæ, accuratâ & contestatâ narratione exhibita Patri Nostro in Christo P. Joanni Paulo Oliva, Societatis Jesu Præposito Generali. Per P. Johannem Dominicum Gabiani, ejusdem Societatis. è Sinarum Imperio Anno Salutis M.DC.LXVII* (Viena: Typis Leopoldi Voigt, 1673), 581.

⁴² Fernández de Navarrete, *Tratados*, 1ro, cap. 15, 37 [9].

mercantiles, y por supuesto, el espíritu global de Cruzada de la empresa cristiana. En este marco, se impulsó una misión católica dependiente de los intereses imperialistas de las potencias europeas, siendo en el caso de China, el principal rol de los misioneros presidir una nueva etapa de encuentros y desencuentros entre occidente y el mundo chino. La comprensión de estos procesos permite un mayor acercamiento al perfil social y a las historias de vida de los misioneros, asimismo, a la de un país inmerso en una era de transformaciones sociales debido al cambio dinástico y en torno a la construcción de prácticas y discursos culturales.

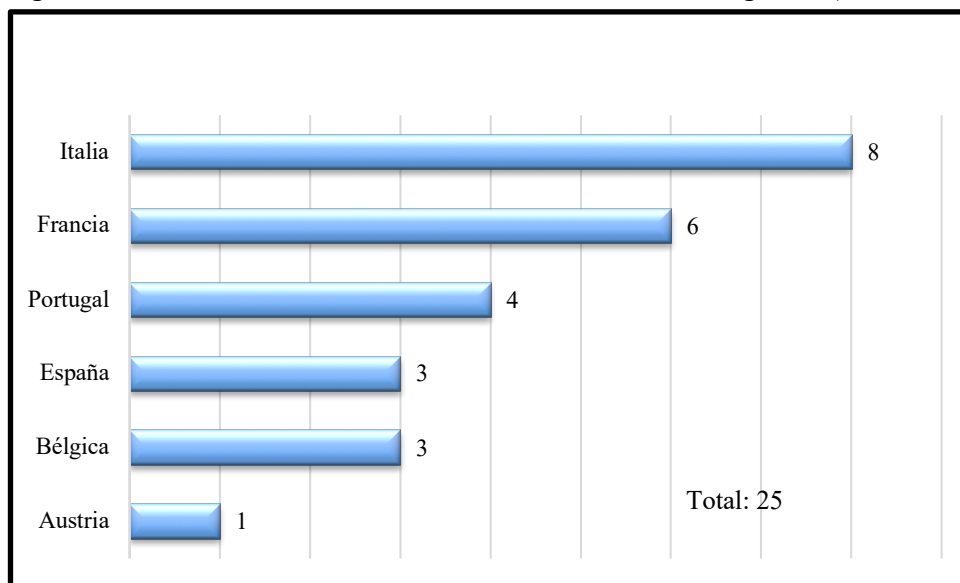
Por consiguiente, a continuación, se categorizan los rasgos sociales de los misioneros desterrados en términos de sus orígenes nacionales; sus edades en el momento de ingreso a la orden religiosa; su perfil intelectual en relación con los roles educativos de los colegios jesuitas y monasterios mendicantes durante la temprana modernidad; sus edades al ingresar a China, así como sus años de experiencia en el proyecto evangelístico al inicio del destierro cantonés.

Los dos primeros periodos de la Misión China (1583-1617 y 1618-1665) formaron parte de una etapa de cambio en la cosmovisión europea en sus distintas esferas sociales. En el caso de la religiosa, entre las guerras de la religión y la contrarreforma, se planteó la construcción teórica de la “universalidad” de la Iglesia católica, así como de la “visión global” de la empresa misionera, proceso donde se organizó la Compañía de Jesús y se reinterpretaron las antiguas órdenes religiosas⁴³. Por estas razones, entre otras situaciones, la recluta de misioneros se convirtió en una práctica común a lo largo y ancho del mundo europeo. ¿Quiénes se aventuraron al Reino del Centro y finalmente terminaron confinados en Guangzhou? Como se ha indicado en esta investigación, se trató de un total de veinticinco religiosos: veintiún jesuitas, tres dominicos y un franciscano. ¿Pero qué más eran estas personas? Para empezar a responder a ello, se elaboró la gráfica 1, donde se pueden observar los orígenes nacionales del grupo en estudio.

⁴³ Véase al respecto y sobre el caso jesuita la investigación de Luke Sean Clossey, “Distant Souls: Global Religion and the Jesuit Missions of Germany, Mexico, and China, 1595-1705” (Tesis de doctorado en historia, University of California at Berkeley, 2004).

Gráfica 1

Orígenes nacionales de los misioneros confinados en Guangzhou (1666-1671)



Elaboración propia.

Fuentes: “明清時期澳門問題檔案文獻匯編一”, en 中國第一歷史檔案館, 澳門基金會, 暨南大學古籍研究所. 明清時期澳門問題檔案文. 北京: 人民出版社, 1999; Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001), 977-978; “Philippe Couplet: A Short Biography”, *Philippe Couplet, S.J. (1623-1693): The Man Who Brought China to Europe* (Monumenta Serica Monograph Series), ed. Jerome Heyndrickx (Nettetal: Steyler Verlag, 1990), 17-19; Juan Ferrando, *Historia de los pp. Dominicos en las islas Filipinas y en sus misiones del Japon, China, Tung-kin y Formosa: que comprende los sucesos principales de la historia general de este archipiélago, desde el descubrimiento y conquista de estas islas por las flotas españolas, hasta el año de 1840*, Volumen 3 (Madrid: Impr. y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1871), 317-318; Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma: Institutum historicum S.I. y París: Letouzey et Ané, 1973), 18, 35-36, 43, 65-67, 71, 104, 115-116, 125, 129-130, 132, 147-148, 158, 181-182, 191, 232-233, 272-273 y 278-279; Noël Golvers, *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch’ang-Shu (Chiang-Nan). Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium* (Lovaina: Leuven University Press, 1999), 3-30 y 345-438; *Biographical Dictionary of Chinese Christianity* (New Haven, Connecticut, 2005-2018), <http://bdcconline.net/>; Treccani. *La cultura italiana* (Roma, 1925-2018), www.treccani.it

La gráfica 1 muestra una mayoría de italianos entre los desterrados (un total de ocho), como si se tratara de una tradición heredada desde los padres fundadores de la Misión China Michele Ruggieri y Matteo Ricci (capítulo 1). Entre ellos hubo tres sicilianos y un religioso originario de Génova, Cuneo, Lecce, Orvieto y Niza –cuando esta ciudad portuaria formó parte del Ducado de Saboya y este a su vez del Sacro Imperio Romano Germánico situado en la parte septentrional de la península itálica. Si bien hubo una tradición italiana, principalmente de la Compañía de Jesús, en el envío de religiosos a Asia oriental, y donde Roma tuvo la última palabra a la hora de la elección,

se debe recordar que este dependió en primera instancia de las disposiciones del patronato real español y del *padroão* portugués. De igual manera, se observa que la cantidad de sacerdotes españoles y portugueses constituyó menos de la mitad del grupo (siete en total, tres y cuatro respectivamente). ¿Por qué se dio esta situación? Debido a que la muestra de veinticinco individuos no es necesariamente representativa de los patrones de procedencia de los misioneros europeos en China, aunque sí podría funcionar para acercarse a ellos. Es decir, estas cifras ayudan en la comprensión del contexto de recluta de la empresa cristiana para el Reino del Centro.

En términos generales, si se consideran los roles de los patronatos en el desarrollo de la misión global, se esperaría una mayor cantidad de jesuitas portugueses e italianos y de mendicantes españoles. Al principio del proyecto evangelístico en Asia oriental, por un lado, la curia romana entregó el monopolio a la mancuera *padroão*-Compañía de Jesús⁴⁴, mientras, que, por otro lado, las otras órdenes mendicantes para acercarse a China tuvieron que recurrir al patronato real. Los primeros ingresaron al país desde la concesión china a los portugueses de Macao, y los segundos desde la colonia española de Manila (capítulo 1). Si bien, esta fue la tendencia de los orígenes nacionales de los misioneros en los inicios de la Misión China, la falta de recursos humanos y financieros durante la crisis imperial debido a la transición dinástica propició la recluta de nuevos voluntarios por toda Europa (capítulo 2). ¿Hasta qué punto se dio un partearguas con este proceso?

En la tabla 3, se construye la relación que hubo entre la procedencia de los veinticinco misioneros desterrados y las décadas de sus ingresos a China.

⁴⁴ Acerca de estas tradiciones misioneras en China, se pueden consultar para el caso portugués las investigaciones de Brockey, “‘A Vinha do Senhor’: The Portuguese Jesuits in China in the Seventeenth Century”, *Portuguese Studies* 16 (2000): 125-147, y Brockey, “Root and Branch: The Place of the Portuguese Jesuits in the Early Modern China Mission”, en *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, SJ (1645-1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*, eds. Artur K. Wardega y Antonio Vasconcelos de Saldanha (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012), 404 y 412.; mientras, que, para el caso italiano el ensayo de Corsi, “¿‘Obreros de la viña’ o ‘savants?’ Los misioneros de la Compañía de Jesús en China: entre evangelización y mediación cultural”, trad. M. Cristina Secci, *Estudios de Asia y Africa* 43, no. 3 (137) (2008): 545-566, <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1824/1824>

Tabla 3

Orígenes nacionales de los misioneros confinados por la década de su llegada a China

Periodo	Origen nacional						Total
	Italia	Portugal	España	Francia	Bélgica	Austria	
1630-1639	2	2	1	-	1	-	6
1640-1649	2	-	-	-	-	-	2
1650-1660	4	2	2	6	2	1	17
Total	8	4	3	6	3	1	25

Elaboración propia.

Fuentes: Las mismas de la gráfica 3.

La tabla 3 muestra que hubo una cierta constancia en la presencia de misioneros italianos y portugueses⁴⁵. Del primer grupo, la mayoría (cinco de seis) arribaron bajo el patrocinio de la asociación *padroão*-Compañía de Jesús. La excepción fue el caso del franciscano español Antonio Caballero de Santa María, primero de su orden en organizar una misión precisamente durante la década de inserción de los mendicantes en China (capítulo 2). También cinco de seis tuvieron la misma procedencia que su patrocinador, menos el jesuita flamenco-belga Michel Trigault, sobrino de Nicolás Trigault, uno de los líderes de la empresa luego de la muerte de Ricci y quien reclutó al mismísimo Schall von Bell.

Por su parte, la llegada de dos sacerdotes durante la década más álgida de la transición dinástica solo puede interpretarse como una “bendita” e inesperada añadidura al proyecto cristiano. Ambos jesuitas e italianos, en 1640 ingresó al país el italo-piamontés Giovanni Francesco Ferrari (*Li Fangxi* 李方西, 1609-1671), fundador de la misión en Shaanxi, mientras que siete años después, hizo lo propio el lecés Andrea-Giovanni Lubelli en Guangzhou.

No obstante, lo llamativo de la tabla 3, se refiere a los religiosos que llegaron a China a partir de 1650, no tanto por su valor cuantitativo, diecisiete de los veinticinco misioneros confinados, sino ante todo por la diversificación de sus procedencias. De

⁴⁵ La entrada del primero de los misioneros que terminó en Guangzhou, Pietro Canevari (*Nie Duobo* 聶多伯, 1596-1675) en 1630, y la del último de ellos, Stanislas Torrente (*Qu Dude* 瞿篤德, 1616-1681) en 1660, ambos jesuitas e italianos. A pesar de los treinta años de diferencia de sus llegadas a China, sin duda, en términos estrictamente históricos, se trató de una misma generación, por lo que se deja de lado el uso de este concepto para diferenciar los diferentes grupos de religiosos llegados al Imperio chino durante el segundo periodo de la Misión China (1618-1665).

ellos, siete los reclutó Martino Martini SJ durante su gira propagandística: el portugués Emmanuel Jorge, el italo-piamontés Giandomenico Gabiani, los flamenco-belgas François de Rougemont y Philippe Couplet –de la misma generación de Ferdinand Verbiest⁴⁶, los franceses Jacques Le Faure, Humbert Augery y, los hermanos Claude y Jacques Motel (capítulo 2). Además, en esta década llegaron los seis franceses y el único austriaco recluido en Guangzhou Christian Wolfgang Herdtrich (*En Lige* 恩理格, 1625-1684), de paso, todos jesuitas. Así como los tres dominicos, dos españoles y uno italiano, el siciliano Domenico Sarpetri, el único religioso mendicante de origen distinto al español, es decir, los tres españoles en el destierro (gráfica 1) correspondieron a dos dominicos y un franciscano.

Una de las fuentes que permiten comprender si la muestra de los misioneros de Guangzhou llegados a China entre 1650 y 1660 representan una tendencia en la recluta en Europa, son las cartas *indipetae* de la Compañía de Jesús. Este corpus documental corresponde a un conjunto de más de catorce mil peticiones dirigidas al preposición general solicitando ser enviado a las “Indias” orientales u occidentales⁴⁷. Estas se conservan en el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) en Roma y tampoco fueron exclusivas de los jesuitas, tanto los mendicantes (franciscanos y dominicos en particular) como los religiosos de la *Propaganda Fide* tuvieron un mecanismo similar⁴⁸, pero tal vez no tan institucionalizado como los hijos de Ignacio de Loyola.

Las cartas *indipetae* fueron epístolas de carácter individual y en línea con la piedad filial a la cúpula de la orden asentada en Roma. En estas el religioso explicaba sus motivaciones y razones espirituales de su vocación misionera para aventurarse a las “Indias”. A la vez, este documento funcionó como una prueba jurídica del candidato ante posibles reclamos de su familia, así como un instrumento administrativo de las vocaciones⁴⁹. Sin duda, las cartas *indipetae* atestiguan el desarrollo de una historia de

⁴⁶ Golvers, *François de Rougemont*, 3-9.

⁴⁷ Un análisis sobre este documento se encuentra en el artículo de Aliocha Maldavsky, “Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”, *Relaciones* 132 (2012): 147-181.

⁴⁸ Pedro Borges Morán, *El envío de misioneros a América durante la época española* (Salamanca: Universidad Pontificia, 1977), 218-219 y 1966; Adriano Prosperi, ““Otras Indias”: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi”, en *Scienze credenze occulte livelli di cultura*, ed. Leo S. Olschki (Florenca: Olschki, 1982), 205-234; Amélie Vantard, “Les vocations pour les missions “*ad gentes*” (France, 1650-1750)” (Tesis de doctorado en historia, Université du Maine, 2010), 33-39.

⁴⁹ Maldavsky, “Pedir las Indias”, 147-181.

redes de intercambios globales. Estas se empezaron a archivar bajo el generalato de Claudio Aquaviva, de quien al parecer surgió la idea de este ejercicio.

Debido al monopolio de influencia misionera de la *padroão*-Compañía de Jesús, se podría pensar en un acaparamiento de los candidatos portugueses e italianos durante el siglo XVII, sin embargo, estudios al respecto denotan un manejo global en la recluta de parte de los preósitos generales jesuitas⁵⁰. Del mismo modo, tampoco se aceptaron todas las peticiones recibidas, el caso de la provincia flamenco-belga, donde se recibieron noventa cartas *indipetae* “pide China” y solo se aprobaron ocho de estas solicitudes⁵¹. (Aunque el único caso de un polaco se aceptó)⁵². En efecto, la elección de quienes serían enviados a China tuvo un significado político según el reino de procedencia del religioso o el patrocinio misional, ya que en su momento también se negoció con el patronato real español. De hecho, para la segunda mitad del siglo XVII, con la ruptura por orden vaticana del monopolio jesuita de las misiones en Asia oriental, y a pesar de la importante cantidad de italianos en la empresa china, la misión en el Reino del Centro, al menos en la decisión de los elegidos, terminó siendo más una cuestión portuguesa o francesa que romana⁵³.

En las cartas *indipetae* se identifica muchas veces un deseo por irse China anterior al ingreso a la Compañía de Jesús, probablemente surgido en el seno familiar o motivado por las historias de mártires y de las aventuras misioneras⁵⁴. Acerca de ellas, se puede pensar en un Francisco Javier y su canonización en 1622, en las cartas anuales oficiales *Litterae annuae*, así como en las reclutas de cuatro años por las provincias alemanas de Nicolás Trigault⁵⁵ o la de casi diez años de Martino Martini y su propaganda literaria *De bello Tartarico historia* y *Novus Atlas Sinensis*. De la misma manera ocurrió en los casos de las órdenes mendicantes, solo recordar la *Historia de las*

⁵⁰ Brockey, *Journey to the East*, 228-231.

⁵¹ Golvers, “Litterae Indipetae from the Jesuit Provincia Flandro-Belgica 1640/1660-1700”, en *Light a Candle. Encounters and Friendship with China*, eds. Malek y Gianni Criveller (Nettetal: Steyler Verlag, 2010), 226.

⁵² Miazek-Meczynska, “Indipetae Boymianae On Boym’s Requests to the Jesuit General for a Missionary Appointment to China”, *Monumenta Serica* 59 (2011): 229-242.

⁵³ Du Shiran y Han Qi, “Contribution des jésuites français à la science chinoise aux XVIIème et XVIIIème siècles”, *Impact of Science on Society* 167 (1992): 275-285.

⁵⁴ Sobre el caso italiano puede consultarse la investigación de Camila Russell, “Imagining the “Indies”: Italian Jesuit Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century”, en *L’Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, eds. Massimo Donattini, Giuseppe Marcocci y Stefania Pastore (Pisa: Edizioni della Normale, 2011), vol. 2, 179-189.

⁵⁵ Edmond Lamalle, “La propagande du père Nicolas Trigault en faveur des misiones en Chine”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* IX, (1940): 49-120.

cosas mas notables del agustino Juan González de Mendoza, los relatos llegados vía el galeón de Manila (Rada, Cobo, de Salazar, entre otros) o la recluta de Fernández de Navarrete por Juan Bautista Morales OP en la década de 1640. Sin duda, el despertar de la vocación misionera en ambientes laicos tuvo que ver con la expansión ultramarina europea y la nueva connotación universalista de la Iglesia romana. Este es el momento de la génesis de una empresa misionera de connotaciones globales.

Otro de los elementos clave en la motivación y que explican el perfil de la generación de misioneros llegados a China durante la década de 1650 (tabla 3), se refiere a la experiencia vivida en los colegios, seminarios y universidades con antiguos misioneros y procuradores en Asia oriental. Durante estos encuentros se promocionaban a más no poder los distintos destinos, de hecho, se tiene registro que luego de ellos hubo una proliferación de cartas *indipetae*. Por lo tanto, estas actividades funcionaron como verdaderas campañas de reclutamiento misionero, creándose un clima de efervescencia de mitos, rumores y expectativas de una vida entregada a mundos desconocidos.

¿Cuál fue el caso de los veinticinco retenidos en Guangzhou? ¿En qué momento de sus vidas surgió la vocación religiosa y la atracción por la misión? Estas son preguntas difíciles de responder pensando en este grupo de estudio, ya que no se cuenta con herramientas como sus diarios personales. No obstante, se puede continuar delineando un perfil de su generación, agregándole a sus orígenes nacionales o al espíritu misional identificado en las cartas *indipetae*, los años o edades de los momentos clave en sus historias de vida vocacionales. Para ello, se ha construido la tabla 4, donde se pueden observar las cifras clave de sus ministerios hasta el confinamiento en 1666.

Tabla 4
Años y edades de los misioneros confinados por la década de su llegada a China

Periodo	Número de misioneros	Años/edad media de los misioneros			
		Ingreso a la orden	Arribo a China	Inicio del confinamiento	Experiencia en China (1666)
1630-1639	6	19	33	65	32
1640-1649	2	16	33	56	23
1650-1660	17	18	37	52	15
Total/media	25	18	36	51	23
Elaboración propia.					
Fuentes: Las mismas de la gráfica 3.					

En la tabla 4 se ofrecen los años o edades promedio de los misioneros de Guangzhou al momento de su ingreso a la orden, de arribo al país y de inicio del confinamiento. Además, se agrega el dato medio de la experiencia pastoral vivida hacia 1666. Todo lo anterior según el periodo de llegada de cada uno de ellos a China. Con respecto a la primera variable, se observa que alrededor de los 18 años ingresaron al colegio jesuita y al convento franciscano o dominico. El promedio de edad de inicio de la universidad o de una vocación en la Europa del siglo XVI, se encontró entre los 17 y los 20 años⁵⁶, de tal manera la media del grupo en estudio se mantuvo en la generalidad de la época. Las excepciones se encuentran en los casos del francés Jacques Le Faure, quien ingresó a la Sociedad de Jesús en Burgos a los 32 años y el portugués Feliciano Pacheco (*Cheng Jili* 成際理, 1622-1687), quien hizo lo propio, pero en Goa a los 14 años.

Por otro lado, la tabla 4 muestra que, del inicio de sus estudios religiosos, los futuros confinados de Guangzhou, en promedio, debieron esperar casi 18 años más para poner por primera vez un pie en China. Sin duda, durante ese periodo se dedicaron a su formación sacerdotal, a otras experiencias misioneras en lugares como Nueva España, Manila, Goa o Japón, y a la larga travesía que significó llegar hasta el Reino del Centro. Es decir, el promedio de edad del grupo de estudio cuando inició su labor pastoral en China rondó los 36 años. De ellos, el de menor y los de mayor edad en hacerlo fueron, respectivamente, el italo-siciliano Francesco Brancati (*Pan Guoguang* 潘國光, 1607-1671), tío del dominico Domenico Sarpetri y reconocido por sus trabajos de geógrafo⁵⁷, se unió a la misión en Jiangnan a la edad de 30 años en 1637; y el portugués António de Gouvêa en 1636 y el italiano Stanislas Torrente (*Qu Duda* 瞿篤德, 1616-1681) en 1660, quienes a la edad de 44 años se unieron a la Misión China.

Volviendo al tema de la formación de los misioneros, se considera básico analizar los contextos educativos de cada uno de ellos. Entre los siglos XVI y XVII, una serie de transformaciones de carácter intra-europeo dieron origen al advenimiento de la primera etapa de la modernidad. Europa se erigió como centro y el mundo debía girar a

⁵⁶ Paul F. Grendler, "The Universities of the Renaissance and Reformation", *Renaissance Quarterly* 57, no. 1 (2004): 25-26.

⁵⁷ Golvers, "Jesuit Cartographers in China: Francesco Brancati, S. J., and the Map (1661?) of Sungchiang Prefecture (Shanghai)", *Imago Mundi* 52 (2000): 30-42.

su alrededor, pronto lo global se convirtió en el elemento clave para la comprensión de la economía, los conocimientos técnicos, las creencias y la imaginación. Si bien, lo anterior formó parte de un planteamiento teórico de ideas, este caracterizó el espíritu educativo de la época en todos sus niveles, incluyendo el de los religiosos.

Este es el marco histórico de la forma en que se organiza y construye la espiritualidad de la Compañía de Jesús y su visión de la empresa misionera. En medio de las violentas expansiones coloniales y de explotación mercantil, y del choque del naciente sistema-mundo europeo contra *otros* consolidados por siglos como el chino, los jesuitas representaron el extremo de “adaptación discernida” de los nuevos, exóticos y distintos mundos encontrados. De esta manera, la reconfiguración del orden global en términos de espacios, de geopolítica de las redes económicas y de acción del poder, tuvo su correlación recíproca en la proyección ultramarina de las instituciones eclesiásticas. A medida que la Compañía de Jesús se construyó de esta manera, las antiguas órdenes medievales se reconstruyeron de una manera similar.

Al mismo tiempo que ocurrían dichos procesos, el renacimiento y la confrontación reformas-contrarreforma edificaron una nueva universidad europea. En efecto, la Compañía de Jesús se estructuró mediatamente por la educación universitaria. Por lo tanto, se desarrolló una red de unidades educativas de la orden en gran parte de Europa y en las colonias españolas y portuguesas de América y Asia. Los centros de formación jesuítica se concibieron como el lugar de la cultura y la producción de conocimientos por excelencia. Durante la primera mitad del siglo XVI, se organizaron colegios o universidades en París, Lovaina, Padua, Coímbra, Alcalá de Henares, Colonia, Valencia y Goa, donde estudiaron juntos alumnos laicos y jóvenes novicios, el caso de Feliciano Pacheco en 1636.

Pronto se organizó la Universidad de Mesina en Sicilia, donde se perfeccionó el modelo educativo jesuita teológico-humanista y se elaboró el *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* –en adelante *Ratio Studiorum*– o plan oficial de estudios de la Compañía de Jesús⁵⁸. Este documento publicado en 1599 consolidó formalmente tal vez

⁵⁸ Para mayores detalles puede consultarse el trabajo de Daniela Novarese, *Istituzioni politiche e studi di diritto fra Cinque e Seicento. Il Messanense Studium Generale tra politica gesuitica e istanze egemoniche cittadine* (Milán: A Giuffrè, 1994).

el primer sistema global educativo⁵⁹, donde sin duda, hubo una relación directa con las actividades desarrolladas por los jesuitas en Asia, sobre todo en lo relativo a los intentos por establecer un circuito de conocimientos que igualara a China con Europa⁶⁰. El propósito general de la Compañía Claudio Acquaviva de inmediato adoptó el *Ratio Studiorum*, pero impuso restricciones a la especulación filosófica y teológica de la enseñanza particularmente en los colegios de ultramar⁶¹.

El ciclo inicial formativo consistió en dos años dedicados a las humanidades. La mayoría de los jóvenes que luego se ordenaron jesuitas iniciaron sus lecciones de retórica y oratoria del latín entre sus seis y siete años. En los colegios de la Compañía continuaba el perfeccionamiento del idioma y en menor medida del griego. Para los catorce o quince años se comenzaba con las humanidades, es decir, la poesía y la prosa romanas y griegas. El plan de estudios incluyó obras del canon clásico, tales como Cicerón, Virgilio, Homero, Ovidio u Horacio. Este era el momento, si se deseaba, de ingresar al noviciado. Al completar los tres primeros ciclos de estudios, de novicios se les pasó a llamar escolásticos. La mayoría de los futuros misioneros en China alcanzaron este grado al mismo tiempo que empezaron con los cursos sobre filosofía griega, cuyos contenidos versaron entre la lógica y, la metafísica y la filosofía natural aristotélicas⁶². Luego se continuaba con el estudio de las matemáticas a partir de la obra de Euclides o la astronomía según Sacrobosco o Aristóteles⁶³.

Después finalizar con la formación en filosofía, los escolásticos continuaban con el plan de teología, los dos primeros años dedicados a la teología moral –equivalente a su formación en el seminario– y a la casuística, y los segundos dos años a la teología especulativa, en la mayoría de los casos de corte tomista. Durante este ciclo, a los

⁵⁹ Al respecto véase el artículo de Josep María Margenat Peralta, “El sistema educativo de los primeros jesuitas”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 192, no. 782 (noviembre-diciembre 2016), 1-11, doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.782n6001>

⁶⁰ Acerca de este proceso revísen los trabajos de Mungello, *Curious Land*, 25-29; de Standaert, “The transmission of Renaissance culture in seventeenth century China”, *Renaissance Studies* 17, no. 3 (2003): 367-391; de Duceux, *La introducción del aristotelismo*; y de Meynard, “The first Treatise on the Soul in China and its sources: an examination of the Spanish edition of the Lingyan lishao by Duceux”, *Revista Filosófica de Coimbra* 47 (2015): 203-242, https://www.uc.pt/fluc/dfci/Bpublic/publicacoes/textos_vol24_n47/the_first_treatise

⁶¹ Paul F. Grendler, “Jesuit Schools in Europe. A Historiographical Essay”, *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014): 7-25.

⁶² Christopher Carlsmith, “Struggling toward Success: Jesuit Education in Italy, 1540-1600”, *History of Education Quarterly* 42, no. 2 (2002): 215-246.

⁶³ John W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, MA y Londres: Harvard University Press, 1993), 200-201.

escolásticos se les instruyó en la escucha de confesiones y la resolución de casos de conciencia, y cuando lo completaban, por lo general se les invitaba a dictar lecciones de filosofía o latín en universidades distintas de las suyas durante dos o tres años. Esta última actividad se consideró una parte integral del sistema educativo jesuítico.

Para ese momento, la mayoría de los escolásticos rondaban la mitad de sus veinte años, una época ideal para elaborar una carta *indipetae* “pide China”. Aunque esta no constituyó la única vía llegada. Muchos de los futuros miembros de la empresa china solicitaron terminar su ciclo de filosofía y realizar el plan completo de teología en el *Colégio de São Paulo* en la colonia portuguesa de Goa. Independiente del lugar, los jesuitas completaron un plan de estudios teológicos de cuatro años. Y como se indicó en la tabla 4, la mayoría de ellos cuando se encontraron listos para unirse a la misión, ya habían dedicado la mitad de sus vidas a la residencia, el aprendizaje y la enseñanza en las escuelas jesuitas.

Con respecto a los hijos de Loyola confinados en Guangzhou, estos estudiaron en los colegios de Amberes, Aviñón, Bruselas, Burdeos, Carpentras (Vaucluse), Coímbra, Cortrique, Flandes, Génova, Goa, Lisboa, Lovaina, Macao, Malinas, Mesina, Milán, Nápoles, Palermo, Roma y Toulouse. Sus estudios se concentraron entre Bélgica, Francia, India, Italia y Portugal. En algunos casos su formación requirió el traslado constante de colegios y ciudades, por ejemplo, François de Rougemont lo hizo entre las ciudades de Amberes, Bruselas, Malinas, Lovaina y Coímbra, para finalmente recibir una educación de doce años (1635-1646 y 1655-1656). Así como luego o durante la concreción del currículo, algunos de ellos se dedicaron a la enseñanza a niveles de catequesis, escuela secundaria o de universidad, los casos de Prospero Intorcetta en los colegios italianos o Jacques Le Faure en la francesa Universidad de Burdeos. Asimismo, a estos años de estudio, se le deben sumar los invertidos al aprendizaje del chino, ya sea antes (en Macao) o después de integrarse a las labores pastorales.

Acerca de los catecismos jesuitas, a pesar de la uniformidad del dogma católico, estos nunca fueron los mismos. El autor de los textos se encargó de decidir qué se enseñaba primero, qué rasgo divino se resaltaba, cuál debía ser el perfil del creyente, qué sacramentos se priorizaban o qué oraciones se incluían, según la realidad cultural e histórica de la comunidad. Esta situación se constituyó clave en las colonias y las misiones de ultramar, donde también se tuvo que dejar de lado el latín y pensar en el

uso de la lengua vernácula del lugar como sucedió en el caso chino. Por ejemplo el catecismo de Jacques Motel *Shengxi guiyi* 聖洗規儀 (1689) o “*Instrucciones sobre cómo administrar el bautismo*” o el de Francesco Brancati “*Tianshen huike* 天神會課 (1662) o *Lecciones para la congregación de los ángeles*”⁶⁴.

En relación con la educación de los cuatro mendicantes de Guangzhou, se obtuvo información de los tres españoles. Caballero Santa María ingresó al Convento de San Pablo en la ciudad de Burgos, mientras que Fernández de Navarrete y Felipe Leonardo Valentino lo hicieron en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. Además, los dos primeros religiosos estudiaron en la Universidad de Salamanca.

El Colegio de San Gregorio se organizó de manera paralela y complementaria a la Universidad de Valladolid fundada desde el siglo XIII. Esta institución se estructuró alrededor de una facultad de teología dirigida a la formación de frailes dominicos. El Colegio se reconoció como la autoridad doctrinal y el foco político-espiritual del renacimiento y el barroco españoles. En este colegio se prepararon miembros de las élites de teólogos, obispos, juristas y burócratas, entre ellos el reconocido misionero “chiapaneco” Bartolomé de las Casas (1484-1566)⁶⁵. Con respecto a la histórica Universidad de Salamanca⁶⁶, su método pedagógico se basó en las “*lectiones*”, las “*repetitiones*” y las “*disputationes*”, análisis de los textos consagrados, conferencias magistrales y ejercicios dialécticos. Su lengua oficial era el latín y su currículo se especializó en la formación en derecho civil romano justiniano, derecho pontificio medieval, los clásicos grecolatinos y Aristóteles. Esta universidad tuvo un papel activo durante el Concilio de Trento. Sin duda, Salamanca y Valladolid se consolidaron como los centros universitarios más importantes de la España del siglo XVII.

Otro de los elementos que se deben tomar en cuenta para comprender la mentalidad de esta generación de religiosos, se refiere al planteamiento de la escuela probabilista. Esta surgió en respuesta a una coyuntura caracterizada por el sentido de incertidumbre y de riesgo moral en el pensamiento teológico ocasionado por el

⁶⁴ ARSI Jap-Sin I, 99 y 105.

⁶⁵ Gonzalo de Arriaga, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, ed. Manuel María Hoyos (Valladolid: Cuesta, 1928-1940), tomo I, 80-110.

⁶⁶ Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezare, “La Universidad de Salamanca: Evolución y declive de un modelo clásico”, *Studia Histórica. Historia Moderna* IX (1991): 9-21, https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/69974/1/La_Universidad_de_Salamanca_Evolucion_y_.pdf

advenimiento de la temprana modernidad. El probabilismo es una corriente de la filosofía moral cristiana, donde se consideran las certezas imposibles y se aceptan todas las opiniones como “probables”, en clara contraposición a la verdad absoluta del magisterio eclesiástico defendida por el probabiorismo. Esta corriente se originó en la Universidad de Salamanca debido a las discusiones teológicas de los dominicos a raíz de las noticias llegadas sobre las experiencias americanas⁶⁷, donde con los años se sumó al debate la Compañía de Jesús. En efecto, esta corriente representó un asunto europeo, pero al ser las misiones el lugar por excelencia para el encuentro con la otredad moral y cultural impulsaron fuertemente su desarrollo.

En este contexto, Acquaviva, pensando en las experiencias misioneras en Asia oriental, apostó por el fortalecimiento de la espiritualidad individual, en clara línea con el probabilismo⁶⁸. Pronto se construyó en Europa una red promotora de esta corriente, cuyos principales nodos fueron teólogos de las universidades de Salamanca, Alcalá y Coímbra, así como del jesuita Colegio Romano, institución que había sustituido en sus funciones e importancia a la Universidad de Mesina, y en donde Matteo Ricci se desarrolló como uno de los grandes promotores del probabilismo. Es decir, se trató de los centros de formación de los misioneros de Guangzhou.

La importancia del probabilismo en la empresa china se encuentra directamente relacionada con la posición de los jesuitas en el tema de las *controversias* de los ritos chinos analizada en el capítulo 3, ya que para ellos permitió articular una versión del confucianismo coherente con los dogmas católicos. De esta corriente se alimentaron los planteamientos de la casuística moral y de la estrategia de acomodación. Dicho de otra manera, entre las instituciones de la *Ratio Studiorum*, la investigación proto-científica a niveles especulativos y la participación de jesuitas en las redes de poder y privilegios imperiales⁶⁹, la propuesta de una idea de la complejidad humana, para la Misión China se materializó en una concepción temprana de lo hoy comprendido como la otredad⁷⁰.

⁶⁷ Laura Leticia Mayer Celis y Alejandro Arnulfo Ruiz León, “Visualizando lo invisible. Las redes de misioneros y probabilistas en el siglo XVI y primeros años del XVII”, *REDES- Revista hispana para el análisis de redes sociales* 24, no. 2 (2013): 21-57, doi: <https://doi.org/10.5565/rev/redes.459>

⁶⁸ Sabina Pavone, *Los jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*, trad. Rosa Cortagelli (Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2007), 47.

⁶⁹ Acerca de esta puede consultarse la investigación de Beatriz Puente-Ballesteros, “Jesuit Medicine in the Kangxi Court (1662-1722): Imperial Networks and Patronage”, *EASTM* 34 (2011): 86-162.

⁷⁰ Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni* (Taipéi y Brescia: Taipei Ricci Institute y Fondazione Civiltà Bresciana, 1998), 5.

En síntesis, los misioneros de Guangzhou formaron parte de una generación de religiosos determinada por la modernidad; en otras palabras, por los discursos y los valores del humanismo renacentista, de la contrarreforma y de una consciencia sobre la existencia de mundos culturales alternos *otros* más allá de lo que órbita alrededor del Mediterráneo.

Regresando al momento del confinamiento, la tabla 4 muestra que la edad promedio de los sacerdotes rondaba los 51 años, aunque la de quienes se habían integrado a la misión durante la década de 1630 se encontraba en los 65 años. De hecho, dos de ellos sobrepasaron los 70 años, los jesuitas, el genovés Pietro Canevari (*Nie Duobo* 聶多伯, 1596-1675), el más antiguo de los misioneros en China, y el padre Gouvêa (74 años). Por otro lado, con relación a la experiencia vivida en la empresa china cuando inició la condena, el promedio estuvo en los 23 años, de los 36 de Canevari a los seis de Torrente, quien se sumó a la misión en 1660.

¿Dónde se encontraban las residencias de los veinticinco misioneros de Guangzhou antes del inicio de los juicios por la controversia del calendario? Para 1665, la Misión China se expandía del noroeste al sureste desde Shaanxi (Ferrari y Claude Motel SJ), Shanxi (Herdtrich y Trigault SJ), Beijing (los cuatro astrónomos que se mantuvieron en la capital imperial), Shandong (Caballero OFM y Valat SJ) Jiangsu (Couplet SJ), Jiangnan (Brancati, Gabiani, Jorge, Le Faure, Pacheco y Rougemont SJ), Jiangxi (Canevari, Greslon e Intorcetta SJ), Huguang (Hubei-Hunan, Jacques Motel SJ), Zhejiang (Augery SJ, y Fernández, Leonardo y Sarpetri OP), Fujian (Gouvêa y Costa SJ, a quienes se suman los cinco dominicos que lograron esconderse), hasta Guangzhou (Lubelli y Torrente SJ). Si se observa, el desplazamiento de las misiones siguió las rutas fluviales imperiales y tuvo una concentración en el espacio portuario chino, como se analizó en los capítulos 1 y 2.

Finalmente, un 25 de marzo de 1666, los veinticinco desterrados llegaron a Guangzhou, a un paso de Macao y el exilio del Reino del Centro. Ello no sucedió, pero durante el confinamiento extendido hasta septiembre de 1671, ¿se detuvo la Misión China? ¿A qué actividades se dedicaron los religiosos durante su estadía en la ciudad portuaria? ¿Tuvieron comunicación con Beijing o el mundo exterior al Imperio chino?

5.3 Actividades y estado de la misión durante el confinamiento

Durante la detención cantonesa, los misioneros buscaron las maneras de aprovechar el tiempo, así como de mantener la estabilidad de la naciente iglesia china. A mediados del mes de septiembre, el visitador jesuita en Asia oriental, el portugués Luís da Gama (*Leisi* 類思, 1610-1672), les envió desde Macao una “regla de vida”, así como de inmediato, se eligieron a los padres Inácio da Costa, Antonio Caballero de Santa María y Domingo Fernández de Navarrete, un jesuita, un franciscano y dominico respectivamente, para la composición de una refutación a la sentencia en su contra⁷¹.

En poco tiempo Guangzhou se convirtió en un lugar de intensa actividad académica, con un resultado editorial conspicuo. Los misioneros se dedicaron principalmente a estudiar la lengua y las filosofías chinas⁷². Del mismo modo, si hubo una estrategia misionera compartida por los sacerdotes de las tres órdenes religiosas, esta se encontró en el aprovechamiento de las culturas escritas china⁷³ y europea de la temprana modernidad⁷⁴. La primera para ganar almas, la segunda para hacerlo con recursos humanos y financieros.

Si bien las condiciones materiales de la residencia de Guangzhou no fueron las óptimas⁷⁵, los religiosos decidieron concentrarse en la oración y el estudio. Sobre esta última actividad destacaron sus relaciones sobre China, pero ante todo sus traducciones, en donde sobresalió el *Confucius Sinarum Philosophus*. Aunque, probablemente el acontecimiento más reconocido son las conferencias de Guangzhou, celebradas del 18 diciembre de 1667 al 26 de enero de 1668, y sus correspondientes Acta, debates y

⁷¹ ARSI Jap-Sin I, 162, ff. 133-134.

⁷² BNM, Fernández de Navarrete, *Controversias antiguas y modernas*, 396 y 411.

⁷³ “Cuydan mucho en China, que estudien los Emperadores, por ser cosa necessarissima para aquel gobierno; de otra manera no sera factible entender los memoriales. Usan en ellos de tantas parabras, figuras, y Retorica, que necessitan de saber mucho, para penetrar en el intento. Estando reclusos en Canton todos los Missionarios, nos hizo un Christiano Letrado un memorial, para presentar al Governador Supremo, y tan culto, y hiperbolico, que ninguno le entendiò, hasta aver oido la explicacion dèl. Allí llamava al Emperador Palacio Celestial; à dicho Governador, Tribunal de el Cielo, que nosotros poniamos en èl los ojos, como los ponemos en el Cielo. Unas soberanias raras, y unos, abatimientos de nosotros rarissimos, y todo con singulares figuras, y simbolos. Ponen grande estudio, y desvelo en estas materias”. Fernández de Navarrete, *Tratados*, 2do, cap. 16, 111 [21].

⁷⁴ Fernández de Navarrete, *Tratados*, 2do, cap. 1, 53 [8]; Golvers, “The Canton-Macau area as a *lieu de savoir*”, 215-233.

⁷⁵ Véase al respecto Rougemont, *Historia Tartaro-Sinica Nova*, 303-304; y Gabiani, *Incrementa Sinicae Ecclesiae*, 579-580.

documentos inmersos en las *controversias* de los ritos chinos. Tanto esta traducción como las conferencias se examinan en el capítulo 6.

Por consiguiente, en esta sección se analizan tres actividades particulares durante el confinamiento cantonés: la producción literaria, las embajadas europeas y las estrategias para el mantenimiento de una iglesia china sin sus pastores.

a) La producción literaria de los misioneros de Guangzhou

Las investigaciones de Noël Golvers sobre la detención misionera han determinado que durante el destierro hubo el tránsito de una impresionante cantidad de literatura manuscrita jesuítica prácticamente desde los inicios de la empresa china. Estos textos circulaban y eran accesibles para todos en la residencia, así de igual manera una serie de libros europeos. Lo anterior plantea la cuestión de la procedencia de las fuentes y el problema de la red de comunicación detrás de ella entre los sacerdotes bajo arresto domiciliario y el mundo exterior⁷⁶. La gran mayoría de los textos llegaron desde el jesuita Colegio de San Pablo en Macao. De hecho, en el capítulo 6 cuando se analizan los contextos de producción de El Acta de Guangzhou y el *Confucius Sinarum Philosophus*, se verá que detrás de ellos se desarrollaron estas dinámicas o movimientos literarios de informes, cartas, relaciones u otros borradores de libros⁷⁷.

En efecto, paralelamente al desarrollo de las conferencias, se iniciaron, continuaron o concretaron otros proyectos literarios colectivos e individuales. Desde 1660, Costa había comenzado a traducir parte del canon confuciano con el apoyo de Prospero Intorcetta. Antes del inicio del confinamiento se contaba con un primer borrador, por lo que la idea consistió en aprovechar el tiempo en Guangzhou para pulir el texto. El resultado previo había sido la publicación del *Sapientia Sinica* en 1662, texto que incluyó el *Daxue* 大學 y algunas partes del *Lunyu* 論語. Su contexto de producción se analiza en el capítulo 6. Luego de la muerte de Costa, Intorcetta tomó la dirección del proyecto, y cuando partió a Europa en septiembre de 1668, quedó en manos de Herdtrich, Rougemont y Couplet. Las últimas partes se enviaron a Europa para su publicación en abril de 1672.

⁷⁶ Golvers, “The Canton-Macau area as a *lieu de savoir*”, 217.

⁷⁷ Golvers, “The Canton-Macau area as a *lieu de savoir*”, 222-223.

Con el tiempo, la combinación del favor oficial y de la inercia burocrática eventualmente colaboró en deshacer las restricciones impuestas a los misioneros retenidos. Menos de dos años después de haber llegado a Guangzhou, se encontraron con una libertad considerable para moverse en la ciudad. Incluso podían realizar viajes de un día sin ninguna restricción. Tal relativa libertad les permitió enfocarse de nuevo en la razón por la cual se encontraban en China: la evangelización. Pronto, empezaron a dedicarse a la iglesia cantonesa, así como a la predicación a los esclavos africanos e indios que huían de su cautiverio en Macao hacia Guangzhou.

Las nuevas condiciones también relajaron las relaciones sociopolíticas del grupo misionero con las autoridades chinas. El caso del gobernador cantonés, quien luego de haber financiado la remodelación de la casa de los reclusos, intensificó su relación con ellos al punto de ofrecerles banquetes en su honor.

El año de 68. nos combidò el Regulo de Canton, à beber un trago de vino, (assi suelen dezir) fue fineza grande, pues estavamos reclusos por su Emperador; ir todos allà parecia no ser decente; determinòse fuessen quatro, y yo fui el uno de ellos. Luego se ofreciò la duda, sobre si tendria alguna fiestecilla, por ser entonces tiempo de año nuevo. Huvo buena comida, con su poco de musica, con que fue fuerça gastar hasta seis ducados, que en verdad lo sentimos bastantemente, por estar bien alcançados: son lances forçosos, no era possible escusarnos de aquella honra tan grande, que ademas de serlo, nos acarredò no poco alivio, y libertad en nuestra reclusion. La pension de los gastos cargan, los que quieren portarse como Cavalleros, por grangear la honra, y credito que se sigue, pero necessitase para esto de gran caudal, de que carecemos los Missionarios⁷⁸.

Definitivamente se debían cubrir con esmero y estrategia todos los frentes que pudieran suponer la liberación del confinamiento.

Por otra parte, en septiembre de 1668, aprovechando la nueva dinámica en la residencia, los jesuitas decidieron enviar en secreto a Prospero Intorcetta a Europa para informar sobre el estado de la Viceprovincia al prepósito general de la Compañía de Jesús en Roma. Al siciliano lo reemplazó el francés Germain Macret (*Fang Manuo* 方瑪諾, 1620-1676), quien ingresó al país vía contrabando desde Macao. Intorcetta había sido elegido *Sinicae missionis procurator* de los jesuitas en octubre de 1666 y tuvo la

⁷⁸ Fernández de Navarrete, *Tratados*, 2do, cap. 5, 66 [2].

tarea no solo de brindar un reporte a los cardenales de la *Propaganda Fide*, sino ante todo de obtener el permiso vaticano para la administración de la liturgia en chino, así como para la consagración de sacerdotes nativos⁷⁹. En el contexto del confinamiento, se consideró crucial la obtención de estas autorizaciones para el mantenimiento de una iglesia china dependiente de las labores pastorales del laicado. Empero, la curia romana pensó distinto y negó la solicitud.

Curiosamente, en su informe, *Compendiosa narratione dello stato della missione cinese, cominciando dall'anno 1581 fino al 1669*⁸⁰ –en adelante *Compendiosa narratione* –, presentado en 1672, Intorcetta se abstuvo de tomar alguna posición con respecto a las *controversias* de los ritos, a pesar del acalorado debate suscitado en torno durante las conferencias de Guangzhou –se amplía sobre este en el capítulo 6. Tal vez lo anterior se debió a los decretos acabados de emitir por la Inquisición sobre la división geográfica de las órdenes presentes en China y sobre otorgar cierta libertad para la adaptación de sus propias estrategias de evangelización sin la interferencia de unas con las otras. Empero, la promulgación de estos decretos tuvo el único objetivo de retrasar la decisión vaticana con respecto a las prácticas pastorales en el Reino del Centro.

La *Compendiosa narratione* ofreció un profundo conocimiento del idioma chino, empleado para enfrentar la instancia inquisitorial, de paso basada en las experiencias de los mendicantes sobre la variedad cultural de “opuestos complementarios” en el mundo chino. Entre las soluciones dadas en el opúsculo, se planteó la transliteración fonética de las fórmulas de los misales y de *La Biblia* antes que una verdadera traducción.

Otro de los trabajos realizados durante el confinamiento fue el gigantesco informe de Gabiani sobre los acontecimientos vividos por los misioneros alrededor del caso del calendario, su *Incrementa Sinicae Ecclesiae, a Tartaris oppugnatae, accurata et contestata narratione exhibita Patri Nostro in Christo P. Joanni Paulo Oliva*, basado en los diarios personales de Buglio y Magalhães. Asimismo, entre otras obras, se elaboraron la *Histoire de la Chine sous ladomination des Tartars. Ou' l'on verra les*

⁷⁹ BNE, Rougemont, “Relación del estado de la cristiandad”, 4; Golvers, *François de Rougemont*, 375-377.

⁸⁰ Para más información sobre este documento y las redes epistolares del jesuita siciliano, consúltese el trabajo de Stefano Benedetti, “Prospero Intorcetta’s *Compendiosa narratione* (1672) and the Jesuit correspondence from China” (ponencia presentada en la *International Conference. A missão jesuíta da China nas coleções da Biblioteca da Ajuda*, Lisboa, 15 de mayo de 2017): 1-16, <http://www.palacioajuda.gov.pt/Data/Documents/Prospero%20Intorcetta%20s%20Compendiosa%20narratione.pdf>

choses les plus remarquables qui sont arrivées dans ce grand Empire, depuis l'année [!] 1651 qu'ils ont achevé de le conquérir, jusqu'en 1669 (París, 1671) y la *Suite de l'histoire de la Chine* (París, 1672) del jesuita francés Adrien Greslon (*Nie Zhongqian* 聶仲遷, 1618-1695); la *Historia Tartaro-Sinica Nova* (Lisboa, 1672 y Lovaina, 1673) y la supuestamente anónima *Innocentia victrix sive Sententia Comitiorum Imperij Sinici pro innocentia christianae religionis lata juridice per Annum 1669 et Iussu R. P. Antonij de Govvea Soc. is Iesu, ibidem V. Provincialis Sinico-Latine exposita* (Guangzhou, 1671) de Rougemont; la *Specimen Medicinae Sinensis* de Couplet⁸¹; y la también obra anónima *Les secrets de la médecine des Chinois consistant en la parfait connaissance du pouls* (Grenoble, 1671) probablemente de algunos de los franceses Jean Valat, Claude y Jacques Motel, Adrien Greslon o Humbert Augery, según supone Golvers⁸². Todas estas obras también se las enviaron a Intorcetta para que él considerara el lugar adecuado para su publicación.

Sin duda alguna, la producción literaria de los misioneros revela que, durante la detención de cinco años en Guangzhou, la importante concentración intelectual de la empresa cristiana, así como el origen de una serie de actividades editoriales, llevaron a los religiosos a explotar las rutas y formas de comunicación e intercambio a lo interno del territorio imperial chino, de allí a Macao, Manila o incluso Taiwán, y de regreso desde estas islas para que los misioneros continuaran su trabajo misionero y académico. Del mismo modo, la circulación de noticias y redes epistolares acerca de las circunstancias particulares del destierro cantonés determinó también cuán eficiente y sofisticado era el sistema de correspondencia de los misioneros⁸³.

La expansión de la imprenta a finales de la dinastía Ming, momento del establecimiento de la Misión China, constituyó un acontecimiento fundamental para el desarrollo del consumo libresco, así como para el surgimiento de una sociabilidad de lectores de características socioeconómicas diferentes a los sectores sociales que tradicionalmente disfrutaron de la cultura clásica confuciana. Los misioneros comprendieron esta dinámica y sacaron provecho de la curiosidad intelectual de las

⁸¹ Detalles sobre esta obra se pueden consultar en la investigación de Golvers, "Philippe Couplet, S.J. (1623-1693) and the authorship of *Specimen 'Medicinae Sinensis'* and some other Western writings on Chinese medicine", *Medizinhistorisches Journal* 35, no. 2 (2000): 175-182.

⁸² Golvers, "The Canton-Macau area as a *lieu de savoir*", 220.

⁸³ Golvers, "Ferdinand Verbiest's Letter of 1678 to King Afonso VI of Portugal and the Possible Role of Tomás Pereira in its Conception", en *In the Light and Shadow of an Emperor*, 404 y 412.

nuevas redes de lectores, cuya composición versó entre letrados de baja alcurnia y comerciantes adinerados de las esferas rurales, quienes garantizaban una demanda constante de textos, donde los de la propaganda cristiana habían encontrado su cabida.

Por otro lado, la producción literaria de los misioneros desde y sobre China hacia Europa, consolidó un público de lectores motivados por distintos intereses, sean intelectuales, catecúmenos, religiosos o curiosos por el mundo chino. De una manera u otra, este grupo funcionó como una especie de nodo en el encuentro y desencuentro entre misioneros y literatos, budistas, daoístas, astrónomos de la corte imperial o pescadores y campesinos sin nombre. Sin lugar a duda, esta dinámica le otorgó a la empresa china un carácter ontológico propio, una gratuidad y una autonomía que la exime de las restrictivas categorías del éxito o del fracaso.

b) Las embajadas de las compañías comerciales europeas

Una de las dinámicas que se insertó en las propias del confinamiento de Guangzhou se refiere a las embajadas europeas a la corte imperial china. Los sucesos de la controversia del calendario, como se analizó en el capítulo 4, no solamente tuvieron su sentencia directa en detrimento de los misioneros, sino, que además afectaron los intereses económicos de los europeos, debido a la revocación de las políticas de intercambio con las distintas compañías comerciales a finales de 1666. Empero, los Qing desistieron del mínimo esfuerzo por comunicar esta revocación a los europeos, entonces muchos de ellos intentaron traducirlo, mas sin obtener la información correcta del comunicado.

El año de 65. subió el Olandes à la Corte, por la Provincia de Fo Kien, y luego llegó aviso à Canton de su llegada, y de todo el presente que ofrecieron al Emperador, el qual passò de cincuenta mil ducados. De Canton embiaron memorial, de que avia llegado Embaxador de Portugal, y luego se tuvo noticia de su llegada en todo el Imperio: pero quexòse el Emperador de la cortedad del presente, de que tambien le dieron aviso, no obstante, que valia mas de treinta mil ducados⁸⁴.

⁸⁴ Fernández de Navarrete, *Tratados*, 2do, cap. IV, 65 [5].

De esta manera, precisamente en el año de la sentencia, el dirigente de la VOC Pieter Janse van Hoorn (1619-¿?) encabezaba una embajada neerlandesa que finalmente fue recibida por los Qing en junio de 1667. No obstante, su llegada llevó a una revisión por parte de las autoridades chinas debido a las recientes dificultades con los holandeses, ya que luego de la caída del poder de Sunahai, uno de los principales moldeadores de la política económica en el espacio portuario chino en los años anteriores, se revocó el privilegio comercial bienal de la VOC. De acuerdo con esta decisión, después de la salida de la embajada, se declararía ilegal todo intento comercial holandés en China hasta 1674. De esta manera, van Hoorn terminó su misión sin la obtención de ninguna discusión o explicación de la sentencia o cualquier otro tema de fondo de parte de Beijing. Incluso se le prohibió abrir en territorio chino las respuestas de rutina enviadas al gobernador general en Batavia. Los barcos que vinieron a buscarlo en 1667 tuvieron que regresarse con todas sus cargas y sin una sola venta.

Unos meses antes en febrero de 1667, se había girado la orden de trasladar a toda la población macaense tierra adentro. Esta determinación al parecer ocurrió al mismo tiempo que la revocación del privilegio comercial bienal a los holandeses. Pero las autoridades macaenses prometieron doscientos cincuenta mil tael al gobernador general de las provincias de Guangdong y Guangxi si no cortaba sus suministros de alimentos y escribía a favor de la ciudad lusitana a las cortes imperiales Qing. Esto fue suficiente para mantener a Macao con vida hasta finales de agosto, cuando se supo que el tribunal había aceptado la recomendación del gobernador general y había eximido a Macao de la evacuación costera. El futuro de la concesión portuguesa se aseguró aún más cuando el militar Shang Kexi 尚可喜 (1604-1676), en una jugada de ascensión por el poder, informó a Beijing sobre las extorsiones del gobernador general, lo que condujo a su encarcelamiento y suicidio, y provocó que el emperador considerara a Macao como una víctima desafortunada de la extorsión oficial⁸⁵.

Al mismo tiempo del desarrollo de la citada embajada holandesa, otra, pero de origen portugués, dirigida por Manoel de Saldanha tenía pretensiones de presentarse ante Kangxi⁸⁶. Esta misión constituyó un claro ejemplo de la incompetencia e

⁸⁵ Cranmer-Byng y Wills Jr, "Trade and Diplomacy with Maritime Europe", 189-190.

⁸⁶ Para más información acerca de esta embajada portuguesa, consúltense las investigaciones de Eduardo Brazão, "Manuel de Saldanha: Portugal's ambassador to China: 1667-1670, *Review of culture* 11/12 (septiembre 1990-febrero 1991): 19-29; y de Anabel Nunes Monteiro, "Subsídios para o estudo da

imparcialidad de los puestos coloniales, así como contribuyó probablemente a otorgarle una nueva dinámica de vida a Macao. La embajada inició en 1667, permaneció en Guangzhou hasta enero de 1670 y ese mismo año finalmente alcanzó Beijing. El retraso se debió en parte debido a la renuencia del embajador de entregar en persona la carta real y el paquete de regalos al emperador chino. Las autoridades cantonesas probablemente toleraron el retraso porque la presencia de la embajada legalizó las actividades comerciales con Macao, así como porque la situación política en la corte imperial hizo inciertas las perspectivas de una embajada relacionada con los misioneros retenidos. Esta situación mejoró notablemente cuando Kangxi derogó del poder a su regente Oboi en junio de 1669 (capítulo 4).

Entre los años 1668 y 1670, las extensas conversaciones sobre astronomía, matemáticas y cultura europea que el joven emperador Kangxi entabló con los jesuitas de la corte imperial sirvieron de base para la esperanza de los misioneros de Guangzhou y de fuera de China de que el estado del cristianismo podría regresar a su rumbo anterior. Esta situación favoreció la llegada de la embajada Saldanha a la capital imperial en junio de 1670, donde el emperador demostró su ruptura con las políticas de Oboi y su parcialidad hacia los misioneros por medio de ostentosos signos a favor de la delegación. Estos gestos probablemente ayudaron a defender el estatus de Macao ante la posibilidad de su extinción, mas jamás a proteger la concesión lusitana de la extorsión de las autoridades chinas o de la competencia de comerciantes extranjeros en las islas cercanas durante la década siguiente. Saldanha y su grupo habían obedecido consciente e inconscientemente todas las reglas del sistema tributario imperial, siendo registrados como una embajada de tributo, aunque no se había establecido ningún tipo de pauta para una delegación portuguesa. Además, en su ruta de Guangzhou a Beijing, su capellán jesuita visitó varias comunidades cristianas ausentes de los servicios de un sacerdote debido al confinamiento de todos los misioneros en el país.

Por su parte, la carta entregada en nombre del rey de Portugal consistió en una felicitación a Kangxi por su ascensión al trono. En Guangzhou, los jesuitas habían previsto esta situación y se aseguraron de cambiar los caracteres de las pancartas de *jingong* 進貢 o “presentando tributo” a *jinhe* 進賀 o “presentando felicitaciones”. Los

Embaixada de Manuel Saldanha a Pequim (1668-1670): cartas e outros documentos no historical Archives of Goa”, *Revista de cultura* 3, no. 42 (2013): 61-73.

jesuitas se convencieron de haber logrado una victoria de época sobre las pretensiones del sistema de tributos, pero en realidad esta situación había sido completamente aceptable durante siglos. Los portugueses y sus asesores jesuitas hicieron la misma distinción terminológica en las dos embajadas lusitanas del siglo XVIII, convenciéndose de esta manera que su participación en el sistema tributario imperial chino no comprometía en modo alguno el honor del rey de Portugal⁸⁷.

Cuando Saldanha y su séquito se encontraban en Guangzhou en 1668, una segunda embajada neerlandesa bajo el mando del comerciante Pieter Constantijn Nobel (1628-1678) llegó a la ciudad portuaria⁸⁸. Los holandeses se sorprendieron de la prohibición casi total de las actividades mercantiles. Asimismo, su llegada y su solicitud de comercio se reportaron a Beijing, y mientras esperaron una respuesta, aprendieron mucho sobre la compleja situación en Guangzhou para ese momento: la reactivación del poder del clan liderado por Shang Kexi ahora al servicio de los manchúes y muy cercano a los jesuitas, la presencia de la delegación de Saldanha esperando permiso para viajar a Beijing y por supuesto, la detención de los misioneros.

Aprovechando la presencia de los holandeses en la ciudad, el jesuita flamenco Philippe Couplet les escribió al menos nueve cartas durante esos meses, intercambió visitas con ellos y aprovechó la salida de sus barcos para enviar mensajes a los jesuitas de Ámsterdam. Rougemont participó en algunas ocasiones de los encuentros y cuando zarpó la comitiva de la VOC envió una carta a su hermano en Maastricht⁸⁹. Couplet buscó colaborar con los intereses neerlandeses en sus esfuerzos por asegurar la liberación de una embarcación holandesa que había naufragado en la costa de Fujian, inclusive, accedió a transmitirles doscientos taels a través de una carta de crédito llevada por un chino de su confianza.

En ese momento los religiosos confinados empezaron a lamentarse por las condiciones económicas de su residencia. Macao se encontraba en su propia crisis debido a las restricciones comerciales del gobierno Qing, por lo que les enviaban muy

⁸⁷ Wills Jr, *Embassies and Illusions*, 114-115.

⁸⁸ Para el análisis de las relaciones de esta embajada con los misioneros de Guangzhou, nos hemos basado en la relación de Rougemont, “Relación del estado de la cristiandad”, 14-21; así como en la reproducción y traducción de las fuentes específicas del neerlandés al inglés por parte de Wills Jr, “Some Dutch Sources on the Jesuit China Mission, 1662-1687”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 54 (1985): 270-272.

⁸⁹ BNE, Rougemont, “Relación del estado de la cristiandad”, 4; Golvers, *François de Rougemont*, 367-368.

poca ayuda. Los chinos cristianos les apoyaban con raciones de arroz y leña que les entregaban por medio de las autoridades chinas. En fin, la principal preocupación de los misioneros de Guangzhou versó en la falta de fondos para viajar a sus comunidades si se levantaba el veto imperial. Couplet intentó sin éxito obtener un préstamo de los holandeses de dos a tres mil *rijkxdaalders* a ser reembolsados en Europa. Incluso Domingo Fernández de Navarrete, generalmente tan vehemente contra los herejes, escribió dos cartas a los protestantes holandeses quejándose de la gran pobreza y solicitando humildemente algunos medicamentos.

A pesar de la miseria y ociosidad forzada de los misioneros de Guangzhou, como se analizó líneas arriba, esta época correspondió a la de mayor productividad académica y literaria de los religiosos, cuando escribieron, revisaron y pulieron algunas de las obras que eventualmente contribuyeron a la comprensión europea del mundo chino. Sin duda, el más importante de estos trabajos el *Confucius Sinarum Philosophus*. En este contexto, un 6 de noviembre de 1669, Couplet le escribió al gobernador de Malaca Balthasar Bort (1626-1684), para recomendar a su favor a Prospero Intorcetta, quien portaba consigo el primer borrador de la insigne obra y pasaría por la península en un barco portugués, probablemente rumbo a Goa. Asimismo, cuando los barcos holandeses salieron de Guangzhou a principios de 1669, llevaron consigo el manuscrito del *Specimen Medicinae Sinicae* de Couplet, quien además envió algunas medicinas chinas y un tratado sobre el diagnóstico mediante el uso del pulso al médico, farmacéutico, botánico, comerciante y japonólogo alemán Andreas Cleyer (1634-1697); así como el borrador del *Clavis medica ad Chinarum doctrinam de pulsibus* del jesuita polaco Michał Piotr Boym y finalmente publicado en Núremberg en 1688.

Al final, lo más importante de las relaciones entre los misioneros de Guangzhou (en particular Couplet) y esta embajada neerlandesa, se encontró, por un lado, en la transmisión de parte de las experiencias vividas por los jesuitas de Beijing y la situación de los misioneros de Guangzhou. Mientras, que, por otra parte, los holandeses que ingresaron al interior del territorio imperial chino pudieron constatar que las iglesias continuaban intactas, y que los neófitos chinos mantenían sus observancias religiosas a pesar de la ausencia de los clérigos. ¿Cómo se logró conservar la iglesia cristiana china sin la guía de sus sacerdotes?

c) La Misión China sin misioneros

A pesar de la condena imperial y las discordias suscitadas entre los misioneros de Guangzhou, cada una de las órdenes religiosas se las ingenió para desarrollar nuevos mecanismos uniformes para el cuidado de sus comunidades cristianas. La variedad de devociones católicas diseminadas en todo el Imperio chino debido a los trabajos pastorales de sacerdotes de distintas nacionalidades (gráfica 1) representó uno de los desafíos centrales. Este espectro difuso de prácticas y religiosidades tuvo la consecuencia natural de un significativo proceso de sinización de las dinámicas y las redes asociativas eclesiásticas en especial desde el periodo de la transición dinástica de Ming a Qing, como se observó en el capítulo 2.

En el caso de la Viceprovincia jesuita, los religiosos decidieron reducir a cuatro la diversidad de cofradías devocionales encontradas en sus comunidades: una penitencial, una doctrinal, una caritativa y una más ampliamente devocional. Estos grupos utilizarían las denominaciones estándar de la “Hermandad de la Pasión”, la “Cofradía de los Ángeles”, la “Hermandad de la Misericordia” y la “Cofradía de la Santísima Virgen”⁹⁰, respectivamente. El viceprovincial Feliciano Pacheco emitió otras nuevas reglas, incluida una restricción a la predicación, que debía reservarse a los sacerdotes (no a los catequistas u otros cristianos), el uso obligatorio del *jijin* 祭巾, gorro diseñado especialmente para la solemnidad de la misa, y la prohibición de comer en las residencias jesuitas luego de la celebración de los bautizos. Aunado a ello, los hijos de Loyola elaboraron una normativa sobre las obligaciones de los laicos y la dinámica pastoral a seguir mientras continuara el confinamiento⁹¹.

A medida que la reclusión en Guangzhou se prolongó de meses a años, los misioneros desconocieron aún más cómo terminarían sus tribulaciones. Aunque llegaron noticias alentadoras desde Beijing, pero requerían que Ferdinand Verbiest fuera ascendido al antiguo puesto de Schall von Bell. Si bien, había cierta tranquilidad sobre la

⁹⁰ Acerca de la práctica devocional en esta cofradía, véase Song Gang, “The Many Faces of Our Lady”, 303-356.

⁹¹ Una traducción al francés de este texto la ha realizado H. Verhaeren, “*Ordonnances de la sainte eglise 眾教規科*”, *Monumenta Serica* 4, no. 2 (1940): 451-477.

no agresión del gobierno a la comunidad cristiana⁹², hubo una insinuación desde la corte imperial sobre la resistencia de los regentes a destruir los templos católicos por temor a represalias más severas por parte del joven emperador Kangxi cuando este asumiera el trono. Al parecer solo las iglesias de la capital imperial lo sufrieron, cerrándose alguna, e incluso, tomando Yang Guangxian posesión de una de ellas⁹³.

Sin duda, la preocupación más importante de los misioneros era el bienestar espiritual de sus comunidades. Gracias a las laxas medidas de seguridad de la reclusión cantonesa, se les facilitó enviar correspondencia a los líderes laicos de sus iglesias, así como copias de las nuevas reglas⁹⁴. A pesar de todo ello, para los religiosos el correr del tiempo era intolerable ante la incapacidad de ministrar los sacramentos.

No falta en el mundo, quien proceda, y obre con passion, y particular afecto. Estavamos reclusos en la Metropoli de Canton: quatro años avia que los Christianos carecian de Sacerdotes; imbiaron los de la Metropoli de Fo Kien, à llamar un Padre de los que se avian ocultado, confessòlos, predicòlos, animòlos, reduxo algunos Apostatas, bautiçò muchos, administròles la Eucaristia, y hizo todo lo que a un buen Ministro pertenece. Tuvo noticia desto otro Misionario, à quien tocava aquella Iglesia antes de la persecucion, y aviendose quexado vezes dos años antes, de que nuestro Religioso China huviera hecho con sus Christianos la mesma funcion. En esta ocasion escriviò al principal Christiano, que llamò a dicho Padre, riñendòle, por lo que por el bien de su alma, y de los demàs avia hecho. Esto es mirar al bien comun, ò obter por particulares afectos? Devese notar, que el Sacristan no quiso prestar una casulla para dezir Missa, y que aviendose entonces confessado todos los Christianos, solo èl no quiso confessarse⁹⁵.

No obstante, al parecer la división en el confinamiento cantonés se quedó en las cuatro paredes, ya que un sacerdote dominico, olvidó los intereses particulares de su orden y se dedicó a visitar las comunidades cristianas en China independientemente de si habían sido fundadas por mendicantes o jesuitas, “administrandoles los santos sacramentos y diçiendoles missa occulte. Esto bien se ve, no se aver eclipsado en China el solo del Evangelio totalmente”⁹⁶.

⁹² De hecho, el visitador jesuita Da Gama le había escrito al prepósito general de la Compañía de Jesús en Roma, el italiano Giovanni Paolo Oliva (1600-1681) el 25 de octubre de 1667, que los santuarios y las residencias de los misioneros se encontraban intactos, gracias a la emisión de un decreto imperial de protección. ARSI Jap-Sin 162, 196v.

⁹³ Lubelli, *Breve Relação da Persiguição Geral*, en BAJA 49-V-15:287v y 435v.

⁹⁴ ARSI Jap-Sin 162, 196v.

⁹⁵ Fernández de Navarrete, *Tratados*, 2do, cap. 4, 144 [35].

⁹⁶ Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. 2, 537.

Al P. Fr. Gregorio envié a Cantón con el socorro que V. R. nos mandó con José, mozo del P. Fr. Victorio, para que se lo llevase a los PP. y desde allí fuese a confesar a los cristianos de las demás provincias como lo habían pedido. No faltaron dificultades entre los PP. de la Compañía acerca de su ida, que para todo lo que los religiosos hemos de obrar en este ministerio, siempre nos las han de poner; en fin, fue y con licencia y beneplácito del Sr. Gobernador del Obispado de Macán y del Visitador de la Compañía salió de Cantón a primero de Febrero de este año de 67... (Nota: volvió el P.Fr. Gregorio habiendo hecho mucho)⁹⁷.

Luo Wenzao o Gregorio López, debido a su calidad de nativo, se eximió de la condena imperial china. Este fujinés, educado por los frailes en Manila, ganó la gratitud de todos los misioneros por sus trabajos pastorales en Jiangnan⁹⁸. “En esta provincia de Fokien no hemos perdido iglesia ninguna ni otra cosa de la Comunidad; todo lo cual se hubiera perdido si saliéramos de aquí como se ha perdido en otras partes”⁹⁹. Aunque para Fernández de Navarrete los padres de la Compañía de Jesús faltaron de espléndidos con el dominico chino,

...cuando partió de Canton a visitar todas las cristiandades de la Compañía el padre Fray Gregorio Lopez de mi orden, obispo hoy Basilitano, le ayudé yo con cincuenta escudos, el padre Fray Antonio con veinte dos, y los padres sólo con diez y seis, con que anduvo más de dos años, sirviendo a la Compañía [s?], sin merecer en todo este tiempo una letra, ni un Dios te lo pague del prelado de ella¹⁰⁰.

De todas maneras, el máximo esfuerzo de Luo Wenzao se tornó insuficiente para las necesidades de los miles de chinos conversos de la época (tabla 2, capítulo 1), sin mencionar a los hijos nacidos de padres cristianos. Pero además del servicio indispensable prestado por este dominico, los misioneros contaron con el apoyo de sus catequistas y líderes laicos o *huizhang* 会长, a quienes se les intensificaron sus roles en las dinámicas eclesíásticas. Paradójicamente el número de adeptos a la *Tianzhu jiao* continuó creciendo, a pesar de la falta de sacerdotes, por lo que imperó una mayor delegación de responsabilidades pastorales entre el laicado. De hecho, en un informe

⁹⁷ AEOA, Francisco Varo, “Carta del P. Varo al Provincial”, Macao, 5 de diciembre de 1667, Sección “China”, tomo 7, documento 9, <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/1667.htm>

⁹⁸ BNE, Rougemont, “Relación del estado de la cristiandad”, 4.

⁹⁹ AEOA, Varo, “Carta del P. Varo al Provincial”.

¹⁰⁰ Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 147 (cap. XIII, 353/19).

enviado a Roma de 1667, el visitador Da Gama describió el *huizhang* como el actor fundamental en el sostenimiento de las distintas prácticas devocionales.

En este contexto, sin duda entre el liderazgo del laicado emergieron las mujeres, al respecto escribió el confesor de Candida Xu por diez años, el jesuita Philippe Couplet,

En esta iglesia se juntavan quatro, ò cinco vezes al año las mujeres Christianas, para vacar todas juntas à los exercicios de piedad, y recibir los Sacramentos. Doña Candida era alli la mas continua, con estàr tan adelantada en edad, fin que lluvias, las nieves, los calores, los vientos, ni las otras incomodidades de las estaciones del año la pudiessen embaraçar, ni las instancias de su hijo, y el riesgo à que se exponia de arruinarla del todo con estas falidas tan frequentes, en tiempos tan desacomodados. Quien tiene mucho amor à su alma, cuyda muy poco de la comodidad de su cuerpo¹⁰¹.

De esta manera, el confinamiento de Guangzhou transfirió definitivamente la responsabilidad proselitista de los misioneros extranjeros a los chinos cristianos. En su rol de catequista, el laico tomó la iniciativa de reclamar conversos, bautizar a nuevos cristianos y supervisar la publicación de nuevas ediciones de textos sobre la fe europea. Al respecto, el flamenco François de Rougemont le escribió al superior de la Compañía de Jesús en Filipinas Rafael de Bonafé (1606-) el 8 de enero de 1669,

En lo que a la Xstianidad aviso a VP que aumenta felizmente no obstante tan larga persecucion, cada año se convierten muchos gentiles a nuestra Santa fe de los Catequistas que son lo que en las desamparadas Iglesias suplen nuestra ausencia. En la Xstianidad de Xunchen, y Chanxo, que de su amicasgo el P. Geronimo Granina estando ausente o en esta casa, o cárcel se convirtieron mas de trescientos, estando en este numero los infantes nacidos de Padres Xstianos. En la Resg. que pertenezco el P. Francisco Brancati que es la mas numerosa de las de la Chinas se bautizaron casi mil hombres assi mismo por los Catequistas, que continuamdo nos significan peritadas horfandad en que viven, los deseos de porréense, y el dolor de todos por no gozarnos¹⁰².

Cuando los misioneros regresaron a sus residencias luego de recibir un indulto de parte de la corte imperial, no solo encontraron sus comunidades prácticamente intactas, sino, que también de mayor tamaño. La región de mayores cambios fue

¹⁰¹ Philippe Couplet, *Historia de una gran señora, christiana de la China, llamada doña Candida Hiù: donde, con la ocasion que se ofrece, se explican los usos destos pueblos, el establecimiento de la religion, los procederes de los misioneros, y los exercicios de piedad de los nuevos christianos, y otras curiosidades, dignas de saberse* (Madrid: Imprenta de Antonio Roman, 1691), 74.

¹⁰² BNE, Rougemont, "Relación del estado de la cristiandad", 5.

Jiangnan, donde Luo Wenzao centró su labor, contó además con el apoyo de los frailes que lograron huir de la sentencia, y se contabilizaron más de dos mil doscientos nuevos bautizados¹⁰³.

En esta ocasión se conoció la gran fe de las devotas cristiandades de Fogán, Foning y Moyang, donde había actualmente cuatro ministros de la Orden de Predicadores, los cuales, queriendo obedecer a la orden de Pekín, se opusieron los cristianos, diciendo que primero habían de morir todos ellos, que dejar ir a sus pastores y ministros. Ofreciéronse a tenerlos escondidos y ocultos, como lo hicieron, y cuidar de ellos más que de sus personas y vidas. Y que cuando de todo eso les siguiesen persecuciones y muertes, las daban por bien empleadas, pues padecían por Dios. Admitieron los religiosos sus fervorosos deseos, y se quedaron entre ellos donde les señalaron¹⁰⁴.

La Misión China sin misioneros provocó una de las primeras señales de una gran transformación en la naturaleza de la relación de los misioneros con la propagación de la *Tianzhu jiao*, dinámica clave para el relanzamiento de la empresa cristiana en su tercer periodo (1672-1691), como se analiza en el capítulo 7. En 1670, Rougemont pudo expresar con total tranquilidad: “En todo el imperio, los neófitos viven en paz, fervor y constancia. Se reúnen en sus cofradías con gran modestia. Y la diligencia de los líderes locales hace que el número de cristianos crezca diariamente”¹⁰⁵.

Los cinco años del confinamiento de Guangzhou más que un impase en el desarrollo de la Misión China representó una oportunidad única y bien aprovechada, de replanteamiento de los trabajos pastorales y de asignación de roles a los miembros de la naciente iglesia china. Es decir, de una manera, los misioneros encontraron el espacio para el debate entre ellos, tal vez sin buscarlo ni deseárselo, pero al final de acuerdo en su necesidad. Además, los religiosos desde la coyuntura de la transición dinástica no daban abasto con la administración de las comunidades, y menos con el crecimiento de la cantidad de feligreses, por ello cuando mejor de haberse planeado, eso sí ante la crisis vivida, el laicado chino dio un paso adelante y asumió las responsabilidades necesarias

¹⁰³ González, *Historia de las Misiones Dominicanas en China*, tomo 1, 431-433.

¹⁰⁴ AEOA, Riccio, *Hechos de la Orden*, libro III, cap. XXVII, no. 9.

¹⁰⁵ Traducción propia del portugués al español del texto: “Os Neophitos por todo o Imperio viuem em paz, feruor, & constancia, ajuntandole com grande modestia em suas congragaçoens, & crescendo cada dia o numero dos Christiaos pella industria dos Prezidentes”. Rougemont, *Relaçam do Estado Politico*, 228.

para el mantenimiento de la iglesia. No esperaron permiso ni instrucción vaticana alguna.

Más allá del papel tomado por las redes de cofradías y catequistas, la importancia de este momento versó en una mayor sinización de la comunidad cristiana en China, cinco años sobreviviendo y expandiéndose sin la dependencia de los sacerdotes europeos. Esta situación es clave para la comprensión de la supervivencia futura de la iglesia católica china, cuando a pesar del sube y baja jurídico, entre manifestaciones anticristianas, un edicto de tolerancia y la final prohibición del catolicismo, la versión sinizada de la cristiandad sobrevivió durante el siglo siguiente.

Ahora bien, antes de analizar lo ocurrido en los años subsiguientes al destierro cantonés, se debe realizar un alto en los contextos de producción de dos documentos que transformaron el devenir de la Misión China en sus esferas interna y externa: El Acta de Guangzhou y el *Confucius Sinarum Philosophus*.

6. LA PRODUCCIÓN EN GUANGZHOU: ENTRE EL ACTA Y EL *CONFUCIUS SINARUM PHILOSOPHUS*

Desde el inicio del proceso de la controversia del calendario hasta la sentencia por confinamiento en Guangzhou, los misioneros tuvieron la oportunidad de dedicar días, semanas y meses enteros a la meditación sobre el estado de la Misión China en todas sus esferas. A lo interno sobre el manejo pastoral y una estrategia homogénea a nivel de grupo perteneciente a una sola iglesia, mientras, que a lo externo acerca de la comprensión europea de la empresa china y la necesidad de atraer mayores recursos financieros y humanos. Durante la reclusión cantonesa, el tema interno se convirtió en una preocupación vital para los religiosos, así como la resolución del tema externo en su ocupación principal.

En otras palabras, la construcción de una catolicidad en la naciente iglesia china dependió de llegar a los acuerdos necesarios en la aplicación de los sacramentos, las prácticas devocionales y las dinámicas de vida eclesiales, así como en una solución a la querrela de los ritos chinos. Además, las diferentes campañas anticristianas sufridas por los sacerdotes tuvieron su raíz en la incompreensión del mundo cultural chino, por lo que se requería un mayor esfuerzo de unidad misionera, más allá de los orígenes nacionales, de orden o patrocinador. De esta manera los sacerdotes acordaron celebrar una serie de conferencias con el objetivo de subsanar sus diferencias y las citadas problemáticas internas.

Con respecto a la esfera externa de la Misión China, los misioneros tuvieron claro que debían apelar a la cultura de las letras si deseaban construir un puente fuerte y animoso entre Europa y el Reino del Centro. Relaciones e historias de aventuras y sacrificios de viajeros y misioneros en el país de Asia oriental, en su momento motivaron a los confinados de Guangzhou a dejar sus hogares, tal vez para siempre, y formar parte de la empresa misionera china. También el patrocinio económico de reyes, e incluso de mercaderes, muchas veces despertó gracias a esta literatura. Esto los misioneros lo sabían, y por ello, sus relaciones y traducciones del canon tradicional chino, se convirtieron en una de sus principales actividades. De ese modo, el encierro cantonés debía aprovecharse para la mayor producción posible, como se explicó en el capítulo 5, de textos, cartas, relaciones, pero ante todo traducciones de los diferentes

aspectos proto-científicos, culturales, históricos y filosóficos del mundo chino. Entre estos trabajos, por su impacto en Europa y el resto del mundo en la muy larga duración, sobresalió la traducción del canon confuciano.

De esta manera, el presente capítulo se divide en dos partes. En la primera, se examinan cada uno de los temas debatidos en las conferencias de Guangzhou, así como se interpreta el único y famoso artículo dedicado a las *controversias* de los ritos chinos. Y en la segunda, se contextualizan las variables culturales y políticas durante la elaboración del *Confucius Sinarum Philosophus*, se analiza el perfil construido de Confucio y sus enseñanzas, para finalmente identificar las representaciones cristianas sobre las diferentes escuelas chinas de pensamiento.

6.1 Las conferencias de Guangzhou (1667-1668)

Durante la detención cantonesa, los religiosos tuvieron la oportunidad de reflexionar sobre los acontecimientos recientes y planificar su regreso a las actividades misioneras. A menos de un año de encontrarse en la residencia jesuita en Guangzhou y darse en cuenta que el exilio vía Macao no sucedería, tanto los jesuitas como los mendicantes centraron su atención en revisar sus estrategias misioneras, poca atención tuvieron las *controversias* de los ritos chinos. Mucho había cambiado la misión cuando por última vez un número considerable de jesuitas se reunieron en un mismo lugar hacía treinta años. Desde entonces, la Viceprovincia se extendió prácticamente a todas las provincias del país (tabla 2, capítulo 1), los dominicos y franciscano se insertaron en el territorio imperial chino organizando sus misiones, y lo más importante, se creó una red asociativa de comunidades y cofradías que estaba propulsando el desarrollo de una iglesia china. La sinización del cristianismo había iniciado y convertido en la piedra angular de esta fe en China. Incluso el primer chino se había ordenado sacerdote.

En agosto de 1667 llegaron las primeras noticias desde la corte imperial, el joven emperador Kangxi había suprimido el consejo de la regencia, así como tomado el control del gobierno en sus propias manos. Este acontecimiento junto a otros rumores produjo una esperanza sobre un pronto retorno a las misiones. Dicha posibilidad enfatizó aún más la necesidad de resolver las diferencias entre las órdenes religiosas. Domingo Fernández de Navarrete, siempre dudando de una real resolución, escribió a

Roma y a Manila solicitando permiso para regresar a Europa y así tratar en persona una solución de la querrela de los ritos chinos¹. Sin embargo, este proyecto tuvo la oposición del viceprovincial dominico Francisco Varo, quien consideró al autor de los *Tratados* como el emisario más competente de la Orden de los Predicadores en China, por lo que su presencia era crucial en ese momento de crisis.

He sabido por cartas que el P. Fr. Domingo Navarrete ha enviado a pedir licencia a V. R. para salirse de China e irse a la Europa; no sé con qué intento porque a mi también me la ha pedido sin decírmelos, pero no se la he dado ni daré a ninguno para salirse de la misión sin tener licencia o noticia de la Provincia. V. R. mi P. Provincial, de ninguna manera, ni con título alguno, ni debajo de ningún pretexto, le envíe tal licencia, sino consuelo, y ánimo a proseguir y perseverar este ministerio porque el día de hoy no hay en China otro de la orden que haya alcanzado tanto de las letras chinas como el P. y siendo como es tan buen teólogo, salen a luz muchas obras muy necesarias así para el crédito de la ley de Dios como para el honor y estima de nuestra religión².

En efecto, se requerían nuevos métodos para trabajar con el gran número de hombres y mujeres chinos que necesitaban recibir los sacramentos cada año. Aunado a ello, se necesitaban idear nuevas formas para la enseñanza de la doctrina, así como una práctica pastoral estandarizada que facilitara la transición sacerdotal cuando algún misionero muriera o fuera transferido. De esta manera, los misioneros discutieron las orientaciones fundamentales de su apostolado en China, especialmente acerca de la conveniencia de adaptar algunas prácticas cristianas a la cultura china. Con la esperanza de llegar a un acuerdo entre las tres órdenes católicas sobre una nueva estrategia general para propagar el evangelio en el Reino del Centro, los misioneros celebraron una serie de conferencias entre el 18 de diciembre de 1667 y el 26 de enero de 1668 –al igual sucedió en Goa en 1619³.

Al principio, Fernández de Navarrete estuvo en desacuerdo en participar de las conferencias, pero finalmente se convenció de que ese momento era fundamental para discutir y llegar a acuerdos sobre los métodos de evangelización, siendo poco probable que los temas teológicos se resolvieran durante la actividad. Asimismo, el líder del bloque dominico reclamó el derecho a emitir su voto por un valor de seis, es decir, se le

¹ APSR, “Libro de consejos de provincia”, vol. 28, ff. 100-101.

² AEOA, Varo, “Carta del P. Varo al Provincial”.

³ Véase al respecto el trabajo de Savarimuthu Rajamanickam, “The Goa Conference of 1619”, *Indian Church History Review* 2, no. 2 (1968): 81-96.

reconociera su poder para representar a los cinco frailes que continuaban en fuga y trabajando en secreto en la misión. En este contexto, James S. Cummins sostiene que el dominico confió en la habitual desunión de los jesuitas para dividirlos aún más, así que en ocasiones emitió votos de su lado, así como “conspiró” por alcanzar cierto *modus vivendi* con los padres de la Compañía⁴.

Las conferencias de Guangzhou representaron uno de los acontecimientos más importantes de la corta historia del cristianismo en China. Los misioneros, sin ninguna posibilidad de participar de la obra apostólica directa, tuvieron tiempo de sobra para leer, traducir y discutir entre ellos muchos los temas relacionados con la práctica pastoral. Antes del inicio de las conferencias dos misioneros habían muerto (Costa y Trigault SJ), por lo que solo participaron los veintitrés restantes: diecinueve jesuitas, tres dominicanos y un franciscano. El objetivo primordial de esta actividad consistió en compartir las experiencias misioneras para el mejoramiento de la empresa china. El hecho de que se encontraran juntos, aunque fuera contra sus voluntades, les permitió conocerse como compañeros de trabajo de un mismo proyecto. “Tuvimos muchas disputas en aquella reclusión⁵, que era lo que debíamos hacer, ya para emplear bien el tiempo, ya también para unirnos, y uniformarnos en lo que en adelante habíamos de obrar, si se ofreciera ocasión de volver a las Iglesias”⁶.

Las resoluciones de las conferencias de Guangzhou se publicaron en el año 1700, por Louis-Armand Champion de Cicé (1648-1727), religioso de la *Société des Missions Étrangères de Paris* y misionero en Siam y Canadá, bajo el título de *Acta Cantoniensia authentica*⁷. El Acta de Guangzhou la preparó Giovanni Francesco Ferrari, secretario durante las conferencias, y la aprobó el viceprovincial jesuita Feliciano Pacheco. Esta publicación se encuentra en el ARSI, así como de acceso libre

⁴ Cummins, “Canton: Internment and Flight”, 414.

⁵ Aunque los informes de los jesuitas al viceprovincial dominico Francisco Varo sostuvieron lo contrario: “Nuestros tres hermanos que están en Kuantung están buenos y según me han escrito los PP. de la Compañía les han dado muy buen ejemplo y están muy edificados de su conversación y trato. También los nuestros han recibido mucha caridad de los PP. y han vivido juntos con tanta paz y quietud como si fueran de una religión”. AEOA, Varo, “Carta del P. Varo al Provincial”.

⁶ Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 147 (cap. XIII, 354/20).

⁷ Su título completo: *Acta Cantoniensia authentica: in quibus praxis missionariorum Sinensium Societatis Jesu circa ritus Sinenses approbata est communi consensu patrum Dominicanorum, & Jesuitarum, qui erant in China; atque illorum subscriptione firmata. Nunc primum prodeunt transmissa ex Archivio Romano Societatis Jesu, cum accessione Epistolae. D. Ludovici de Cicé È Seminario Gallicano Parisiis pro Missionibus exteris constituto nunc Episcopi Sabulensis, & Vicarii Aposotlici in Regno Siami, testantis eamdem praxim sibi, dum in China versaretur, probatam fuisse.*

en la red. Se publicó 42 años después de la celebración de las conferencias en un documento sin las actas y los procedimientos originales, ya que cada una de las resoluciones se resumieron, numeraron y presentaron en forma de párrafo. El contenido de la publicación suma cuarenta y dos artículos divididos en tres partes: “La ocasión u origen de los actos en Guangzhou [*Occasio, seu origo Actorum Cantoniensium*]”, “La formación y la descripción de los actos en Guangzhou [*Formatio, ac descriptio Actorum Cantoniensium*]”, y “La firma y la confirmación de los actos en Guangzhou (*Subscriptio, & confirmatio Actorum Cantoniensium*)”.

En ellas los debates versaron sobre la correcta administración en su versión china de las distintas dinámicas eclesíásticas. De los cuarenta y dos artículos, veintiséis se dedicaron a la aplicación de los sacramentos católicos. Acerca de los destinados a la iniciación cristiana, hubo seis artículos sobre el bautismo (1, 2, 4, 6, 7 y 26), uno sobre la confirmación (5) y once sobre la eucaristía y la misa (del 12 al 18 y del 21 al 24). En lo que respecta a los sacramentos de curación, se plantearon dos reservados a la penitencia (9 y 19) y uno a la unción de los enfermos (26); y para los de servicio de la comunión y la misión, dos al matrimonio (38 y 39) y ninguno a la consagración sacerdotal –en este tema habían sacado ventaja los dominicos sobre los jesuitas pues ya habían ordenado al primer chino. De los veintiséis artículos, se incluyeron dos exclusivamente acerca del trato a la mujer durante la ministración (3 y 8), a los cuales se le podrían sumar cuatro más sobre sacramentos específicos (5, 7, 19 y 26)⁸, así como otro sobre la prohibición de reuniones nocturnas de las asociaciones laicas (25); es decir, hubo siete artículos sobre el trato a la mujer. A ellos se debe agregar un artículo dedicado al atuendo que se debe utilizar durante la administración sacramental (20).

Los demás artículos se reparten de la siguiente manera: tres sobre la imaginaria religiosa (del 27 al 29) y el calendario litúrgico (del 30 al 32); dos dedicados al catecismo para niños (10 y 11), a la tolerancia a las culturas distintas (33 y 36) y a los rituales funerarios (34 y 40); así como uno para la “buena” resolución de las publicaciones (35), el préstamo de los sirvientes (37), la querrela de los ritos chinos (41) –¿solamente?!⁹– y la proclama de san José como patrón y protector de China (42).

⁸ El artículo 26 además de tratar sobre el trato a la mujer, lo hace acerca de los sacramentos del bautismo y la unción de los enfermos.

⁹ En la siguiente sección se entra en detalles acerca del famoso artículo 41 de El Acta de Guangzhou.

El sacramento que más preocupó a los misioneros de Guangzhou fue la elementalísima iniciación al cristianismo: el bautismo. Durante las conferencias se dedicó el mayor tiempo posible al debate. Lo primero en resolverse fue la fórmula bautismal (art. 1) por medio de dos propuestas: la transliteración y romanización del latín al chino de *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* en *Ngò Sì Lh' (or Xi) in Fù Kiè, Cù Kiè Xim Xin mim Chè*, o su acercamiento fonético en *Ngò Sì Lh in Patele Kië Filio Kië Spilito Santo mìm Chè*. Ambas fórmulas se encuentran en manuales elaborados por confinados en Guangzhou, las *Ordonnances de la sainte eglise* [*Sheng jiao gui cheng* 聖教規程] (Guangzhou, 1668)¹⁰ de Feliciano Pacheco¹¹ y el *Yaoli liudian* 要理六端 o “Los seis artículos esenciales de la doctrina cristiana” (Guangzhou, 1670) de Francois de Rougemont. También se trató la instrucción de los laicos para la aplicación del bautismo (art. 2), en particular la de las parteras en caso de ausencia del sacerdote; se prohibió el uso de la saliva *Sacro Salivae ritu* (art. 4), práctica generalizada desde el Concilio de Trento y aplicada a las fosas nasales y los oídos del converso para completar el rito bautismal¹².

Otra de las situaciones discutidas durante las conferencias de Guangzhou en relación con el bautizo se relacionó con su aplicación a las mujeres. Durante la campaña anticristiana de Nanjing analizada en el capítulo 4, se acusó al portugués Sebastião Fernandes SJ (*Zhong Mingren* 鐘鳴仁, 1562-1621) de provocar escándalos al verter públicamente agua sobre las mujeres, violando de esta manera la moral de castidad y de modestia¹³. En este sentido, se determinó limitar el uso del agua solo a las partes descubiertas de la cara (art. 7), así como respetar en extremo la libertad de vestimenta de las mujeres, jamás desnudando sus pies (art. 26) –esto también se aplicó para el sacramento de la unción de los enfermos. Se debe recordar que, en la China del siglo XVII, la práctica de atar los pies de las mujeres se encontraba generalizada¹⁴.

¹⁰ Verhaeren, “*Ordonnances de la sainte eglise*”, 451-477.

¹¹ Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 269.

¹² Bryan D. Spink, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism: From the New Testament to the Council of Trent (Liturgy, Worship and Society Series)* (Londres y Nueva York: Routledge, 2006), 155.

¹³ Standaert, “Chinese Christians”, en *HCC*, 395.

¹⁴ Patricia Buckley Ebrey, *Women and the family in Chinese history* (Londres: Routledge, 2003), 208-209.

Una última circunstancia debatida sobre la aplicación del bautismo versó en si clasificaban los chinos vegetarianos, máxime cuando su dieta se debía a razones espirituales, así como acerca de la necesidad de asegurar que los budistas conversos abandonaran por completo el ayuno vegetariano (art. 6). Como se ha analizado a lo largo de esta investigación, el budismo se constituyó en muchos sentidos en el adversario directo de la inserción y consolidación del cristianismo en China.

El ayuno históricamente ha desempeñado un rol importante en la vida espiritual del católico. No obstante, la actitud de esta religión hacia el vegetarianismo (gnósticos, maniqueos y cátaros) o las restricciones alimenticias (judíos y musulmanes) en general ha sido negativa. Además, la reforma protestante no dio mucho énfasis al tema. Cuando los misioneros llegaron a Asia oriental se encontraron con un ayuno muy diferente y enraizado en todos los segmentos de la sociedad. Los misioneros representaron el ayuno budista como inferior al cristiano debido a su fundamento en la prohibición de matar animales justificada en la creencia en la reencarnación¹⁵.

A pesar de lo anterior, algunos chinos vegetarianos estaban dispuestos a bautizarse si podían mantener su dieta. Hasta el confinamiento de Guangzhou no hubo una directriz para los misioneros sobre este tipo de casos. Durante las conferencias la discusión se volvió acalorada, presentándose dos posturas completamente opuestas¹⁶. Finalmente se incluyó un único artículo dedicado a la normativa dietética en El Acta:

*Non admittantur Sinae jejunantes ad Baphtismum, non fracto jejunio, nisi in aliquo extraordinario casu, in quo non sit scandalum, & alioqui constet de jejunandi recta intentione. Moneantur tamen seriò Christiani, ne tales jejunantes terreant ab audiendo Catechismo, imprudenter illis ipsorum jejunium exprobando: sed suaviter eos ad Patrem perducant, ab ipso Patre utique blandiusculè de sua obligatione perdocendos*¹⁷.

Los chinos vegetarianos que no hayan interrumpido su ayuno no deben ser admitidos al bautismo, excepto en circunstancias extraordinarias en las que no hay escándalo y se puede demostrar la intención correcta de ayunar. Se recomienda encarecidamente a los cristianos que no disuadan a los ayunadores

¹⁵ Eric Reinders, “Blessed Are the Meat Eaters: Christian Antivegetarianism and the Missionary Encounter with Chinese Buddhism”, *Positions Asia Critique* 12, no. 2 (2004): 509-537, <https://doi.org/10.1215/10679847-12-2-509>

¹⁶ Estas posturas se presentaron por escrito y han sido traducidas del latín al inglés por Meynard, “Could Chinese Vegetarians be Baptized? The Canton Conference and Adrien Grelon SJ’s Report of 1668”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* LXXXVII, no. 173 (2018): 75-145.

¹⁷ *Acta Cantoniensia authentica*, 21.

de escuchar el catecismo reprendiéndolos por su ayuno, sin embargo, deben llevarlos al sacerdote para que les enseñen sobre sus obligaciones.

Si se observa, esta resolución dio total flexibilidad a cada misionero para interpretar lo que significaría una “circunstancia extraordinaria”. Esta ambigüedad pronto la cuestionó Adrien Greslon, argumentando que los ayunadores nunca deberían ser admitidos al bautismo sin antes romper su ayuno¹⁸. El jesuita francés recibió el apoyo de seis hermanos de su orden, así como de los mendicantes españoles Caballero de Santa María y Fernández de Navarrete, ya que “Los ayunos referidos se hazen a honra del Demonio, y de los idolos, cuyas imagines, ó estatuas tiene en sus casas, a las quales veneran, y reuerencian como a Dioses”¹⁹. Pacheco, Le Faure e Intorcetta encabezaron la defensa del bautismo de los ayunadores, para ellos lo importante sería cambiar las razones por las de penitencia a Dios debido a los pecados²⁰.

La problemática del ayuno vegetariano revela la complejidad en las interacciones entre el cristianismo, el budismo y las religiones populares en la sociedad china. No obstante, las dos posiciones misioneras se insertaron en las políticas de acomodación jesuítica, solo que de maneras distintas. La primera alineándose a la ortodoxia confuciana representando la dieta budista como supersticiosa y heterodoxa, mientras, que, la segunda interpretándola como una práctica generalizada y mayor a la esfera del budismo. Al final la cuestión se centró en cuáles eran las razones del ayuno y de qué manera estas no transgredieran los dogmas de la fe católica.

El tema con mayor cantidad de artículos para la administración de su aplicación fue el referente a la eucaristía y la misa (once). Sin duda, se trata del sacramento más importante en la vida del creyente católico. El Concilio de Trento definió la obligación de recibir la comunión al menos una vez al año durante la pascua, observancia que se incluyó en la Misión China²¹. Por lo tanto, los artículos de El Acta de Guangzhou versaron entre la naturaleza y esencia de la eucaristía (art. 12), su solemnidad (art. 13), su significado en la salvación de las almas (art. 18), la elección del lugar para ministrarla (art. 17), así como la importancia de preparar a los neófitos para la experiencia y enseñanza en la catequesis (arts. del 14 al 16). Durante la reclusión

¹⁸ ARSI, Jap-Sin 158, ff. 51-61v.

¹⁹ BNM, Fernández de Navarrete, *Controversias antiguas y modernas*, 199.

²⁰ ARSI, Jap-Sin 150, ff. 71-79.

²¹ Brockey, *Journey to the East*, 98.

cantonesa se reportaron alrededor de sesenta mil cristianos en la prefectura de Songjiang 松江 (tabla 2 en el capítulo 1)²², por lo que se constituyó clave la asistencia de los catequistas para el sostenimiento de la iglesia china (capítulo 5), en tareas desde la supervisión básica hasta la enseñanza de la doctrina (arts. 10 y 11)²³.

La segunda parte de los artículos sobre la eucaristía tratan sobre la correcta celebración de la misa, lugar por excelencia para el cumplimiento del sacramento. En ellos se explicaron sus dinámicas (art. 21), las maneras de vestirse (art. 20 y 23)²⁴, cuando se cubre la cabeza (durante toda la misa menos a la hora de la comunión) y dónde se puede officiar (art. 24). Este último artículo llama la atención porque ofrece información sobre los significados de la cabeza cubierta, en China se consideró descortés descubrirla al momento de dirigirse a los superiores, incluyendo a los dioses, por ello, los misioneros les permitieron a los chinos cubrirse la cabeza con el *jijin* 祭巾, una especie de gorro diseñado para la celebración de la misa²⁵.

Los artículos centrados en el binomio eucaristía-misa finalmente se materializaron en las *Ordonnances* de Pacheco y en el *Yaoli liuduan* de Rougemont. En el primer texto se subrayó la importancia del dogma de la transubstanciación y en el segundo se explicaron las condiciones de elegibilidad para recibir el sacramento. Sin embargo, si hubo una publicación fundamental para la aplicación de lo acordado en El Acta de Guangzhou fue la traducción del latín al chino del *Missale Romanum* de 1570 por parte de Ludovico Buglio en 1670, quien a pesar de no haber sido uno de los confinados, sin duda, se insertó en el contexto de las conferencias.

Cuando a Niccolò Longobardo le asignaron la dirección de la Viceprovincia jesuita (capítulo 2), uno de sus proyectos más ambiciosos consistió en el establecimiento de una iglesia sinizada con su clero nativo y sus libros litúrgicos en chino. El papa Pablo V aprobó sin demora la traducción de los textos en 1615, pero la visión de Longobardo de una liturgia china dio sus primeros frutos hasta sesenta años después con la edición del *Misa jingdian* 彌撒經典 (Beijing, 1670) del padre Buglio.

²² Standaert, “Scene”, en *HCC*, 557.

²³ Brockey, *Journey to the East*, 21 y 350.

²⁴ Detalles sobre las intensas discusiones en Guangzhou sobre el tema, revísense en Cummins, *A Question of Rites*, 149; y Golvers, *Francois de Rougemont*, 38-42 y 376.

²⁵ Cummins, *A question of rites*, 148; y Menegon, “Deliver us from Evil”, 35.

Este texto utilizó como base el *Shengjing zhijie* 聖經直解 o la *Explicación literal de las sagradas escrituras* (1636-1642) del portugués Manuel Dias el menor²⁶. Aunado a ello, siguiendo los pasos de Ricci, el también jesuita italiano tradujo el misal tridentino haciendo uso del exquisito estilo del chino clásico, con sensibilidad a la cultura literaria y la política imperial chinas, sin serle infiel a los temas teológicos²⁷. A pesar de ello, el misal nunca obtuvo su aprobación oficial, desapareciendo gradualmente con las *controversias* de los ritos chinos y la Misión China en su versión jesuita.

Acerca de los demás artículos destinados a la administración de los sacramentos, en el de la penitencia se insistió en la misericordia sacerdotal a la hora del perdón de los pecados (art. 9), así como en el cuidado a la hora de ministrarlo con las mujeres (art. 19). El concepto moderno de la confesión se construyó entre los concilios de Trento y Milán (1565), estableciéndose las dinámicas en su aplicación, la diferenciación de los pecados privados y públicos, y, por ende, la observación sobre una necesidad humana constante de recibir este sacramento²⁸. En el caso de la China del siglo XVII, tanto los frailes como los jesuitas administraban por medio de actos públicos la confesión y la penitencia, adecuados según la lógica misionera para casos de concubinato, usura, apostasía, robo, uso de magia, brujería o falsificación de dinero²⁹.

Por otra parte, uno de los sacramentos más escabrosos para los misioneros de insertar en las dinámicas culturales chinas fue el del matrimonio. En un juego entre la ortodoxia católica y la legitimidad local, se determinó la indisolubilidad del vínculo matrimonial (art. 38) decretado en Trento, a la vez que se reconocieron como verdaderos y legítimos los matrimonios chinos sin officiar por el sacramento (art. 39). Pacheco en sus *Ordonnances* también ordenó el compromiso de vida y la indisolubilidad de las parejas. Pero uno de los principales problemas pastorales de los

²⁶ Sobre este texto consúltese la investigación de Chen Yanrong, “The *Shengjing zhijie*: A Chinese Text of Commented Gospel Readings in the Encounter between Europe and China in the Seventeenth Century”, *JEMC* 1, no. 1 (2014): 165-193, doi: <https://doi.org/10.1515/jemc-2014-0005>

²⁷ Para más detalles sobre este trabajo puede revisarse el artículo de Audrey Seah, “The 1670 Chinese Missal: A Struggle for Indigenization Amidst the Chinese Rites Controversy in China’s Christianity”, en *China’s Christianity: From Missionary to Indigenous Church*, ed. Anthony E. Clark (Leiden: Brill, 2017), 86-120, doi: https://doi.org/10.1163/9789004345607_005

²⁸ Francis Schussler Fiorenza y John P. Galvin, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* (Dublin: Gill and Macmillan Ltd, 1992), 424-425.

²⁹ Menegon, “Deliver us from Evil”, 44-46.

misioneros era el concubinato por su violación al principio cristiano de la monogamia, cuestión contra la que el discurso litúrgico de la misión se tuvo que mantener firme³⁰.

Un último tema, intensamente discutido durante las conferencias se refirió a la precaución para la ministración a las mujeres de los sacramentos cuando se requería el contacto físico del sacerdote (art. 4), recuérdense los hechos ocurridos en la misión dominica de Fu'an analizados en el capítulo 4. En efecto, para esa época la sociedad china se caracterizó por los altos estándares neoconfucianos de moralidad y castidad femenina, donde la esfera ética e intelectual se vio dominada por un puritanismo patrilíneo³¹. Por ello, en la cultura china se desarrollaron espacios de sociabilidad controlada y apartada para las mujeres. El Acta de Guangzhou determinó lo mismo (art. 8). Esto los comprendieron los misioneros desde épocas muy tempranas de la misión, por ejemplo, Álvaro Semedo SJ al respecto señaló: “En una villa del contorno desta ciudad avia Iglesia para los hombres, i las mugeres hizieron otra para si, porque no van ellas adonde ellos”³². Cualquier contacto corporal o comunicación se debía evitar por la razón del *li* 禮. De esta manera, la normativa buscó resolver la problemática entre las liturgias cristianas y las costumbres chinas, prestando una especial atención al apostolado de las mujeres –recuérdese el caso de Cándida Xu analizado en el capítulo 2.

Con respecto al contacto físico necesario para la aplicación de los sacramentos, la unción con aceite de la confirmación *Sanctum Chrisma* (art. 5), Philippe Couplet la aplicó con una pinza en la frente de las mujeres chinas en lugar de su pulgar, Rougemont hizo algo similar con los materiales que se utilizan para elaborar pinceles³³. Este principio de separación o prevención del contacto físico también se aplicó al sacramento de la confesión (art. 19)³⁴. Lo anterior demuestra cómo algunos misioneros “concedieron” con tal de evitar herir las susceptibilidades de los chinos, mostrándoles respeto a sus mujeres a la vez que se preservaba la integridad de la ritualidad católica.

³⁰ Von Collani, “Mission and Matrimony”, en *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, ed. Ku Wei-ying (Lovaina: Leuven University Press and Ferdinand Verbiest Foundation, 2001), 11-32.

³¹ Ebrey, *Women and the family*, 208-209.

³² Semedo, *Imperio de la China*, 320. Otros ejemplos se pueden revisar en los trabajos de Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong*, 18; de Standaert, “Chinese Christians”, en *HCC*, 395; y de Brockey, *Journey to the East*, 333.

³³ Golvers, *François de Rougemont*, 406.

³⁴ Menegon, “Deliver us from Evil”, 37-38.

Entre otros temas, la imaginería religiosa también tuvo su espacio para el debate en las conferencias de Guangzhou, por consiguiente, se reglamentó el uso de imágenes (art. 27), de medallas de santos (art. 28) y de ídolos paganos (art. 29). La cultura material católica se fomentó desde los inicios de la Misión China con claros objetivos devocionales, educativas o de reemplazo de los ídolos destruidos después del bautismo³⁵. Casos con estos fines fueron el *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie* 降生出像經解 o *La vida ilustrada de nuestro Señor* de Giulio Aleni³⁶; el *Jincheng shuxiang* 進呈書像, una traducción del *Vita Domini Nostri Jesu Christi* ofrecido por el duque de Baviera a Maximiliano I y obsequiado por Schall von Bell al emperador Chongzhen³⁷; la distribución de medallas de Francisco Javier, rosarios y crucifijos distribuidos entre los neófitos chinos por parte de Rougemont, Couplet o Fernández de Navarrete³⁸; o las *Ordonnances* de Pacheco firmes en su instrucción de destruir, entre otras representaciones, el uso generalizado del bodhisattva *guanyin* 觀音, culto budista de mayor crecimiento en el país³⁹.

También se estableció un calendario litúrgico para ser observado por la iglesia china (art. 30), con sus fiestas de santos y hechos clave en la historia de la salvación, se excluyeron por supuesto las festividades chinas (art. 31), pero se dejó vagamente claro que tampoco se impondrían las tradiciones europeas (art. 32). En este mismo contexto, se planteó el respeto a las tradiciones alimenticias de los chinos, sin obligarles a guardar ayunos según los tiempos cristianos (art. 33), así como las dinámicas culturales propias de cada región, siendo observadores y respetuosos de lo *otro* distinto (art. 36). Del mismo modo, en El Acta de Guangzhou se establecieron dos directrices sobre la ritualidad funeraria, acción fundamental en el contexto de la querrela de los ritos chinos⁴⁰. Además, se instó al neófito chino a participar de los funerales cristianos⁴¹, así

³⁵ David Francis Urrows, "Art, Culture, and Resonance in the Jesuit Mission in China", *The Journal of the Macau Ricci Institute* 2 (octubre 2018): 87-95.

³⁶ Brockey, *Journey to the East*, 320.

³⁷ Standaert, *An Illustrated Life of Christ presented to the Chinese Emperor. The History of the Jincheng shuxiang (1640)* (Nettetal: Steyler Verlag, 2007), 11.

³⁸ Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 132 (cap. XIII, 345/4); Golvers, *François de Rougemont*, 427 y 469.

³⁹ Angela Falco Howard, *Chinese Sculpture* (New Haven, Londres y Beijing: Yale University Press, 2006), 362 y 423.

⁴⁰ Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 33.

como se determinaron las funciones del sacerdote en ellos (art. 34). Sobre este tema, las *Ordonnances* de Pacheco describen diferentes formas del manejo de difuntos y entierros. En contraparte, se les prohibió a los chinos la producción y venta de papel moneda dedicados al culto a los ancestros o cualquier ídolo (art. 40).

En uno de los últimos artículos se discutió sobre una normativa para la publicación de textos cristianos en chino, donde no debía haber la participación de los neófitos (art. 35), aunque hay precedentes como la producción teológica del manufacturador de la categoría “*Da Fumu* 大父母” o “Gran Padre y Madre” Yang Tingyun⁴². Sin duda, este artículo nos dice que los misioneros de Guangzhou comprendieron el poder de la cultura escrita tanto en China como en Europa⁴³.

Otras preocupaciones trataron sobre las divisiones entre los misioneros debido a su orden de origen (tres distintas), patrocinio europeo (dos por el momento) u origen nacional (seis, véase la gráfica 1 en el capítulo 5). Un punto importante versó cuando se solicitó la aprobación común de no denuncia entre los misioneros ante las autoridades Qing. Acerca de las decisiones tomadas sobre estos temas, por lo general se envió un memorial al visitador jesuita en Macao (¿por qué no al dominico en Manila?).

Según el visitador jesuita Da Gama, los misioneros durante el destierro en Guangzhou alcanzaron un consenso favorable en la mayoría de los puntos discutidos. El principal obstáculo se dio en relación con la divergencia de opiniones sobre la querrela de los ritos chinos (art. 41), analizada en el capítulo 3. Por su parte, los jesuitas insistieron en que la determinación papal de 1656 debía observarse por las tres órdenes. Pero la minoría mendicante se opuso. Al final de las conferencias el único acuerdo en unanimidad: la proclamación de San José santo patrón de China (art. 42)⁴⁴.

⁴¹ Acerca del proceso integración de los chinos a los funerales cristianos, véase Standert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe* (Seattle y Londres: University of Washington Press, 2008), 80-116.

⁴² Standaert, *Yang Tingyun*, 107-161.

⁴³ Golvers, “The Canton-Macau area as a *lieu de savoir*”, 215-233.

⁴⁴ Feliciano Pacheco, “Praxes quadam discussae in pleno eotus 25 patrum statutae et decreta ad servandum inter nos in Sinica Missione uniformitatem” (Guangzhou, enero de 1668), en ARSI Jap-Sin 162, 253r-255v.

a) Las conferencias y la querrela de los ritos chinos

...se disputaron teológicamente muchos de ellos, alegando razones en pro y en contra de cada uno de ellos. Y aunque parecía más necesario el tratar de la veneración que los chinos dan a Confucio y difuntos, no se propuso de parte de ninguna Religión ni se trató de este punto en tanto tiempo como estuvieron juntos, desde que salieron de la Corte; juzgando por más conveniente el no tratar de estas materias por evitar los recelos que se podían presumir sin efecto alguno.⁴⁵

El último día destinado para el debate, el 26 de enero de 1668, Domenico Sarpetri presentó inesperadamente una moción para que el decreto papal a favor de la interpretación jesuítica sobre los ritos chinos de 1656 (analizados en el capítulo 3) fuera aceptado por las tres órdenes y seguido por todas las comunidades de la iglesia china⁴⁶. Tal propuesta jamás se pudo esperar de un dominico –eso sí, sobrino de uno de los jesuitas confinados (Brancati)–, los mendicantes quedaron estupefactos, mientras que los hijos de Loyola junto con su súbito aliado, mostraron un frente sólido. ¿Todos contra España? Curiosamente solo los españoles, los dos dominicos Fernández de Navarrete y Leonardo, y el único franciscano Caballero de Santa María, se vieron atrincherados en el tema, ¿pudieron más los orígenes nacionales que las políticas propias de cada una de las órdenes religiosas?

La discusión se extendió durante todo el día, sin llegar a una solución satisfactoria para los frailes españoles⁴⁷. Exactamente lo que aconteció después es difícil de descifrar. En la documentación consultada no hay claridad acerca de lo sucedido. Según las fuentes jesuitas, los mendicantes firmaron El Acta de Guangzhou y estuvieron de acuerdo con ellos, pero luego dudaron y cambiaron de opinión. La versión de los frailes es distinta. De hecho, si los mendicantes aprobaron el documento, lo hicieron con considerables reservas, ya que con la excepción de Sarpetri, sus actitudes subsiguientes

⁴⁵ Varo, “Manifiesto y declaración de la verdad de algunas cosas que se dicen en dos Tratados muy copiosos que hicieron los RR. PP. Diego Fabro y Francisco Brancato, religiosos de la Compañía de Jesús y ministros de este Reyno de China, acerca de la praxi que dichos PP. permiten sus Xstianos en la veneración del M. Confucio y sus difuntos” (1671), en APSR, *Ritos Chinos*, vol. 15, doc. 5, intr.

⁴⁶ Incluso antes de las conferencias de Guangzhou, Sarpetri escribió sobre su apoyo al *Tianzhu shiyi* de Ricci. Las palabras de su primera declaración son del 9 de mayo de 1667 y se citan en el *Sinarum Philosophus* (pág. cix). Hay muchas otras evidencias que prueban que antes, durante y después de las conferencias, el dominico se puso del lado de los jesuitas. Al respecto puede consultarse a Gabriel Daniel, *Recueil de divers ouvrages philosophiques, théologiques, historiques, apologétiques et de critique* (París, 1724), tomo III, 21-33.

⁴⁷ CASA, vol. 1070, 5.

al confinamiento mostraron por completo un cambio de mentalidad. Caballero de Santa María no firmó el texto, y según Fernández de Navarrete, quien luego dio su versión al obispo Pallu, sostiene que no todos los sacerdotes firmaron El Acta, así como sobre el tema de las *controversias* de los ritos chinos se prescindió de realizar una votación⁴⁸.

En contraste con lo anterior, se incluyó un artículo en solitario dedicado al tema de la querrela. En este se menciona la instrucción vaticana de 1656, pero se deja por fuera la de 1645. Su argumento principal consideró que, debido a la ausencia de pruebas fehacientes para condenar la ritualidad confuciana, sus prácticas deberían tolerarse de buena fe, y así mantener abierta la puerta de la salvación a muchos chinos,

Circa caeremonias, quibus Sinae Magistrum suum Con. Fucium, & mortuos venerantur, nota, sequenda omninò sunt Responsa S. Congregationis Universalis Inquisitionis à Sanctissimo Domino nostro Alexandro VII. approbata anno Domini 1656. quia fundantur in valde probabili opinione, cui nulla contraria evidentia opponi potest. Quâ posita probabilitate non est occludenda janua salutis innumerabilibus Sinis; qui arcerentur à Christianâ Religione, si prohiberentur ea facere, quae licitè, ac bona fide facere possunt: & non sine ravissimis incommodis praetermittere cogerentur⁴⁹.

Con respecto a las ceremonias en las que los chinos honran a su maestro Confucio y sus ancestros, deben seguirse por completo las respuestas de la Sagrada Congregación de la Inquisición aprobadas por su santidad Alejandro VII en 1656. Su opinión es muy plausible sin evidencias que se le opongan. Planteada esta probabilidad, no debemos cerrar la puerta de la salvación a los innumerables chinos; a quienes se le impediría el acceso a la religión cristiana si se les prohibiera hacer las cosas que se pueden hacer lícitamente y con buena fe, y que se verían obligados a dejar de lado con las desventajas más graves.

De este artículo, el número 41 de El Acta de Guangzhou, el uso de los términos “*probabili*” y “*probabilitate*” hace mención del probabilismo teológico. En ese momento, la lógica de los jesuitas se justifica en que si la opinión menos segura fuera ligeramente probable, se podría seguir con una conciencia segura, y de esta manera, un chino confuciano practicante de toda su ritualidad podría convertirse al cristianismo sin ningún conflicto. Tal vez este artículo finalmente se podría describir como un acontecimiento “obstáculo” en la resolución de las *controversias* chinas. Primero, alejó a los mendicantes de la firma de El Acta, detonando el peor ambiente posible durante el

⁴⁸ Cummins, “Canton: Internment and Flight”, 425-432.

⁴⁹ *Acta Cantoniensia authentica*, 32-33.

resto del confinamiento, y, en consecuencia, motivando con los años, en particular a Fernández de Navarrete por medio de sus escritos, a la crítica más feroz posible contra la acomodación jesuítica en China.

A pesar de la inclusión del artículo sobre la querrela, la mayoría se infiere, decidió enviarle El Acta de Guangzhou al visitador jesuita en Macao. El líder dominico no se quedó con los brazos cruzados, y el 8 de marzo de 1668 entregó copia de un informe a todos los misioneros confinados. El 18 de abril obtuvo una respuesta donde le reafirmaban que para ellos la querrela quedó resuelta de manera decisiva en la instrucción vaticana de 1656. Esta determinación fue insuficiente para Fernández de Navarrete, por lo que le solicitó a Da Gama su intervención en el asunto. El 12 de mayo, el visitador le respondió que se pondría a estudiar el asunto. Los meses siguientes en la residencia de Guangzhou el ambiente se tornó pesado e incómodo, el dominico terminó siendo marginado junto al franciscano⁵⁰.

Sin embargo, un Da Gama ignorante del mundo chino y alienado debido a lo visto durante el bloqueo a Macao, propuso cambiar algunos de los artículos de El Acta de Guangzhou⁵¹, para sorpresa de los jesuitas, en claro apoyo a los argumentos mendicantes⁵². Ahora, si un dominico apoyaba a los padres de la Compañía, el mismo visitador jesuita lo hacía con los frailes españoles. Aunque sin ningún contubernio ni la constitución de dos bandos, la división característica de la Misión China desde sus orígenes continuó según perspectivas e intereses personales de los confinados. Por ejemplo, hubo la alianza de jesuitas y mendicantes contra el visitador, el caso de la queja de François de Rougemont ante el Vaticano debido a la oposición de Da Gama a la propuesta de Fernández de Navarrete sobre si a los neófitos chinos se les debería dar permiso de escuchar la misa con la cabeza cubierta⁵³. La actitud del visitador en nada colaboró en la resolución de conflictos entre los detenidos en la residencia de Guangzhou. Da Gama no supo aprovechar la presencia de la gran mayoría de los

⁵⁰ Juan Cortés Osorio, *Reparos historiales apologeticos dirigidos al excelentísimo conde de Villaumbrosa, Presidente del Consejo de Castilla, propuestos departe de los Misioneros Apostólicos del Imperio de la China representando los descuidos que se cometen en un libro que se ha publicado en Madrid, en grave perjuicio de aquella Misión* (Pamplona, 1677), 90-91.

⁵¹ Luís da Gama, "Diary Urna resurreicao histórica (Paginas inéditas d'um visitador dos jesuítas, 1665-1671)", ed. J. F. Marques Pereira, *Ta Ss Yang Kuo* I (1899): 182; II (1901): 751-754.

⁵² ARSI, Jap-Sin 162, f. 210.

⁵³ Cummins, *A question of rites*, 156.

jesuitas de la empresa china para crear vínculos y cohesión de estrategias con los misioneros de las otras órdenes.

En este contexto, Caballero de Santa María decidió mostrarle a Fernández de Navarrete una copia compartida por Jean Valat SJ sobre una carta de la década de 1620, donde Niccolò Longobardo SJ mostraba su desaprobación y prohibición a la práctica de los ritos chinos por parte de cristianos (explicado en el capítulo 2). Este texto era desconocido por la mayoría de los mendicantes y muchos de los jesuitas. Para el dominico el documento significó una revelación clave para la anulación de la instrucción vaticana de 1656 y a su vez, de la reactivación de la condenatoria de 1645, como se analizó en el capítulo 3.

Para Longobardo, a pesar de haber sucedido a Ricci como superior de los jesuitas en Beijing, sostuvo puntos de vista opuestos a su estrategia de acomodación. A diferencia de Ricci, Longobardo subrayó las diferentes formas en que la élite y la gente común comprendía y practicaba el confucianismo, según el jesuita catanés, los primeros interpretaron el mensaje de Confucio en términos ateos y materialistas, mientras, que los segundos como una afirmación de su creencia popular en la inmortalidad del alma y en la existencia de los espíritus. Sin embargo, continuaba Longobardo, la élite prefería mantener una ambigüedad sobre su postura atea y se abstenerse de atacar directamente la fe popular⁵⁴. El jesuita por medio de sus escritos intentó precisamente exponer el ateísmo oculto de la élite confuciana, los expuso en la conferencia Jiading, pero el visitador Palmeiro decidió en favor del método ricciano, aunque cedió a la solicitud de Longobardo de prohibir el uso de *Shangdi* a cambio del uso exclusivo de *Tianzhu* en referencia al *Deus* cristiano. Como se observó en el capítulo 2, finalmente, el visitador ordenó la destrucción de todas las copias del informe de Longobardo.

Entonces los mendicantes intentaron persuadir a Da Gama para que ordenara a sus subordinados que cambiaran de opinión. Por ejemplo, Caballero de Santa María utilizó traducciones hechas por Prospero Intorcetta SJ en su *Sapientia Sinica* para atacar las enseñanzas confucianas como supersticiosas e idólatras,

Qué importa que los antiguos chinos hayan conocido a Dios o que lo hayan ignorado... Venimos aquí para anunciar el Santo Evangelio y no para ser

⁵⁴ Virgile Pinot, *La Chine et la Formation de l'Esprit Philosophique en France (1640-1740)* (París: Geuthner, 1932), 312-313.

apóstoles de Confucio. No es este el punto de la dificultad. Helo aquí: la mayoría de los chinos graduados, cuando han abrazado la religión cristiana, temen que se les reproche el haber preferido una ley extranjera... de suerte que han imaginado –que lo que nombran Cielo o *Shangdi* (Soberano de Arriba) o *guishen* (genios y dioses) es verdaderamente lo que nosotros llamamos Dios... ángeles guardianes⁵⁵.

La objeción anterior terminó en vano. No obstante, el visitador jesuita externó su preocupación sobre la posibilidad de que los mendicantes por medio de sus escritos pudieran todavía causar algún problema al desarrollo de la empresa china debido a ese tema. Entonces el portugués desde Macao le envió una carta al prepósito general de la Compañía de Jesús en Roma, el italiano Giovanni Paolo Oliva (1600-1681) en diciembre de 1668⁵⁶, donde lamentó la posible nueva prohibición papal de los ritos chinos. Sin duda, Da Gama ignoraba que el franciscano ya había enviado al Vaticano una copia parcial del texto de Longobardo como evidencia contra la supuesta uniformidad en la posición de los jesuitas; además, Fernández de Navarrete pronto saldría a Europa con una copia del texto completo.

Toda esta situación dejó en claro el punto de Sarpetri: la querrela de los ritos chinos no se había resuelto. En vista de ello, a finales de 1668, Da Gama le ordenó a Le Faure y Brancati que respondieran a las objeciones de Fernández de Navarrete. El primero, con diez años en China, se le consideraba el teólogo jesuita con mayor preparación en la misión, y el segundo, con treinta años, el mejor sinólogo. Tal vez se trató de la mejor dupla jesuita que se podía conformar en Guangzhou para ese momento⁵⁷.

Le Faure presentó su respuesta *Compendiosa responsio* en marzo de 1669, donde luego de insinuar una posible influencia del jansenismo en los mendicantes y solicitarles una actitud más abierta y tolerante sobre el tema, explicó pacientemente la interpretación jesuita de los ritos chinos. De igual manera, el dominico respondió con igual paciencia punto por punto, siendo su principal argumento recordarles a los jesuitas que la visión ricciana no tenía el monopolio del conocimiento en China, ya que, por

⁵⁵ Caballero de Santa María, *Traité sur quelques points de la Mission de la Chine* (París, 1701), 104, traducción citada en Gernet, *Primeras reacciones*, 48. Y véase ARSI Jap-Sin 162, ff. 231-233.

⁵⁶ ARSI Jap-Sin 162: 239r.

⁵⁷ Los tratados de Le Faure y Brancati se publicaron en el año 1700, para detalles bibliográficos y referencias, véase por ejemplo la ASMEP, vol. 476, 280.

ejemplo, un Longobardo trabajo en la empresa durante cincuenta y siete años⁵⁸. Por su parte, Brancati entrego su *Responsio* el 25 de junio. A pesar de su conocimiento del mundo chino, el sinólogo, probablemente irritado por su padecimiento de la gota, personalizó su respuesta contra el dominico, acusándolo a lo largo de setenta y dos páginas de arrogante y mentiroso, “los jesuitas llevan noventa años en China y han escrito al menos trescientos libros” –replicó un enojado Brancati⁵⁹.

Los argumentos de la *Responsio* provocaron malas sensaciones en Fernández de Navarrete, quien años después recordó el suceso llamando “elefante blanco” a Brancati:

Dexar sus impetus, y audacias al Padre Brancato, es lo mejor, ó rogarle haga esso con los Padres Claudio Motet, y Manuel lorge, para que ellos le humillen; con nosotros, que siempre le hemos mirado como à elefante blanco, le atrene facilmente. Notese, que en los puntos de que tratamos, están los Padres diuididos entre si, por aqui tampoco tiene verdad lo que eseciue; si habla de todos los suyos, porque entre ellos ay quien distingue muy bien lo supersticioso de lo que no es tal. Advertase mas que el Autor, con los que siguieron su doctrina, niguna ceremonia de quantas haze el Chino al Confucio, reconoce por supersticiosa, todas las dá por ciuiles, y politicas: como, pues, dize, que les tenemos por tan *hebetes*, que no saben distinguir lo supersticioso de lo que no lo es? Donde no ay supersticion, no ay lugar de dicha distincion; entonces la huuiera, quando conocieran vnas ceremonias por supersticiosas, y otras por politicas. Ni esta fodo la dificultad en si el Padre Martino omitiò, ò no, sino que en lo mesmo que expressò, procediò infielmente, como se verà. Y antes de passar adelante, pruebo al Autor, yà los de su sentir, que son tan *hebetes*, que no han sabido hazer aquella distincion⁶⁰.

Las respuestas de los jesuitas y el enojo del dominico apenas representaron el inicio del litigio. En agosto de 1669, Da Gama le envió a Fernández de Navarrete una serie de cartas sobre las *controversias* de los ritos chinos⁶¹. Mismo mes en que se publicó y con la aprobación del provincial Pacheco la *Apologetica Disputatio*, texto apologético donde se reconoce a Confucio como maestro y progenitor de los chinos. Este documento incluye además una larga traducción de Brancati y se imprimió años después bajo el título de *Testimonium de cultu sinensi* (París, 1700)⁶².

⁵⁸ Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 133 (cap. XIII, 345/6).

⁵⁹ Cummins, “Canton: Internment and Flight”, 417-418.

⁶⁰ BNM, Fernández de Navarrete, *Controuersias antiguas y modernas*, 368.

⁶¹ Da Gama, “Diary Urna resurreicao histórica”, II, 755.

⁶² Corsi, “¿‘Obreros de la viña’ o ‘savants?’”, 547.

A la sazón, el fraile intentó de nuevo alcanzar un acuerdo con los jesuitas. El 29 de septiembre tuvo una larga conversación con el viceprovincial jesuita António de Gouvêa acerca de la necesidad de adoptar una política interna. Si bien, el portugués no era con quien mejor se llevaba el dominico⁶³, al parecer Gouvêa estaba un poco disgustado porque los otros jesuitas estaban convirtiendo a Confucio en un profeta⁶⁴. Luego de escuchar los argumentos de Fernández de Navarrete, el viceprovincial le insistió que presentara una propuesta por escrito. Días después, el dominico sugirió de la manera indicada que ambas partes debían ceder terreno y adoptar un acuerdo de trabajo similar al establecido durante las conferencias jesuitas de Hangzhou (capítulo 2). Sin embargo, se rechazó su propuesta e insistió en la validación de los mendicantes del decreto de 1656.

Una vez más hubo un punto muerto. Aunado a ello, las noticias desde la corte imperial china empeoraron. A inicios de octubre de 1669, los misioneros de Guangzhou recibieron un decreto nada esperanzador a su reintegro en las iglesias del interior. Para Fernández de Navarrete, esta situación le hizo alejarse de la búsqueda de un acuerdo cercano con los jesuitas sobre el tema de la querrela⁶⁵. Acerca de este momento,

⁶³ “Con el padre Gouea tuve algunas cosillas de risa... Son hombres criados in angulo mundi, no han visto más que a Lisboa, y Goa, y con eso quieren difinir a todo el mundo, errando torpemente en cosas más claras que el Sol. Era intolerable este viejo huía de él, y cuando no podía, juzgaba por más acertado el callar”. Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 146 (cap. XIII, 353/18).

⁶⁴ “Gouea en su historia manuscrita, que se leyo en presencia de todos, estando juntos reclusos en Canton, como sequaz de la secta literaria, que no conoce alma inmortal, ni otra vida, no ay mas que nacer, ò vivir con dicha, ò sin ella, lo qual todo es acaso, en muriendo alma, y cuerpo, todo se acaba. Lo que llaman espiritus, son las almas corporeas de los que mueren, que comen, y beben, y andan por los montes, y sepulturas. Y esto aun muchos no creen; porque como el alma en su secta, no es mas que ayre, Ki, ò Li; esto es, movimiento, en que anda el cuerpo vivo; muerto este, se acogió el ayre, y deshizo en sombras, como dixo el Poeta Latino del alma del otro, Fugit indignata per umbras. Esta es la sabiduria de los Atheistas, y sabios ignorantes. Hasta aqui dicho Padre Gouea. Para que conste a todos, que aver sentido los de las dos Religiones de la secta literaria, lo que queda escrito, no ha sido juicio particular suyo, ni sin fundamento, como en partes se ha divulgado, en el 2 tomo se escribirà mas al intento, al presente bastò apuntarlo”. Fernández de Navarrete, *Tratados*, 2do, cap. 14, 101 [8].

⁶⁵ “Por octubre de 69 llegó un despacho del emperador acerca de nuestras cosas, con que todos desesperaron de volver a la misión. Como los padres de la corte habían visto al emperador, tuvieron mano, para que algunos régulos, y consejeros echasen memorial a favor nuestro, como lo hicieron. Contenía lo primero, que nuestro enemigo había acusado falsamente al P. Adamo en cosas de Mathematica. Que los christianos eran buena gente, que en todo aquel tiempo ninguno se había movido, con que no había para qué recelarse de rebelión; que a nosotros, que nos habían desterrado a Macao, nos llevasen presos a la corte [...] Hubo después una junta entre nosotros, sobre si nos iríamos a Macao, o nos quedaríamos allí; la mayor parte vino en que sí, porque ya había tiempo, que nuestra estada allí era libre, y pendía sólo de nuestra voluntad; a muchos parecía conveniente quedar en aquel sitio, para estas[r] más a mano, en caso que en la corte con el tiempo se tratase algo de restituirmos a nuestras iglesias, llevose a votos, metiose e negocio a barato, con que nada se resolvió; oí muchas cosas entonces, y observé algunas, para cuando sea necesario, y útil el referirlas. No todas las verdades se han de decir, sino han de aprovechar”. Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 144-145 (cap. XIII, 352/15-16).

Cummins propone la hipótesis de que Gouvêa le solicitó al dominico sus propuestas por escrito, así como le pidió a Sarpetri certificara las firmas de los documentos, para desacreditarlo en caso de algún cambio de posición, lo cual sucedió cuando el dominico retiró su oferta sobre los términos de Hangzhou. Gouvêa envió a Roma copias de las propuestas firmadas por Fernández de Navarrete, entregándole a la curia papal clara evidencia de la inseguridad de los mendicantes sobre su propia posición en relación con las *controversias* de los ritos chinos. El dominico sin darse cuenta les entregó tamaño ventaja a los jesuitas, y para rematar su ahora débil posición, tomó la decisión abandonar Guangzhou con la idea de vía Macao dirigirse rumbo a Manila o Europa⁶⁶.

Desde el principio del confinamiento, el dominico consideró que solo una determinación papal resolvería la famosa querella, por lo que siempre buscó la manera de salir de la detención. Además, acontecimientos recientes, como el envío de Prospero Intorcetta a la Santa Sede para presentar el parecer de los jesuitas sobre el tema, junto a una serie de cartas en apoyo a la propuesta ricciana del “fraile rebelde” Sarpetri, motivó aún más a Fernández de Navarrete a encontrar cómo escapar de Guangzhou. Cuando el jesuita siciliano salió hacia Roma, un padre de Macao tomó su lugar para disimular ante las autoridades chinas, pero esta no era opción para el dominico. Entonces intentó obtener el permiso de los chinos, pero los jesuitas lograron frustrar sus esfuerzos. Así que decidido a informar personalmente a sus superiores, negar la actitud de Sarpetri, presentar el caso de los frailes y preparar el camino hacia una solución definitiva sobre la querella, la noche del 9 de diciembre de 1669, como último recurso, Fernández de Navarrete decidió abandonar la residencia en total secreto⁶⁷.

De inmediato se acusó al dominico de haber escapado, dejando a sus hermanos en grave peligro. Gouvêa escribió al prepósito general de la Compañía de Jesús quejándose de este vuelco repentino e indignante, ya que durante cuatro años Fernández de Navarrete comió y vivió a expensas de los jesuitas⁶⁸. Christian Wolfgang Herdtrich también escribió al sacro emperador romano al respecto. Unos años después sobre su huida, el dominico se justificó:

⁶⁶ Cummins, “Canton: Internment and Flight”, 419-421.

⁶⁷ BNM, Fernández de Navarrete, *Controversias antiguas y modernas*, 605-606.

⁶⁸ ARSI, Jap-Sin 162, ff. 297-298.

Yo no estaua obligado a pedir licencia al Padre Govea, porque no era Prelado mio: tampoco la debia pedir a mis subditos; impidieronme la pidiese al Mandarin, ò le diese noticia de mi partida; iba a Macao, donde estaua desterrado por el Emperador, ningún daño se preuenia, y sise preuiniara, no tuieran mayor cuydado conmigo, y me embiaran a buscar, como hizieron con el Padre Brancato? Que pecado, que sacrilegio cometì, para ponderarlo, y exagerarlo tanto el oculto, que casi no ay hoja en su Memorial, en que no se rebuelque sobre esto; pero pintado con mala intención, y peores caracteres⁶⁹.

Además, el dominico sostuvo que los jesuitas traerían un sustituto de Macao, tal como lo habían hecho con Intorcetta –sucediendo de ese modo con el jesuita italo-piamontés Claudio Filippo Grimaldi (*Min Mingwo* 閔明我, 1638-1712)–, así como que el momento de su participada se dio cuando las condiciones del confinamiento mejoraron considerablemente⁷⁰. Acerca de ello, Rougemont relató que el ritmo se relajó bastante, disminuyó la vigilancia, y, por ende, la cantidad de chequeos, permitiéndoles incluso a los misioneros salir de la residencia durante todo el día⁷¹. Sin duda, la mejor respuesta a las acusaciones consistió en señalar las consecuencias: ningunas.

Si se revisaba la historia de la empresa cristiana en China hasta ese momento, la verdad no se veía por dónde los misioneros podrían haber llegado a un consenso sobre cada uno de los temas discutidos. A pesar de ello, se escribieron conclusiones, así como cuarenta y dos artículos en total, aceptados y firmados por todos los veintitrés participantes. Las conferencias de Guangzhou por lo general se recuerdan como un episodio más de las *controversias* de los ritos porque se supone tuvieron una resolución sobre dicho conflicto. No obstante, solamente en uno de los artículos se debatió intensamente la famosa querrela. Por consiguiente, la alta exposición de este artículo es

⁶⁹ BNM, Fernández de Navarrete, *Controuersias antiguas y modernas*, 605. También véanse las páginas 89, 259 y 604-610.

⁷⁰ “Bien conocida tenían los padres de la Compañía mi voluntad en orden de salir de Canton, porque yo la había manifestado en diferentes ocasiones, y escrito sobre ello al padre visitador suyo Luis Da Gama, que estaba en Macao, proponiéndole sobr[a]das conveniencias, de mi ida a verme con su persona. Como se sabía ya ésta mi determinación, trataron los padres sobre si mi salida les podía empecer, o acarrear algún daño, como me lo dijo el padre Lubeli. Sabían ellos, y yo, que no, antes es mi gran provecho, porque en mi lugar metieron otro suyo, como supe después, y lo previne yo antes. Lo que más me espoleaba [a] salida, era el ver, que el año antecedente, después de las disputas, que habíamos tenido, había partido para Roma el padre Intorceta, y como los puntos en que yo, y otros no nos podíamos acomodar, ni seguir eran muchos, sentía el no poder ir a Manila a tratarlos con los prelados, andar en esto con cartas es nunca acabar”. Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 154 (cap. VI, 346/12).

⁷¹ Rougemont, *Relaçam do Estado Politico*, 27 y 46.

injusta para el resto de los artículos, que abordaron principalmente cuestiones apostólicas prácticas para ese momento de la misión.

A la luz de las divisiones misioneras debido a las *controversias* de los ritos chinos, el consenso alcanzado sobre asuntos pastorales en Guangzhou tuvo poco valor. Estas divisiones crecieron en medida que cada orden religiosa se turnó para presentar sus puntos de vista acerca de los ejes temáticos impugnados a las autoridades eclesiásticas y al público europeo con la esperanza de recibir otro pronunciamiento a su propio favor –se profundiza en el capítulo 7.

6.2 El *Confucius Sinarum Philosophus* y otras traducciones

La traducción de textos del chino, en especial del canon confuciano, al latín o a las lenguas vernáculas europeas se convirtió en la principal actividad de los misioneros durante el confinamiento en Guangzhou. Desde épocas muy tempranas de la empresa cristiana, este ejercicio representó una de las principales estrategias de comprensión del mundo chino, y sin que fuera una práctica exclusiva de los jesuitas, tan solo recordar la traducción del dominico Juan Cobo del *Mingxin baojian* 明心宝鉴 o el *Rico Espejo del Claro Corazón* (conjunto de citas de libros clásicos confucianos) de 1592⁷².

No obstante, efectivamente los jesuitas llevaron la delantera en los trabajos de traducción al latín de las obras confucianas más significativas, en especial la del *Sishu* 四書 o *Los cuatro libros* y del *Shujing* 書經 o *El clásico de historia*. Esta labor contribuyó enormemente al intercambio cultural entre China y Europa, de paso fundamental para la coyuntura de especulación intelectual diesochesca⁷³.

Al principio, la traducción de los textos confucianos se debió a la necesidad de enseñarles el idioma chino a los misioneros recién llegados⁷⁴. Por lo tanto, los jesuitas elaboraron manuales bastante básicos donde primero se mostraba el texto original en

⁷² Un análisis del contexto de esta traducción se encuentra en el artículo de Martínez Esquivel y Rodríguez Durán, “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano”, 518-557.

⁷³ Mungello, “Some Recent Studies on the Confluence of Chinese and Western Intellectual History”, *Journal of the History of Ideas* 40, no. 4 (1979): 649-661; Walter W. Davis, “China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas* 44, no. 4 (1983): 523-548; Jean Chesneau, “China in the Eyes of French Intellectuals”, *East Asian History* 12 (1996): 51-64.

⁷⁴ Acerca del proceso de aprendizaje emprendido por los jesuitas, puede consultarse Brockey, *Journey to the East*, 243-286.

caracteres chinos, luego una transcripción fonética en alfabeto romano y por último la traducción *versio literalis* al latín palabra por palabra. En estos textos, los caracteres chinos se numeraban junto con su correspondiente en latín. Michele Ruggieri fue el pionero en este tipo de trabajos, iniciando incluso una primera traducción de *Los cuatro libros*, pero la tuvo que interrumpir cuando lo llamaron de regreso a Roma en 1588. En el Vaticano no encontró el apoyo esperado para la realización de una embajada diplomática a China⁷⁵. Sin embargo, dedicó su tiempo a escribir un ensayo sobre el método misionero en China, así como tradujo al latín la mitad del prefacio del *Daxue* 大學 o *El gran conocimiento*, uno de los “cuatro libros” del canon confuciano, publicado por el jesuita Antonio Possevino (1559-1611) en su *Biblioteca selecta qua agitur de ratione studiorum* (Roma, 1593)⁷⁶.

Mientras tanto en China, Matteo Ricci continuó con las labores de traducción de *Los cuatro libros* en base al trabajo iniciado por Ruggieri. La correspondencia de *Li Madou*⁷⁷, habla sobre la instrucción recibida del visitador Alessandro Valignano de preparar un nuevo catecismo –su *Tianzhu shiyi* 天主實義 o *El verdadero significado de Dios* (1603)⁷⁸– y enseñarle el idioma chino al misionero recién llegado Francesco de Petris (1562-1593)⁷⁹. De esta obra, se desconoce si hubo copias⁸⁰, probablemente los superiores jesuitas la prohibieron junto con las labores de traducción debido a las controversias suscitadas a lo interno de la orden luego de la muerte de Ricci y cuando arribaron los mendicantes a China. A pesar de ello, este precedente se constituyó clave para los trabajos en torno al *Confucius Sinarum Philosophus*⁸¹, sean los propios de su

⁷⁵ Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, 3-4.

⁷⁶ Knud Lundbaek, “The First Translation from a Confucian Classic in Europe”, *China Mission Studies Bulletin* 1 (1979): 9.

⁷⁷ D’Elia, *Fonti ricciane*, vol. I, 330.

⁷⁸ En el catecismo hay tres referencias al *Daxue*, siete al *Zhongyong* y trece al *Lunyu* y veintitrés al *Menzi*, véase el índice en Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, 483-485.

⁷⁹ Mungello, “The Seventeenth-Century Translation Project of the Confucian Four Books”, en *East meets West*, 253.

⁸⁰ Francesco D’Arelli afirma haber descubierto las traducciones de Ricci del *Sishu* en la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma “Vittorio Emanuele II”, véase su trabajo: “Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei ‘Quattro libri’ (*Si shu*): Dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche”, en *Le Marche e l’Oriente: Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, ed. D’Arelli (Roma: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 1998), 163-175.

⁸¹ Mungello, “The Seventeenth-Century Translation”, 253; Mungello, *Curious Land*, 247-300.

elaboración o los resultantes de su lectura como el *Oratio de Sinarum philosophia practica* (Fráncfort del Meno, 1721) del filósofo alemán Christian Wolff (1679-1754)⁸².

Tiempo después, en 1624, Manuel Dias el mayor, superior de la Misión China en su versión jesuita, elaboró una versión particular para el caso chino del *Ratio Studiorum*, donde durante un plan de estudios de cuatro años, se enfatizó en el aprendizaje del idioma y la cultura, así como de *Los cuatro libros* y *El clásico de historia*. Se debe recordar que la propuesta ricciana para la aplicación de la estrategia de acomodación basó sus esfuerzos en una ambivalente apropiación entre los sistemas cristiano y confuciano. Los jesuitas en su estudio del confucianismo buscaron por lo general la guía de los literatos, como sucedió en su momento con Xu Guangqi, Li Zhizao, Yang Tingyun o Wang Zheng⁸³.

En esa época, Inácio da Costa enseñó a sus estudiantes mediante la transcripción de *Los cuatro libros* en latín junto al texto chino. Por su parte, el portugués André Ferrão (1625-1661) durante su estancia en Fuzhou y bajo la dirección de Costa transcribió el *Daxue*, cuyo resultado inicial se terminó en octubre de 1660⁸⁴. Al año siguiente, Costa se trasladó a la misión en Jianchang, donde junto a su nuevo alumno, Prospero Intorcetta, emprendió la lectura de *Los cuatro libros*, editando y publicando finalmente en conjunto, la traducción del *Lunyu* 論語 o *Las Analectas*, con el título de *Sapientia Sinica* o *Sabiduría china* (Jianchang, 1662). Este texto incluye una biografía de Confucio, la traducción completa del *Daxue* y la traducción de los primeros cinco capítulos del *Lunyu*. *Sapientia Sinica* la revisaron cinco jesuitas y la aprobó el viceprovincial Jacques Le Faure. En palabras de Lionel Jensen, se trató de la primera traducción chino-latina verdaderamente bilingüe⁸⁵.

Los jesuitas tradujeron los clásicos confucianos y los publicaron en Europa con claros objetivos proselitistas en búsqueda de la atracción de recursos humanos y financieros para la empresa china. En el caso de los primeros, se ha comprobado que cuando se dieron estas publicaciones hubo un alza en el envío de cartas *indipetae* “pide

⁸² Véase al respecto el estudio de Adrián Granado, “La imagen de Confucio en la *Oratio de Sinarum philosophia practica* de Christian Wolff”, *Res publica* 24 (2010): 169-189.

⁸³ Standaert, “The Study of the Classics by Late Ming Christian Converts”, en *Cheng - In All Sincerity: Festschrift in Honour of Monika Ubelhör*, eds. Denise Gimpel y Melanie Hanz (Hamburgo: Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2001), 19-40.

⁸⁴ La *Sapientia Sinica* (Jianchang, 1662) de Inácio da Costa y Prospero Intorcetta contiene luego de la traducción del *Daxue* un prefacio escrito por Ferrão del 25 de octubre de 1660.

⁸⁵ Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 114.

China”; y con respecto a los segundos, la estrategia consistió en obsequiarlos o dedicarlos a importantes monarcas, por ejemplo, Prospero Intorcetta lo hizo con el emperador Leopoldo I (1658-1705), mientras que Philippe Couplet con los reyes Luis XIV de Francia (1638-1715) y Jaime II de Inglaterra (1633-1701).

Acerca de las razones de este interés en la traducción de los clásicos confucianos por parte de los jesuitas, Luo Ying propone una interesante hipótesis complementaria⁸⁶. Para este autor, debido al crecimiento y a la consolidación de una iglesia local china, la aprobación papal para aceptar y capacitar a sacerdotes nativos chinos adquirió un carácter de urgencia. Como se analizó en los capítulos 2, 4 y 5, durante momentos de movimientos anticristianos, el laicado chino desempeñó roles fundamentales en el mantenimiento del ministerio. Por estas razones, las traducciones buscaron demostrarle a la curia romana la existencia de una tradición milenaria caracterizada por la atención al cultivo moral y a la práctica de una cultura políticamente sabia, ambos elementos útiles para la expansión de la fe. A ello se podría agregar, el continuo discurso ricciano de una revelación en el confucianismo y la interpretación de este como una religión natural, convirtiéndose entonces la conversión de China en un designio divino⁸⁷.

Otro proceso importante en las motivaciones misioneras para traducir los clásicos confucianos, se refiere a las *controversias* de los ritos chinos explicadas en el capítulo 3. Los jesuitas esperaron demostrar su visión de la cultura china y sus avances en la empresa misionera con el fin de defender su estrategia de acomodación contra la censura de los mendicantes, y así ganar el apoyo de la opinión pública. Por ello, los procuradores de la Viceprovincia, así como todo religioso enviado en misión especial a Europa, se preocupó por llevar consigo la mayor cantidad de literatura confuciana, testimonios y traducciones, para así asegurarse la recepción adecuada de los documentos y evitarse la interpretación errónea por parte de sus oponentes.

Sin duda alguna, los mayores esfuerzos de traducción se insertaron en las etapas más polémicas de las *controversias* de los ritos chinos, siendo los principales traductores defensores acérrimos de la política de adaptación cultural de Ricci. Estos trabajos, independientemente de su oportunidad de publicación, de una manera u otra,

⁸⁶ Luo Ying, “The Jesuits’ Latin Translations of the *Zhongyong* 中庸 during the 17th and 18th Centuries”, *Journal of Confucian Philosophy and Culture* 26 (2016): 4-5.

⁸⁷ Revisese el artículo de Martínez Esquivel, “*Xitai* 西泰 o “la Eminencia del Oeste””, 437-454.

desempeñaron funciones apoloéticas y de autodefensa. Los prólogos, principalmente, se emplearon para el desarrollo de argumentos persuasivos a favor de la racionalidad y la necesidad de la política de acomodación jesuita.

Durante el confinamiento, los jesuitas aprovecharon el tiempo libre de más como una oportunidad para reinvertir en la empresa intelectual que les había permitido en primera instancia acceder a la cultura china. Su conocimiento e interpretación del confucianismo como un instrumento de evangelización, los llevó a dedicarse principalmente a la traducción de las principales obras del canon confuciano en beneficio de los futuros misioneros. Ante las posibilidades de crecimiento de la iglesia china y de que los nuevos misioneros no tuvieran el lujo de estudiar formalmente estos documentos, los jesuitas decidieron producir sus propias ediciones con textos y comentarios romanizados. Dicho de otra manera, Guangzhou también se convirtió en una oportunidad para preservar los conocimientos sobre el pensamiento confuciano.

De esta manera, en las siguientes líneas, se interpretan los procesos y roles sociales que envolvieron las traducciones realizadas durante la reclusión cantonesa. El estudio se realiza a partir de los dos casos más representativos, el *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (Guangzhou y Goa, 1667 y 1669) y el famosísimo *Liber Secundus de Confucius Sinarum Philosophus* (París, 1687).

a) Intorcetta y la política moralista

Prospero Intorcetta publicó en 1669, la que podría considerarse la segunda guía de aprendizaje del chino para los jesuitas (después del manual de Manuel Dias el mayor), el *Sinarum Scientia Politico-Moralis* –en adelante *Sinarum Scientia*– o *La ciencia moral y política de China*⁸⁸. Este texto es una traducción literal del *Zhongyong* 中庸 o *La doctrina del medio*⁸⁹. El *Zhongyong*, atribuido al único nieto de Confucio Zisi 子思 o Kong Ji 孔伋 (481-402), en línea con las tradiciones daoístas del *yin yang*

⁸⁸ ARSI Jap-Sin III, 3, ff. 3a-3b. La versión publicada solo en latín en París y sin permiso de Intorcetta por el erudito francés Melchisédech Thévenot (1620-1692) en 1672, y quien la obtuvo de manos del filósofo y diplomático italiano Lorenzo Magalotti (1637-1712), se puede consultar en el sitio *Web* de la Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta (Sicilia, 2017), <http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/DocumentoSinarumScientia-Ed.1672.pdf>

⁸⁹ Puede consultarse una traducción al inglés en Chan, *A Source Book*, 84-113.

陰陽 perora sobre la armonía del orden natural para mantener un estado mental equilibrado, siendo la moderación el medio para conseguirlo. La obra Zisi formó parte del sistema imperial educativo⁹⁰.

La publicación de Intorcetta, además de la versión al latín del *Zhongyong* adjuntó la *Vita Confucii*, una biografía del pensador. Los borradores lo revisaron al menos quince de los jesuitas confinados en Guangzhou (Costa, Le Faure, Gouvêa, Pacheco, Canevari, Brancati, Ferrari, Augery, Greslon, Jacques Motel, Gabiani, Jorge, Couplet, Rougemont⁹¹ y Herdrich), se marginaron a los mendicantes de la revisión⁹². El texto recibió el sello de aprobación del viceprovincial Feliciano Pacheco el 31 de julio de 1667, día de san Ignacio de Loyola, padre fundador de la Compañía de Jesús. Su primera parte se imprimió en Guangzhou ese año, mientras que la segunda en Goa en 1669⁹³. El *Sinarum Scientia* tiene varias características comunes con la *Sapientia Sinica*, ambos libros son una traducción literal, yuxtaponen textos en chino y en latín, transliteran caracteres chinos, y ofrecen una numeración arábiga para la identificación

⁹⁰ Para más detalles sobre la importancia de este texto, consúltese el trabajo de Andrew Plaks, “The mean, nature and self-realization. European translations of the Zhongyong”, en *De l’un au multiple: traductions du chinois vers les langues européennes Translations from Chinese into European Languages*, eds. Vivianne Alleton y Michael Lackner (París: Les Editions de la MSH, 1999), 311-331, <https://books.openedition.org/editionsmslh/1507>

⁹¹ Acerca del rol en los trabajos de traducción y revisión del jesuita flamenco, véase Golvers, *François de Rougemont*, 24-26.

⁹² En palabras de Domingo Fernández de Navarrete: “Mucho de lo que escribió este Maestro, está traducido ya en lengua Latina por el Padre Prospero Intorceta, si bien a muchos de la Compañía, no agrada el primer tomo. Refirióme el Padre Antonio de Gouea, Prelado de su Mission, que los suyos; que assitian en las Provincias del Norte, no le quisieron aprobar; y aunque yo le aprobè, dixo, fue reventando, y contra mi voluntad. Siento lo contrario, que allí està impresso. Palabras todas de aqueste gravissimo, y antiquissimo Padre. Hablando yo en Canton de algunas opiniones, que en dicho libro estan impressas, las quales son contrarias à los Missionarios antiguos, y modernos de la mesma Compañía, dixo el Padre Diego Fabre, superior entonces de su mission: al Autor, Padre Intorceta, yo no lei esse libro, quando di licencia para que se imprimiera, pero si supiera estava allí, lo que aqui se ha referido (p.133.) referido, en ningun caso huviera permitido saliera à luz. De aqui se originò, el no querer darnos à los de San Francisco, y à nosotros, à leer el segundo tomo, que allí traduxeron dicho P. Intorceta, y otros tres de su tiempo, aviendo dicho antes, que todos aviamos de dar nuestro parecer en èl; pero tuve sobradas noticias, de que a los mas suyos, no pareció razonablemente, y muy mal al Padre Gouea, y Padre Manuel Jorge. En el primer tomo no ay tanto que culpar al Autor, pues fue obra, que hizo el primer año, que entrò en la Mission, celeridad si, que fue engolsarse tan apriessa en traducir lengua tan dificil, y agena de los Europeos. Verdad es, que ya avia trabajado otro lo principal! En el primer libro, que se intitula, gran ciencia, ò sabiduria, dize el Confucio: la sabiduria de los grandes, consiste en iluminar las potencias interiores, en renovar al Pueblo con buen exemplo, y amonestaciones, y en seguir en todo el dictamen de la razón”. Fernández de Navarrete, *Tratados*, 2do, cap. 2, 132-133 [1-4].

⁹³ Luo Ying, “The Jesuits’ Latin Translations of the *Zhongyong*”, 7.

del carácter chino con un término latín, claramente confeccionados para la enseñanza del idioma⁹⁴.

En efecto, ninguna publicación jesuítica anterior basada en fuentes chinas había integrado un grupo tan numeroso para su examen textual, las oportunidades de trabajo colectivo a esta escala eran pocas durante esta época. Como se explicó líneas arriba, luego del nombramiento de Intorcetta como procurador general de los jesuitas, se le encomendó en 1668 trasladarse a Roma para entregar un informe sobre el estado de la empresa china. En dicho viaje, durante su estadía en Goa, se terminó de imprimir el texto.

Intorcetta advirtió en el prefacio del *Sinarum Scientia* que el objetivo principal de la publicación consistió en colaborar y promover la aceptación pública del proyecto evangelístico en China. Después de describir los principales temas del *Zhongyong*, el jesuita siciliano explicó su metodología de traducción. También aclaró que su traducción al latín se basó en el *Sishu jizhu* 四書集注 del pensador neoconfuciano Zhu Xi 朱熹 (1130-1200). Intorcetta logró combinar creativamente el diseño vertical chino con la tipografía horizontal occidental, gracias a la asistencia guiada en las técnicas xilográficas chinas por parte de neófitos chinos. En la impresión final en Goa contó con la ayuda de Wan Qiyuan 萬其淵 (1631-1700) o Pablo Banhes, más tarde ordenado sacerdote por el primer obispo chino Gregorio López en Nanjing en agosto de 1688⁹⁵. Por esto, Intorcetta podría considerarse un innovador en la impresión bilingüe, así como en la promoción del aprendizaje sistemático del chino. Sin duda, su traducción difundió más que el *Zhongyong* en el mundo cristiano europeo.

b) ¿Cómo se comprende Confucio cuando eres cristiano?

En 1687 en la ciudad de París, se publicó el *Liber Secundus de Confucius Sinarum Philosophus* –en adelante *Confucius Sinarum*–, uno de los trabajos más

⁹⁴ Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus*, 6.

⁹⁵ Boxer, “Some Sino-European Xylographic Works, 1662-1718”, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1947): 202.

significativos durante las ilustraciones europeas⁹⁶. Es un texto donde en la página del título se presentan los nombres de los traductores según el orden correcto de importancia en el trabajo colectivo: Prospero Intorcetta, Christian Wolfgang Herdrich, François de Rougemont y Philippe Couplet. A diferencia de la mayoría de las publicaciones jesuitas en China, esta obra enfatiza que su realización se debió a las órdenes explícitas y patrocinio del rey Luis XIV de Francia. En este sentido, en lugar de resaltar un permiso del viceprovincial o una lista de los evaluadores, el libro contiene solamente una carta de agradecimiento firmada por Couplet al rey “más cristiano” *Christianissimus*, en referencia al monarca francés.

La estructura del *Confucius Sinarum* incluye un prefacio *Proëmialis Declaratio* de más de cien páginas, dedicado a la cultura china y coescrito entre Intorcetta y Couplet; una biografía de Confucio *Confucii Vita* compuesta por el jesuita siciliano junto a un retrato del maestro, al parecer la primera representación de Confucio importada a Europa; traducciones al latín del *Daxue*, del *Zhongyong* y del *Lunyu*; y una cronología de la historia, las características notables y un mapa del Imperio chino, todo compilado por Couplet. Debido a las limitaciones técnicas de la impresión europea, se cancelaron los planes originales de incluir todos los caracteres chinos en la publicación final. Tampoco se incluyó la firma del traductor en ninguno de los tres volúmenes.

En esta obra la traducción del *Zhongyong* proviene del *Sishu Zhijie* 四書直解 張 del estadista, legalista y gran secretario Ming Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582),

⁹⁶ Por ejemplo, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) y su discurso sobre la teología natural de los chinos en la *Novissima Sinica* (1697 y 1699); o los usos desde Voltaire (1694-1778) hasta Montesquieu (1689-1755), cuando se construyeron teorías utilizando doctrinas confucianas introducidas por los jesuitas como una importante herramienta para replantearse profundamente la cultura y la filosofía europeas. Véanse al respecto las investigaciones de Patrick Riley, “Leibniz’s Political and Moral Philosophy in the *Novissima Sinica*, 1699-1999”, *Journal of the History of Ideas* 60, no. 2 (1999): 217-239; de Ashley Eva Millar, “Revisiting the Sinophilia/Sinophobia Dichotomy in the European Enlightenment through Adam Smith’s ‘Duties of Government’”, *Asian Journal of Social Science* 38 (2010): 716-737; de Rubiés, “From antiquarianism to philosophical history: India, China and the World History of Religion in European Thought (1600-1770)”, en *Antiquarianism and Intellectual Life in Europe and China, 1500-1800*, eds. Peter N. Miller y François Louis (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012), 313-367; de Arnold H. Rowbotham, “Voltaire, Sinophile”, *PMLA* 47, no. 4 (1932): 1050-1065; de Mungello, “Malebranche and Chinese Philosophy”, *Journal of the History of Ideas* 41, no. 4 (1980): 551-578; de Lourdes Rensoli, “G. W. Leibniz: Europa, China y la idea de Civilización”, *A Parte Rei* 17 (2012), <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rensoli.pdf>; de Christian Gerlach, “Wu-Wei in Europe. A study of Eurasian economic thought”, *Working Papers of the Global Economic History Network* 12 (2005): 1-46, <http://eprints.lse.ac.uk/22479/1/wp12.pdf>; y de César Guarde Paz, “La lectura ilustrada europea del confucianismo: entre Malebranche y Voltaire”, *Estudios de Asia y África* 151, no. 2 (mayo-agosto 2013): 327-356, <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/2106/2104>

quien simplemente transcribió la versión de Zhu Xi con la idea de recrear una mejor explicación del texto al joven emperador Wanli⁹⁷. En el prefacio, Couplet explicó que les parecieron más sencillos, contemporáneos y creíbles los comentarios de la versión de Zhang. Esta percepción al parecer se generalizó entre los jesuitas, por ejemplo, Gabriel de Magalhães en su *Nouvelle Relation de la Chine*, definió el trabajo de Zhang como el mejor de la época para el aprendizaje del chino y la comprensión de la cultura confuciana⁹⁸. Ante esta situación, Intorcetta pudo haber guardado silencio, máxime que había utilizado en su *Sinarum Scientia* la versión de Zhu Xi⁹⁹. No obstante, decidió criticar fuertemente al pensador neoconfuciano junto a la escuela de los hermanos Cheng Yi 程頤 (1033-1107) y Cheng Hao 程顥 (1032-1085)¹⁰⁰, acusándolos a todos de transgredir los verdaderos significados del canon confuciano¹⁰¹.

Como cualquier otro escrito, el *Confucius Sinarum* tampoco pudo eximirse de las experiencias de los autores en el momento de la traducción. Este trabajo surgió en un momento álgido de la querrela de los ritos chinos, por lo que sin duda los jesuitas buscaron utilizarle como mecanismo defensivo de sus intereses. La reclusión cantonesa había obligado a los religiosos a reevaluar ochenta años de trabajos pastorales en China. La mayoría de los jesuitas apoyaron la continuidad de la propuesta ricciana de acomodación, pero cuando menos se pudo esperar apareció misteriosamente el informe de Niccolò Longobardo donde se oponía al método de Ricci, escrito unos cuarenta años antes y censurado en su momento como se analizó en el capítulo 2. Caballero de Santa María OFM tradujo el documento al latín y se lo envió al visitador Da Gama en diciembre de 1668 –también, al año cuando Fernández de Navarrete OP huyó en secreto, se llevó consigo una copia de esta traducción a Roma, que luego publicó en el quinto tomo de sus *Tratados*. Entonces los mendicantes apoyándose en este informe sostuvieron que a los neófitos chinos no se les debería permitir realizar los ritos a sus antepasados, a Confucio o al emperador. Para evaluar la legitimidad de esta ritualidad, los misioneros a menudo recurrieron a los clásicos confucianos, por consiguiente, se

⁹⁷ Lundbaek, “Chief Grand Secretary Chang Chü-cheng & the Early China Jesuits”, *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin* III (1981): 2-11.

⁹⁸ Magalhães, *Nouvelle relation de la Chine*, 52-53 y 128.

⁹⁹ Véase sobre su pensamiento el trabajo de Wing-Tsit Chan, *Chu Hsi, Life and Thought* (Nueva York: St. Martin’s, 1987), 103-138.

¹⁰⁰ Yong Huang, “Neo-Confucian political philosophy: the Cheng brothers on LI (propriety) as political, psychological, and metaphysical”, *Journal of Chinese Philosophy* 34, no. 2 (2007): 217-238.

¹⁰¹ *Confucius Sinarum Philosophus*, “Proëmialis Declaratio”, xxxvij.

pasó de la controversia sobre la correcta interpretación de los ritos a la de la correcta interpretación de los clásicos confucianos.

Debido a ello, los traductores expresaron directamente sus propios puntos de vista con respecto a los ritos chinos, de tal manera construyeron una apología contra las acusaciones de los dominicos y franciscanos. Por ejemplo, Intorcetta en su *Sinarum Scientia* nunca equiparó *tian* 天 con *Deus*, sino que lo tradujo como “*caelum*” (“el cielo del mundo natural”); del mismo modo hizo lo propio con *shangdi* 上帝 al traducirlo como el “*supremus Imperator*” (“el más alto emperador”). Pero, en *Confucius Sinarum*, Intorcetta y Couplet, dejaron claro en su interpretación de *shangdi* que este no es más ni menos que el propio *Deus* cristiano, el “*supremo Imperatori qui est Deus*” (pág. 59)¹⁰².

En línea a la propuesta ricciana, Intorcetta y Couplet sostuvieron que en China hubo una revelación de la divinidad cristiana desde sus orígenes civilizatorios hasta los tiempos de Confucio. Pero debido al auge del budismo y el daoísmo, los “malignos” nuevos intérpretes *neoterici interpretes*, los confucianos de la escuela *Li Xuejia* 理學家, corrompieron la verdad de *Deus* revelada en el confucianismo *obscurassent ac foede contaminassent*, llevando a la sociedad china a la ignorancia y a la superstición.

Sin duda, en el *Confucius Sinarum* continuó la idea de acomodación jesuítica centrada en la equiparación del cristianismo con el confucianismo, entre otras maneras, satanizando al neoconfucianismo debido a una supuesta contaminación originada a partir de sus relaciones con el budismo y el daoísmo. Estrategia que como se analizó en los capítulos 3 y 4, motivó tanto las *controversias* de los ritos chinos como los diferentes movimientos anticristianos del siglo XVII. En su traducción, los jesuitas aplicaron el modelo de las cuatro causas de Aristóteles para interpretar el confucianismo. Por un lado, incluyeron la idea de la causa material en la concepción del *taiji* 太極 (“gran final o fundamento supremo”), así como la de la causa formal en la del *li* 理 (“conocimiento esencial”), para finalmente interpretar al *shangdi* como la causa eficiente, dicho de otra manera, el mismísimo *Deus* cristiano.

¹⁰² Acerca de los aportes de la experiencia de Intorcetta en la elaboración del *Confucius Sinarum*, véase la investigación de Luisa M. Paternicò, “Translating the Master: The Contribution of Prospero Intorcetta to the *Confucius Sinarum Philosophus*”, *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies* 65, no. 1 (2017): 87-121, doi: <http://dx.doi.org/10.1080/02549948.2017.1309110>

Ahora bien, ¿hasta qué punto se cristianizaron Confucio y las enseñanzas de la *rujiao* en el *Confucius Sinarum*? ¿O se “jesuitizaron”? ¿Qué representaciones se construyeron sobre el maestro, sus valores e ideales?

Para responder a estas preguntas, se considera clave analizar la lectura realizada por los jesuitas del *Lunyu*, donde se delinea el perfil de Confucio, así como se caracterizan sus principales enseñanzas. A partir de este clásico del canon confuciano, los traductores europeos, de la misma manera que lo hizo Ricci en su trabajo¹⁰³, representaron al confucianismo como una religión natural, pero superando la discusión sobre la posible revelación divina en la antigüedad china, centraron sus esfuerzos en cuatro ejes temáticos: (i) la exaltación de Confucio como el sabio, el filósofo por excelencia, con el fin de complacer a los chinos; (ii) la canonización del maestro para así alimentar la creación de una identidad a su alrededor afín para confucianos y cristianos; (iii) la reconstrucción del concepto *ren* 仁 (“benevolencia”) con la idea de explicar la presencia del amor cristiano ágape (del griego koiné ἀγάπη) en la génesis de la civilización china, elemento importante en la propaganda de la Misión China en Europa; y finalmente, (iv) la detracción de las otras escuelas de pensamiento (daoísmo, budismo y neoconfucianismo), con la idea de posicionar al cristianismo como la expresión más cercana al confucianismo.

En el *Confucius Sinarum Philosophus* claramente la primera imagen que se construye del maestro es la de **filósofo**. El origen etimológico del término “filosofía” proviene del griego antiguo φιλο σοφία, es decir, el “amor por la sabiduría”. Durante el renacimiento, esta disciplina volvió su mirada hacia el humanismo y la cosmología o filosofía natural, pero sin perder su perfil teológico. En el caso chino, el sistema de pensamiento confuciano se caracterizó por su pragmatismo y holística, así como por dejar de lado los debates creacionistas, teológicos y existenciales –ni siquiera existe el concepto de “enajenación” que tanto conflicto ha ocasionado en las sociedades al oeste de China¹⁰⁴. Por consiguiente, ¿cómo los jesuitas desde su imaginario teológico

¹⁰³ Minamiki, *The Chinese Rites Controversy*, 15-24; Kim, *Strange Names of God*; o Martínez Esquivel, “*Xitai* 西泰 o “la Eminencia del Oeste””, 437-454.

¹⁰⁴ Para más detalles de la construcción sociohistórica de la filosofía china, consúltense los trabajos de Robert E. Allinson, *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, ed. Allinson (Hong Kong: Oxford University Press, 1989), 1-25; de Charles A. Moore, *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture* (Hawái: University of Hawaii Press, 1978), 1-10; y de Zhang, “Chinese Culture and Chinese Philosophy”, *Chinese Studies in Philosophy* XIX, no. 3 (1988): 69-95.

cristiano concibieron al Confucio “filósofo” durante la metafísica coyuntura neoconfuciana de la China de finales del siglo XVII?

Los jesuitas tradujeron el título de *Lunyu* como las “Discusiones entre personas que están razonando” *Ratiocinantium sermones*, lo cual explicaron en su breve prefacio como “filosofar”. Thierry Meynard explica que desde el principio de la traducción los jesuitas subrayaron un carácter filosófico en el *Lunyu*, similar a los diálogos socráticos, basándose en el comentario de Zhang sobre que *lun* 論 significa “debates o discusiones”, mientras, que *yu* 語 “preguntas y respuestas”. En consecuencia, se concibió la naturaleza dialógica del *Lunyu* similar a un diálogo filosófico, llevándolos a “identificar” muchas “ideas filosóficas” dentro del texto sin que necesariamente estas existieran¹⁰⁵. Aunque ello no importó, la traducción del *Confucius Sinarum* iba más allá de funcionar como un manual de enseñanza del idioma chino.

Para muestra de lo anterior dos ejemplos. El primero, cuando el famoso verso 2,4 del *Lunyu* “吾十有五而志於學” o “A los quince años de mi voluntad se aplicaba al estudio”¹⁰⁶, los jesuitas en su traducción lo elaboraron aún más en algo así como: “Cuando tenía quince años, me dediqué de inmediato al estudio de la **filosofía**, es decir, a aprender los principios de los ancianos”¹⁰⁷, “*Cùm mihi decem essent & quinque aetatis anni, protinus applicui animum ad perdiscenda majorum virorum instituta sive philosophiam*”¹⁰⁸. Y el segundo, se encuentra en que la palabra “filósofo” aparece más de cincuenta veces, traduciendo en ocasiones a *junzi* 君子 u “hombre de noble moral”¹⁰⁹, pero en la mayoría de los casos sin ninguna palabra en chino correspondiente a su uso. El punto consistió en hacer uso de los términos “filosofía” (*philosophiam*) y filósofo (*philosophus*), tal vez como un recurso retórico para una mejor comprensión del lector, sin embargo, ¿por qué era tan importante representar a Confucio como un filósofo?

¹⁰⁵ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, 50-51.

¹⁰⁶ Pérez Arroyo, “Analectas de Confucio”, en *Confucio. Los cuatro libros*, 9.

¹⁰⁷ Traducción propia.

¹⁰⁸ Se ha agregado la negrita. *Confucius Sinarum Philosophus*, 10.

¹⁰⁹ Graham, *El Dao en disputa*, 42.

Meynard al respecto explica que es debido a la existencia de una concepción bastante cercana a la etimología griega del “amor por la sabiduría”¹¹⁰. De hecho, el término *haoxue* 好學 puede traducirse como “amor por el aprendizaje”, el cual Confucio describió para el caso del *junzi* al mejor estilo del griego antiguo como un estilo de vida basado en la razón (*Lunyu* 1,14):

子曰：君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言就有道而正焉，可謂好學也已。

Confucio dijo: “El hombre superior (*junzi*), cuando come no pretende hartarse, ni en su casa busca estar tranquilo y despreocupado; es diligente en los asuntos, pone cuidado en sus palabras y busca a los que poseen la doctrina para que le rectifiquen. De un hombre así es de quien puede decirse que es alguien que ama el estudio”¹¹¹.

Para los jesuitas (igual sucedió con los mendicantes)¹¹², Confucio era sin duda un filósofo, fundó su propia escuela con su propio discipulado, a sus estudiantes también les llamaron “filósofos”. Además, el maestro enseñó las *liuyi* 六藝 o las seis artes, traducidas por ellos como “*artes liberales*”, herramientas exclusivas para la formación de “hombres libres”, en otras palabras, Confucio planteó su propio sistema educativo. La representación de Confucio como filósofo, también adquiere sentido en la coyuntura de inserción de la Misión China, ya que el *li* 理 bajo la mirada neoconfuciana matiza sobre una naturaleza racional otorgada por el Cielo/*Tian* a todas las personas¹¹³, idea algo compatible con la filosofía aristotélica-tomista de los jesuitas.

La segunda representación más importante de Confucio es la del maestro como un “santo”. Los jesuitas tomaron el carácter *sheng* 聖 (“verdadero sabio”¹¹⁴) del *Lunyu* 9,6 y lo tradujeron como “*sanctus*”. En este verso, Zigong 子貢 llama a su maestro

¹¹⁰ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, 58-59.

¹¹¹ Pérez Arroyo, “Analectas de Confucio”, en *Confucio. Los cuatro libros*, 6.

¹¹² Véase al respecto el tomo tercero de los *Tratados* del dominico Fernández de Navarrete.

¹¹³ Acerca de la concepción del *li* 理 en el neoconfucianismo, consúltese el ensayo de Cervera, “China y la filosofía de las mutaciones”, *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* XIV, no. 27 (2013): 177-209, <http://devenires.umich.mx/wp-content/uploads/2017/02/Jos%C3%A9-Antonio-Cervera.pdf>

¹¹⁴ Pérez Arroyo, “Analectas de Confucio”, en *Confucio. Los cuatro libros*, 58.

sheng, sin embargo, Confucio nunca se definió de tal forma, ni de otra manera especial: “Yo no nací sabiendo; a mí me gusta la antigüedad y en ella investigo diligentemente”¹¹⁵. Se observa en estas palabras la importancia del compromiso con el cultivo moral para el pensador. Esta situación los jesuitas la enfatizaron para exaltar la humildad del personaje, pero la insertaron en un ideal de humildad religiosa frente al Cielo/*Tian*, el *Deus* cristiano. Por ejemplo, las palabras de exaltación de Zigong: “Los escritos y palabras de Confucio pueden ser oídos por todos, pero lo que el Maestro dice sobre la naturaleza del hombre y la Vía ordenada por el Cielo no puede ser oído por todos (*Lunyu* 5,12)”¹¹⁶; los jesuitas al igual que hicieron con otros versos similares del *Analectas* (2,16, 12,22, 13,3 o 20,1), interpretaron este principio celestial en su vocabulario cristiano como una ley universal y natural dirigida por la divinidad.

Confucio como el máximo ejemplo de lo correcto y de lo moral, para los misioneros era imposible desligarlo de la experiencia religiosa. Para ellos reconocer la superioridad de una ley moral significó también reconocer a *Deus* como su fuente. Atributo cumplido perfectamente por el maestro en el imaginario jesuítico. Del mismo modo, las interpretaciones de los europeos de categorías como *Tian* 天/Cielo, *Tianming* 天命/Mandato del Cielo, *Tiandao* 天道/Curso del Cielo o *jing Tian* 敬天/respeto al Cielo, se realizaron en un marco de una revelación y una relación personal entre la divinidad y Confucio. Aunque sostuvo el milenarista pensador chino: “Yo preferiría no hablar. [...]. ¿Y cómo habla el Cielo? Las cuatro estaciones se suceden y las cosas nacen sin que por ello hable el Cielo”¹¹⁷.

Entonces, ¿por qué la necesidad de canonizar al maestro? ¿Cuáles fueron las razones de los jesuitas para declararlo santo? La afirmación de “san Confucio” representaba un grave problema en la Europa del siglo XVII, pues sugería una iniciativa sin la aprobación de la jerarquía eclesiástica, la canonización de un personaje ausente en las historias bíblica y eclesiástica, y la aseveración de que Confucio tuvo conocimiento de *Deus*. Para los jesuitas, Confucio se relacionó con la divinidad por medio de la lógica y la razón, sin sugerir ningún tipo de revelación especial.

¹¹⁵ Pérez Arroyo, “Analectas de Confucio”, en *Confucio. Los cuatro libros*, 46.

¹¹⁶ Pérez Arroyo, “Analectas de Confucio”, en *Confucio. Los cuatro libros*, 29.

¹¹⁷ Pérez Arroyo, “Analectas de Confucio”, en *Confucio. Los cuatro libros*, 125-126.

No obstante, para traductores como Costa, Intorcetta y Couplet, Confucio se encontró pendiente del advenimiento mesiánico, incluso actuando como profeta: “Hay un “verdadero sabio (santo)” al oeste *Xifang you shengren* 西方有聖人”, el caso de su biografía en el *Confucius Sinarum: “virum sanctum in Occidente existere (cxx)”*. Este fragmento no menciona ninguna revelación especial, por lo que parece que Confucio llegó a esta conclusión gracias a la razón natural, pero ¿cómo supo que vendría del oeste? Durante el renacimiento hubo la creencia *prisca theologica* (teología antigua) de una revelación natural del *Deus* bíblico en los mundos de la antigüedad, incluyendo el chino. En este sentido, según Meynard¹¹⁸, para los jesuitas Confucio lo único que hizo fue preservar un conocimiento antiguo heredado de generación en generación sobre la venida del Mesías. Entonces el maestro formó parte de una transmisión histórica y no de una revelación especial. A pesar de ello, se le podría catalogar como “santo”, por lo tanto, preservó la fe auténtica y la expuso a través de una razón natural que solo puede ser otorgada por la divinidad. De esta manera, los jesuitas terminaron conectando la razón confuciana con una fuente divina en su *Deus* y a su logro divino en el Cristo.

Desde tiempos de Ricci, los misioneros comprendieron que el camino para al menos insertarse en el mundo chino era el confucianismo, jamás podría condenarse al maestro, como comprendió el padre de la Misión China, y si había habido una revelación divina en el Reino del Centro, esta sucedió en el mismísimo maestro de la *rujiao*. En efecto, Confucio debía ser “san Confucio”. La estrategia de los jesuitas de establecer una continuidad histórica entre la historia bíblica y la de la China confuciana, era básico para elevar el confucianismo al nivel de una enseñanza sagrada y a Confucio a la santidad; y con ello, consolidar al maestro como un intercesor ante *Deus*. Sin duda, esta afirmación fue sumamente controvertida para el contexto teológico de la época, lo cual comprendieron los jesuitas y por eso enfatizaron en un “Confucio filósofo, humilde servidor del Cielo”. Finalmente, el “Confucio santo” La Sorbona lo condenó en 1700¹¹⁹.

¹¹⁸ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, 62-64.

¹¹⁹ Para esta condena se consideraron fundamentales los argumentos mendicantes, en particular los de la experiencia dominica, con una mayor claridad con la importancia de Confucio en la sociedad china: “vive oy este Filósofo en la memoria de los Chinas tan fresco, y reciente, como si ayer huviera nacido”, sin duda alguna, se trató de un “puro Atheo. Aquí solo notò dos cosas. La primera, que para probar su Atheismo, se forma un argumento indisoluble de la doctrina que trae Santo Thomàs, lect. 6. in cap. 10. Ioannis, sobre aquellas palabras: *Operibus credite, forma el Santo este argumento: Nullum enim tam evidens iudicium de natura alicuius res esse potesti, quam illud quod accipitur ex operibus eius, evidenter ergo cognosci potesti de Christo, & credi, quod sit Deus, per hoc quod facit opera Dei.*

La tercera representación cristiana que se considera clave en el *Confucius Sinarum* es la reinterpretación del término *ren* 仁 (“benevolencia”). En el *Lunyu*, en este ideal ético se cumple el *li* 理 en plenitud, se refiere a un momento de una mayor susceptibilidad emocional dirigida al perfeccionamiento de las actitudes morales¹²⁰. Para Confucio, *ren* es la razón por la cual se distinguen las personas de los animales, lo que les confiere su “humanidad”. *Ren* le otorga un valor único al individuo, un valor centrado en función de su relación y papel con el otro. El mismo carácter lo explica, el radical 亻 de persona *ren* 人 junto al número dos *er* 二 conforman *ren* 仁, es decir, cuando la persona como sujeto social cumple los roles asignados en su máxima expresión, surgen la benevolencia, la humanidad y la bondad. Por consiguiente, es *ren* donde se comprende la importancia de la piedad filial en la cultura china, al fin de cuentas, del culto a los ancestros que tantos dolores de cabeza dio a los misioneros.

En la China neoconfuciana, *ren* se explica por estar basado en un “principio celestial” *Tianli* 天理 y expresado en términos de *benxin* 本心 o mente-corazón, lo cual le confiere un carácter metafísico que da un fundamento universal a la vida moral. Por consiguiente, la moralidad o la vida basada en el *ren* es para todo aquel que cumpla el *li*, independientemente de su origen y tiempo. Esta concepción del *ren* los jesuitas la comprendieron y por ello, en el *Confucius Sinarum*, se tradujo en *pietas* o *innocentia*, términos utilizados concomitantemente, y se interpretó como la “*vera cordis virtus*” (“la verdadera virtud del corazón”), la “*interior, solida et consummata virtus*” (“la virtud interior, real y perfecta” o la “*charitas et pietas*” (“la caridad y la piedad”).

Sin embargo, la noción de *Tianxia* 天下 o “todo bajo el Cielo” no posee un planteamiento explícito del “amor universal”, del *communis caritas*, del ágape de la iglesia primitiva. De igual manera, en el *Confucius Sinarum* se considera que “la caridad y el amor universales” conforman “el objetivo principal de la filosofía de

Evidenter ergo cognosci potest, arguyo yo, quod Confucius fuit Atheus, per hoc quod docuit opera Abei. Supuesto que, como aun los contrarios dicen, ni conoció anima inmortal, ni premio, ni castigo, en la otra vida, y menos à Dios, segun el sentir de sus Discipulos. La segunda es, que la mesma sentencia, que refiere Lactancio de fals. Relig. Lib. 3. cap. 20. *Scilicet, celebre hoc proverbium Socrates habuit. Quod supra nos nihil ad nos. Sed nimirum hoc sit quod locutus Religioni minime servandum*”. Fernández de Navarrete, *Tratados*, 3ro, cap. 1, 130 y 132 [1 y 11-12].

¹²⁰ Kwong-loi Shun, “Jen and Li in the Analects”, *Philosophy East and West* 43, no. 3 (1993): 457-479.

Confucio”. En este sentido, para los misioneros, en términos prácticos de una vida moral, entre las nociones de *ren* en el *Lunyu* y las de “amor universal” en los evangelios cristianos hubo tan solo pequeñas diferencias, siempre se trató de una revelación orquestada por un mismo ser. Incluso, los jesuitas reinterpretaron la unidad moral pregonada por los neoconfucianos¹²¹, “*tian di wan wu yi ti* 天地萬物一體”, “el cielo, la tierra y las innumerables cosas forman una entidad” de Zhu o “*tian xia yi jia, wan wu yi ti de qi xiang* 天一家, 萬物一體的氣象”, “todos bajo el Cielo forman una familia, las innumerables cosas forman la disposición de una entidad” de Zhang, considerándola una pruebas auténtica de la revelación del *Deus* bíblico sobre la unidad (*yi ti* 一體) ontológica de la humanidad en una sola mente-corazón, la del mesías.

Finalmente, el cuarto y último tema a analizar del *Confucius Sinarum*, se refiere a las percepciones sobre otras escuelas chinas de pensamiento. En particular, la *daojiao* 道教 o daoísmo, la *fojiao* 佛教 o budismo y la *song ming li xue* 宋明理學 o neoconfucianismo, de las cuales los jesuitas construyeron representaciones negativas, tanto en relación con la *Tianzhu jiao* 天主教 o cristianismo como con la *rujiao* 儒教 o confucianismo. Esta situación se dio debido a dos razones. En primer lugar, uno de los elementos clave, como se analizado a lo largo de esta investigación, en la estrategia de acomodación, consistió en la apropiación mutua entre el cristianismo y el confucianismo, en detrimento obvio de las escuelas citadas. Mientras que, en segundo lugar, una religión exclusivista como la europea, no podía darse el lujo de tolerar fenómenos como la *sanjiao* 三教 o la *sanjiao heyi* 三教合一 independientemente de si se le incluyera o no, la *Tianzhu jiao* debía ser única junto a las prácticas civiles y morales de la *rujiao*.

En el caso de la *daojiao*, los traductores jesuitas por lo general la representaron como un conjunto de supersticiones idólatras inspiradas en el demonio, lugar de estragos y delirios, una religión de la gente común, llena de rituales repulsivos asociados con el exorcismo, la geomancia y la longevidad¹²². Este discurso antidaoísta

¹²¹ Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, 66-67.

¹²² J. J. Clarke, “Cramped Scholars: Western Interpretation of Daoism”, en *The Tao of the West* (Londres y Nueva York: Routledge, 2000), 38-39; Huang Mei Tin, “The Encounter of Christianity and Daoism in

se generalizó pronto, reproduciéndose en la *China Illustrata* (1667) de Athanasius Kircher S.J. (1602-1680), en *De Conversione Indorum & Gentilium* (1669) de Johann Hoornbeck (1617-1666) o en la *Histoire de l'édit de l'Empereur de la Chine* (1698) de Charles le Gobien (1653-1708). ¿Cómo se representó en el *Confucius Sinarum*?

Las referencias al daoísmo en el *Confucius Sinarum* se centraron en su carácter filosófico y su condición supersticiosa. Se le asignó a Philippe Couplet explicar esta escuela de pensamiento. Antes de cualquier otra representación, se destacó el “Laozi filósofo”, “debemos informar al lector que el fundador de esta secta es un *Philosophum* comúnmente llamado Li Laojun, alias Bo Yang o Lao Dan. Pertenece al mismo período que Confucio, aunque es un poco mayor que él”¹²³. Y al igual sucedió con el maestro de la *rujiao*, ¿se consideró que Laozi 老子 (571-471) tuvo alguna consciencia (por no decir revelación) de la existencia del *Deus* cristiano?

Esto, el pronunciamiento de un hombre es bastante ambiguo y oscuro, como suelen ser las máximas de los antiguos. Sin embargo, una cosa es segura: era consciente de una especie de primera y suprema deidad. Sin embargo, su entendimiento estaba viciado tanto como él concibió la deidad como corpórea, aunque gobierne sobre todas las demás deidades, como un rey gobierna sobre sus vasallos. Se cree ampliamente que fue el fundador y creador del arte de la alquimia¹²⁴.

Este texto muestra según los jesuitas, lo escrito por Laozi sobre el *dao* 道, argumento luego desarrollado oscura y ambiguamente por sus seguidores. Aunque el pensamiento de Laozi tocó de alguna manera lo divino *numen*, tema de interés para los misioneros, sus ideas acerca de ello se consideraron obviamente incompatibles con el cristianismo. En este pasaje, el *Confucius Sinarum* sostuvo precisamente lo anterior, es

Philippe Couplet's *Confucius Sinarum Philosophus*", *Front. Philos. China* 4, no. 9 (2014): 615-624, doi: <http://dx.doi.org/10.3868/s030-003-014-0050-4>

¹²³ Traducción propia de “*Authorem Sectae hujus extitisse Philosophum Li lao kiun vulgo dictum aliàs Pe yam, vel lao tan. Coaeuus hic fuit Confucio tametsi hoc aliquanto senior...*”. *Confucius Sinarum Philosophus*, xxiv.

¹²⁴ Traducción propia de “*Quod hominis pronunciatum, quamvis ambiguum sit atque obscurum, uti ferè illa Priscorum oracula esse solent; una res tamen certa est, primi ac supremi cujusdam Numinis habuisse notitiam, quamquam aberrantem revorà notitiam, ut qui existimarit, Numen esse corporeum, tametsi aliis quoque Numinibus, ceu Regem suis clientibus, dominari fateretur. Eum artis quoque Chemicæ Principem atque Authorem fuisse passim tradunt*”. *Confucius Sinarum Philosophus*, xxiv.

decir, el t3pico de la divinidad para Laozi se trat3 de un tema turbio, poco claro y sin la revelaci3n adecuada.

Acerca del binomio dao3smo-superstici3n, para los jesuitas la base puramente filos3fica de la *daojiao* se contamin3 debido a sus intercambios con las religiosidades populares. Esta relaci3n se observa en el cap3tulo “*Brevis Notitia Sectae Li lao kiun Philosophi, ejusque Sectariorum, quos in Sinis Tao su vocant*”, donde se relata la aspiraci3n por la longevidad del emperador Qin Shi Huang 秦始皇 (259-210),

Est3 m3s all3 de la controversia de muchas de las personas que fueron o afirmaron ser, sus disc3pulos despu3 de tantos siglos, de hecho, fueron hombres malvados y viciosos, siendo los inventores, o al menos, los propagadores de la alquimia en China. De hecho, muchos de ellos practicaron la hechicer3a bajo el emperador Shi Huang de la cuarta dinast3a Qin, este famoso adversario de los literatos que orden3 que se quemaran casi todos los libros. Como resultado, se dej3 convencer por los magos y por los falsos disc3pulos de Li Laojun para que se les diera una porci3n de inmortalidad, llamada *changshengyao*, que cuando se estaba borracho supuestamente podr3a otorgarle vida eterna a un ser humano¹²⁵.

De este fragmento se pueden extraer varios conceptos que matizan la idea de superstici3n en el dao3smo: el “*artis magicae*” de los propagadores de la alquimia, el “*immortalitatis pharmacum*” de la poci3n m3gica “*changshengyao*” y el “*perennem vitam mortalibus*” dador de vida eterna. Estas representaciones son irreconciliables con el cristianismo, ya que en su cosmovisi3n la vida eterna es gracias a la resurrecci3n del Cristo, y no por medio de brebajes encantados. Otro elemento para destacar del texto es la manera en que se subraya la oposici3n del dao3smo contra el confucianismo: “*famoso ill3 literatorum hoste*”, punto clave en el proyecto apolog3tico jesu3tico.

Un segundo texto por resaltar se refiere a la concepci3n de las pr3cticas dao3stas como magia, exorcismo e idolatr3a. Cuando se describe c3mo Zhang Daoling 张道陵 (34-156) fundador de la *Wu dou mi Dao* 五斗米道 o el *Camino de las cinco medidas de*

¹²⁵ Traducci3n propia de “*hoc quidem extra controversiam est, post aliquot deinde saecula multos eorum qui discipuli illius erant, aut esse mentiebantur, pravos ac perditos homines extitisse, quippe artis Magicae vel inventores inter Sinas, vel cert3 propagatores. Etenim quamvis haud desint qui Magiae ducant initium ab Imperatore quartae Familiae çin, xi hoam ti dicto, famoso ill3 literatorum hoste, adeoque & Ibrorum quos prop3 omnes concremari jussit; propterea quod is à Magis & impostoribus discipulis dicti Li-Lao-Kiun persuaderi sibi passus sit, immortalitatis pharmacum reverà dari (Cham sem yo dictum) potum videlicet qui perennem vitam mortalibus conciliaret*”. Confucius Sinarum Philosophus, xxiv-xxv.

arroz y difusor de las enseñanzas del “maestro celestial” *Tianshi dao* 天師道, junto a sus discípulos transformaron el daoísmo en una especie de experiencia religiosa:

Bajo la misma dinastía Han, hubo este Zhang Daoling, aunque de una escuela diferente. Sus seguidores después de él extendieron sus trucos diabólicos a lo largo y ancho. Uno de ellos, Zhang Daoxuan, obtuvo un nombre y una fama extraordinarios. Por lo tanto, los templos de esta secta son entregados y confiados a la protección de ambos, y así consagrados a estos dos monstruos, se pueden encontrar en todo el imperio. Esto es evidente por las tabletas y los pequeños íconos que se venden en todas partes, que muestran a todo un grupo de demonios y seres humanos, junto con sus sirvientes. Los sacerdotes daoístas los consideran dioses y los llaman *xianren* o inmortales. De hecho, bajo la dinastía de los emperadores Tang, la superstición y el disparate han honrado a los ministros de esta secta con el título honorífico de *tianshi* o “maestro del Cielo”. El fundador de esta dinastía incluso consagró un Templo al ídolo Laojun...¹²⁶.

En la composición anterior, los jesuitas superaron la relación del daoísmo con la superstición y la “locura”, al representarla como paganismo “*Templum Lao Kiun, velut idolo consecravit*”, divinizando a Laojun y catalogando a sus seguidores de “*fuis daemoniorum*”, en total oposición al monoteísmo cristiano.

Sin duda, el discurso del *Confucius Sinarum* sobre el daoísmo es peyorativo, esta escuela milenaria de pensamiento se limita a una “superstición herética” dedicada a prácticas como el exorcismo, la alquimia y la búsqueda de la longevidad. Todas actividades opuestas a los ideales del cristianismo, por lo que la *daojiao* primero se marginó y luego se excluyó de la estrategia de acomodación.

Por otra parte, en relación con la *fojiao*, la principal competencia de la Misión China desde los intentos de inserción pretendiendo ser bonzos hasta el desarrollo de los movimientos anticristianos del siglo XVII, como se analizó en los capítulos 1 y 4, el

¹²⁶ Traducción propia de “*certè quidem vixit eâdem imperante familiâ nominatus ille Cham tao lin; cujus deinde posteri diabolicas artes longè latèque divulgârunt: Quos inter, praecipuum rursus nomen ac famam quâdam Cham tao yven consecutus fuit. Demandata sunt igitur creditaque amborum curae jamque adeo tutelae quotquot extant Imperio toto Sectae hujus Fana portentis istis consecrata; uti patet ex tabellis atque icunculis passim venalibus, quae exhibent totum illum unâ cum asseclis suis daemoniorum; hominumque gregem quos in deorum numerum conscripserunt & Sien gin, hoc est, zmmorta les vocitant: Et quidem Sectae hujus Ministros perhonorifico titulo Tien su, id est, caelestis Magistri Imperatorum sub familiâ Tam superstitione & insania decoravit. Cujus quidem familiae conditor Templum Lao Kiun, velut idolo, consecravit...*”. *Confucius Sinarum Philosophus*, xxv.

Confucius Sinarum la representó como una secta supersticiosa, satánica y atea¹²⁷. En el prefacio de la obra, Prospero Intorcetta se encargó de introducir al lector en el tema, su título, algo neutral: “Breves noticias sobre la secta llamada budismo y sus seguidores [BREVIS NOTITIA SECTAE. Foe Kiao dicfa, ejusque Sectatorum] (*Confucius Sinarum*, xxvii)”. La presentación abarca ocho páginas, de las cuales tres se dedican a una biografía del Buda, dos a una presentación del budismo tierra pura y otras dos a la del budismo chan.

Según los misioneros en China constituyó un hecho comprobado que las dinámicas supersticiosas del budismo se debieron a su origen maligno. Para los jesuitas, el nacimiento de Buda formó parte de la obra de satanás.

Un rey menor, Infan Vam [Jingfan Wang] una vez gobernó una región de la India, localizada entre el norte y el sur, y llamada por los chinos Chumtiencho [Zhongtianshu]. Su esposa se llamaba Moye [Mâyā]. Dieron a luz a un hijo que fue llamado Xe [Shi] o Xekia [Shijia], un nombre que ahora significa toda la suciedad y la superstición de los bonzos. Los japoneses lo escriben, con un carácter chino, como Xaca. Cuando llegó a los treinta, fue llamado Buda [Foe]. Si era un hombre o solo una creación del diablo es el tema de una controversia sin resolver. El apóstol de Japón, Francisco Javier, sostuvo la segunda opinión. De hecho, si lo que los budistas mencionan sobre su nacimiento no es un mito, entonces Francisco Javier podría tener razón. Dicen que su madre fue llevada en un sueño a un elefante blanco que se abrió camino hacia su vientre a través de su boca. Así, Buda fue concebido a partir de un elefante. Pero, según otras personas, es más probable que haya sido concebido a través de la obra de satanás, a partir de una semilla humana traída de otra parte al vientre de Moye. Dicen también que Buda nació del lado derecho de su madre y que ella murió poco después. Por lo tanto, “este salvador de la humanidad”, como lo llaman los budistas, ni siquiera pudo salvar a su propia madre. De esto se puede ver que este monstruo humano tenía más de la serpiente en él que de un verdadero humano. De hecho, el carácter chino de Foe, indica un “no” y “hombre”. Tan pronto como nació, pudo pararse y caminar siete pasos, una mano apuntando hacia el cielo y la otra apuntando hacia la tierra. Para que nadie tuviera ninguna duda sobre su origen, proclamó en voz alta: “Solo yo debería ser venerado en el cielo y en la tierra”¹²⁸.

¹²⁷ Para un análisis de los discursos y los contextos de las representaciones antibudistas del *Confucius Sinarum*, véase la investigación de Meynard, “Chinese Buddhism and the Threat of Atheism in Seventeenth-Century Europe”, *Buddhist-Christian Studies* 31 (2011): 3-23.

¹²⁸ Traducción propia de “*Obtinebat Indiae partem illam & Regionem, quae Borealem inter & Australem media est, & à Sinis Chum tien cho dicitur, Regulus in fan vam, cujus uxori Mo ye nomen erat: Ex hac natus est illi filius, Xe primùm, sive Xe Kia dictus (quo etiam nomine tota Bonziorum colluvies ac superstitio significatur; Japonii tamen corrupto vocabulo Sinico Xaca fecere) deinde, cùm trigesimum attigit aetatis annum, Foe nominatus; qui an reverà homo fuerit, an merum diaboli portentum (quod Apostolus Japoniae Franciscus Xaverius opinabatur) ancipitis controversiae est. Certè si fabulosa non sunt quae Sectatores de ortu ejus commemorant, cum S. Xaverio sentiendum erit: Narrant autem Matri*

Del texto anterior, más que el relato mágico alrededor del nacimiento del Buda llama la atención que los jesuitas ni negaron ni desprestigiaron como falsos dichos acontecimientos. Por el contrario, la imaginación religiosa de los misioneros todavía moldeada por la idea medieval de la omnipresencia del diablo en el mundo les hizo considerar la leyenda budista como un truco más del repertorio del demonio para engañar a las personas. Retomando los comentarios de Francisco Javier sobre el término *Fo* 佛 o “Buda”, el episodio anterior lo define como una criatura de satán. El carácter chino de *fo* es la primera parte de la traducción fonética de Buda como *Fotuo*, y, por ende, carece del significado atribuido, aunque se podría jugar con la etimología del personaje como un “no-hombre”, ya sea para mejorar su naturaleza divina o negarle su humanidad (¿o su *ren* 仁?). Para los jesuitas la naturaleza del Buda era sin duda alguna diabólica. En este sentido, la idea de superstición jesuítica sobre el budismo se relacionó con la posibilidad de pactar con satanás y utilizar sus poderes sobrenaturales. “A través del poder del diablo, [Buda] logró muchas cosas, y debido a su novedad, la gente se volvió ciega o, debido a su naturaleza milagrosa, quedó absolutamente aturdida”¹²⁹.

Los jesuitas tuvieron claro que, para tener éxito en su detracción del budismo, se debía elevar el debate a niveles filosóficos. La respuesta la encontraron en la representación de la *fojiao*, a pesar de su clero, su ritualidad o sus oraciones, como ateísmo puro. Para ser consistentes en sus argumentos los misioneros debieron construir con cuidado sus discursos para explicar los dos fenómenos budistas chinos: el popular de la tierra pura considerado supersticioso y el elitista chan considerado ateo. En consecuencia, los misioneros plantearon que el budismo chino se conforma por una

per somnum oblatam fuisse speciem Elephantis albi, qui se per os in ejus uterum insinuarit; unde etiam fama, conceptum fuisse ex Elephante; & aliorum multò verior suspicio, ope daemonis ex humano semine aliunde deportato sub belluae istius specie fuisse conceptum. Apud Indos quidem albi coloris Elephans non tantum in pretio est, sed etiam in veneratione, usque eò ut si dubia fuerit illius possessio, Regna quandoque bellis committat, nec nisi cum multo sanguine controversia finiatur. Narrant rursus in lucem fuisse editum ex latere dextro Matris suae quae adeò mox à partu interierit: Sic ut Salvator ille (quemadmodum Sectatores jactant) generis humani, ne Matris quidem salutem consulere potuerit: Nimirum vel hin intelligas, plus viperae quàm hominis habuisse hoc monstrum hominis. Et vero character Foe compositus ex non & homo, id innuit. A partu mox pedibus constitit, & passus omnino septem progressus, alterâ manu caelum, alterâ terram indicans. Tien xam, Tien hia to ngo guei çum, id est, in caelo, terrâque solus ergo sum venerandus, clarâ voce pronunciavit, ne cuiquam dubium posthac esse possit, quo tandem Patre si progentus”. Confucius Sinarum Philosophus, xxvii-xxviii.

¹²⁹ Traducción propia de “*Nec defuit hîc filio (certè quidem Ministro suo) malus daemon, cujus ope multa patravit quae detinerent coecos mortales vel rei novitate, vel miraculo rorsus attonitos: Quae ipsa multis magnisque Voluminibus & iconibus prorsus legantibus expressa Sinae vulgaverunt*”. Confucius Sinarum Philosophus, xxviii.

serie de dinámicas piadosas y rituales, cuyo núcleo es el ateísmo. En otras palabras, en la práctica se desarrolla la religiosidad de la tierra pura, mientras que en la teoría la ideología atea chan. Para Intorcetta no hubo ninguna duda en que el ateísmo también se originaba en el Buda mismo:

Estando cerca de la muerte, quería expresar el pensamiento secreto de su corazón: “De hecho, además del primer origen de todo, al estar ‘vacío’ y ‘anulado’ o *Cumhiu* [*Kongxu*] en chino, no hay nada más que buscar, nada más en lo que se puedan colocar nuestras esperanzas”. Las últimas palabras de este ostentoso impostor son la raíz primordial del ateísmo. Esta raíz está oculta por la oscuridad de las falsedades y las supersticiones, como si estuvieran enterradas bajo tierra, y así se escapa de la atención de las masas ignorantes¹³⁰.

El jesuita siciliano comprendió esta proclamación como una manifestación clara del ateísmo por parte del Buda. Estas palabras dan a entender una negación completa de su propia enseñanza, mostrando su duplicidad a niveles morales, su nihilismo a los intelectuales y su ateísmo a los religiosos. Ello sin olvidar que el ateísmo en la Europa del siglo XVII significó una adhesión al panteísmo, pudiéndose negar la idea de un dios trascendente como el creador del cosmos, pero aún pudiendo creerse en la existencia de un dios inmanente. El “ser ateo” se transformó en una negación directa de dios o lo divino hasta plena sociedad europea decimonónica.

Una última representación de la *fojiao* que se desea comentar es la relativa a su condición de peligro y mal social como propiciador de las supersticiones entre los estratos más bajos de la sociedad china. Esta se constituyó clave para los objetivos de la acomodación jesuítica en China y el proselitismo de la empresa misionera en Europa. Debía quedar claro que el budismo era nocivo para la armonía de la sociedad confuciana, en donde debido a sus similitudes solo la *Tianzhu jiao* podría insertarse fluidamente. No obstante, la influencia budista sobre los literatos confucianos tuvo matices bastante sutiles, muchos de ellos mantuvieron las prácticas rituales de la *fojiao*, mientras intelectualmente se veían influidos por el ateísmo de sus enseñanzas filosóficas.

¹³⁰ Traducción propia de “*At nunc tandem, quando esset morti proximus, arcanum sensum animi sui significare velle: extra vacuum igitur & inane (Cum hiu Sinae vocant) primum scilicet rerum omniulm principium, nihil esse quod quaeratur; nihil in quo collocentur spes nostrae. Haec diri impostoris ultima vox; & Atheismi prima radix; quamvis hodieque Illendaciorum ac superstitionum tenebris abdita, ceu humo defossa vulgus imperitum lateat: Hinc etiam celebris illa doctrinae in exteriorem & interiorem distinctio, quam mox declaraturi sumus*”. *Confucius Sinarum Philosophus*, xxix.

Hay algunos literatos que condenan esta novedad extranjera [del budismo] y, con palabras y juicio severos, la enseñan en términos de herética y perniciosa. Sin embargo, me parece que sus críticas no pretenden realmente demoler la construcción en piedra, sino solo la construcción en madera. De hecho, estas personas odian las convenciones de la “enseñanza externa”, los numerosos ritos, la abstinencia de la carne y el vino, los augurios de los ídolos y la multitud ociosa de bonzos inútiles en el país. No obstante, muchos han abrazado la “enseñanza interna y esotérica” y se han marchado precipitadamente hacia este profundo agujero del ateísmo al que ya se estaban inclinando, y se inclinaron bajo el peso de su inflada arrogancia y sus vicios¹³¹.

La condición de heterodoxa –analizada en el capítulo 4– también se le confirió al daoísmo y al budismo, lo cual le facilitó al cristianismo detractarlos, así como le indicó marginarlos. Para el público europeo los representó desde la superstición, la obra satánica y el ateísmo. En la misión, los jesuitas excluyeron ambas *jiao* de la sociedad ideal china: confuciana y cristiana. Toda estrategia era válida con tal de garantizar el éxito de la empresa misionera, ya sea atrayendo recursos desde Europa o creciendo en la legalidad y el patrocinio en China. Los discursos de las traducciones jesuitas, si bien se elaboraron para un público élite europeo, se construyeron sobre los mismos argumentos utilizados por los religiosos en sus intentos de convencer a los altos estratos confucianos sobre la necesidad de marginar totalmente la *dao*jiao y la *fo*jiao. Esto al parecer no se trató de una maniobra complicada, lo que sí lo fue, consistió en desarrollar una crítica desde la *Tianzhu jiao* al tan defendido confucianismo, pero al contemporáneo debido a las “influencias” daoístas y budistas, es decir, a la *song ming li xue*, al neoconfucianismo.

En efecto, durante las dinastías Song y Ming el canon confuciano experimentó un proceso de relecturas y reinterpretaciones. Precisamente debido a los alcances sociales del daoísmo y del budismo, el confucianismo reaccionó rechazando sus

¹³¹ Traducción propia de “*Amplius dico Literatorum plurimos tam patrio Lao Kiun quam Indico Xacae toxico afflatos fuisse & etiamnum esse: multi ipsorum è rustica & superstitiosa plebeiorum faece progeniti educatique, tametsi ingenio suo ad summa quaeque in Republica munia & dignitates emergant, vix aut aegre sanè exuunt nativas illas ac domesticas superstitiones, quas à teneris unà cum materno quodammodo lacte suxerunt, praecipuè cum etiam principum suorum, quorum gratiam aucupantur, exemplis provocentur & confirmantur. Damnant alii quidem peregrinam novitatem, & gravibus verbis atque sententiis haeticam & pemiciosam esse docent; reverà tamen mihi non tam videntur lapideum fornicem, quàm ligneum censuris suis demoliri velle: Et cum exterioris doctrinae placita, ritusque plurimos, & carnis viniq̄ue abstinentiam, & tot idololorum monstra, & otiosam inutilium Reipubl. Bonziorum turbam odissent; interiorem tamen & arcanam doctrinam non pauci amplexi, in profundam Atheismi voraginem, in quam superbiomoris ac vitiorum suorum pondere proni jam pendebant, tandem praecipites abivisse*”. Confucius Sinarum Philosophus, xxxiii.

elementos considerados místicos y supersticiosos. Aunado a ello, incluyó en su discurso la metafísica, pero como una guía para el desarrollo de una filosofía ética racionalista, a diferencia de la *daojiao* y la *fojiao* donde funciona como un catalizador para la espiritualidad.

En el *Confucius Sinarum*, en el primer capítulo de la segunda parte de su introducción *Proemialis Declaratio*, “*Explicatur quod Principium rerum material quamefficiens constituerint Sinae tam Prisci quam Moderni*”¹³², los jesuitas construyeron sus representaciones sobre el neoconfucianismo o la filosofía natural como ellos le llamaron¹³³. Para los traductores europeos se trató de una escuela fantástica, metafísica y con inclinaciones al ateísmo.

Basándose en este breve pasaje de los apéndices del *Yijing* 易經 o el *Libro de los Cambios*:

Cuando en la antigüedad el honorable Bao (Fuxi 伏羲), soberano del mundo entero, miró hacia arriba para contemplar las imágenes que había en el Cielo, y luego hacia abajo para observar los modelos surgidos de la Tierra, observó los dibujos de cada ave y de cada bestia, y qué cosas eran adecuadas para la Tierra. Para lo cercano, eligió [compararlos con] su propio cuerpo; para lo lejano, escogió [compararlos con] otras cosas, y a partir de ahí creó los Ocho Trigramas¹³⁴.

Los jesuitas plantearon la cosmología neoconfuciana a partir de las elaboradas “fantasías” del *taiji* 太极. Según ellos, la *song ming li xue* interpretó el *taiji* como un elemento inefable de carácter espiritual incomprensible para la mente humana. En ocasiones, para explicarlo utilizaron metáforas relacionadas con la raíz de un árbol, el eje de una rueda, el poste de una puerta o las columnas de una estructura. El *taiji* existe antes de todas las cosas, pero también existe en todo. Este posee el poder de la actividad y la creatividad: desde estar en silencio descansando y comenzar a moverse produciendo el *yang* 陽 hasta descansar de nuevo produciendo el *yin* 陰. Debido a la

¹³² *Confucius Sinarum Philosophus*, liiii.

¹³³ Un primer acercamiento a esta relación se puede consultar en el artículo de Lundbaek, “The Image of Neo-Confucianism in *Confucius Sinarum Philosophus*”, *Journal of the History of Ideas* 44, no. 1 (1983), 19-30.

¹³⁴ *Yijing. El libro de los cambios. Con el comentario de Wang Bi*, trad. Jordi Vila y Albert Galvany (Vilalaur: Ediciones Atalanta, 2006), 18.

actividad del *taiji*, el mundo se encuentra en perpetua transformación, moviéndose y descansando. Otros símiles para comprenderlo según los neoconfucianos son los patrones rítmicos de inhalación-exhalación, de día-noche y de las estaciones del año¹³⁵.

Algunas de estas expresiones acerca del *taiji* le hacen parecer casi divino, aunque como se analizó en el capítulo 3, la respuesta ricciana al respecto fue totalmente negativa a esta posibilidad. Los neoconfucianos lo representan como el primero en sí mismo, el más elevado, el más sutil, el más puro, el más bello, el verdadero medio, la máxima perfección, el bien supremo sin principio ni fin. Al respecto, en *Proemialis Declaratio*, los jesuitas sostuvieron que probablemente el lector no tendría duda de que se describe al *Supreme Numen*, el *Deus* cristiano:

En realidad, sin embargo, entienden el *taiji* como la materia prima de nuestros filósofos. Esto se confirma por el hecho de que le dan otro nombre a su *taiji* y lo llaman *li*. La palabra *li* entre los chinos, así como *To* [*Dao*], expresa claramente lo que queremos decir en latín con la palabra *ratio*, en su sentido más amplio. Aquí, empero, lo utilizan para explicar el *taiji* diciendo que es a partir de esta relación que se derivan las diferencias esenciales entre las cosas. Ellos filosofan de tal manera que parecen establecer la entidad completa desde la parte de una cosa. No obstante, al mismo tiempo, esta entidad universal se entrelaza con la apariencia y las características distintivas de las cosas en sí mismas. Por lo tanto, debemos suponer que, con el término *taiji*, se refieren a la materia prima, y que *daoli* se entiende como una especie de relación, como una forma definitoria y distinta¹³⁶.

En el fragmento anterior, los jesuitas comprendieron al *taiji* en términos materiales, mientras, que al *li* como una forma o la misma *ratio*, a la vez que a ambas categorías como una dualidad inseparable. Con esta interpretación de la retórica del discurso neoconfuciano, los traductores introdujeron en su explicación dos de las cuatro causas aristotélicas, una causa material y otra formal. De esta manera, los europeos explicaron un tema fundamental en el neoconfucianismo: la correspondencia entre las

¹³⁵ Cervera, “China y la filosofía de las mutaciones”, 177-209.

¹³⁶ Traducción propia de “*Sed enim quod meram materiam primam cum Philosophis quoque nostris intelligant, confirmatur ex eo quod aliud quoque nomen suo illi Tai kie adscribant Li illud vocant: Quae vox apud Sinas haud secus, atque To ratio apud Latinos, patet latissimè: Hic autem dicto vocabulo sic rursus exponunt dictum Tai kie ut essentielles rerum differentias ab hâc unâ ratione dicant promanare de quâ sic etiam philosophantur, ut videantur universale quodpiam à parte rei constituere, quod idem per species individuaque rerum sese insinuat: Quo probabilius est, eos sicut per Tai kie rectè intelligunt materiam primam, sic per To li vere rationem quâdam seu formam rerum constitutivam & ab aliis distinctivam intelligi*”. *Confucius Sinarum Philosophus*, lvi-lvii.

naturalezas física y humana, donde el *li* denota las relaciones existentes o ideales – piénsese por ejemplo en la piedad filial.

No obstante, luego de este intento de comprensión de la metafísica neoconfuciana por parte de los jesuitas, en el mismo *Proemialis Declaratio* se rompe abruptamente con el diálogo planteado pasándose de inmediato al cuestionamiento:

...lo que necesita un examen más detenido es si estos innovadores deben ser acusados de ateísmo. Aunque pueden ser no sospechosos de un ateísmo formal y positivo, sino solo de un ateísmo materialista y negativo, pueden llevar a muchos de sus lectores al borde del abismo del ateísmo positivo a través de su nueva e inusual forma de hablar. A pesar de que leen en textos antiguos las ideas más elevadas de la mente y la providencia, traen todo de vuelta a su *taiji* y *li*. Ya que no distinguen entre causas materiales, formales, eficientes, ideales e instrumentales, enseñan que todo debe ser distinguido según solamente esas categorías [*taiji* y *li*]. Además, sostienen que todo lo que fue atribuido al Cielo y a su emperador supremo, *Shangdi*, debe atribuirse a su *li* y *taiji*, los cuales se derivan del poder natural del cielo y la tierra¹³⁷.

En el *Confucius Sinarum* se acusa al neoconfucianismo de una naturalización de la “antigua teología” y, en consecuencia, a la desaparición de la trascendencia. En este contexto, uno de los confinados, Antonio Caballero de Santa María, sostuvo que los chinos concibieron de la misma manera a *Shangdi* y al *taiji*, al final de cuentas según el franciscano, un principio material carente de voluntad e inteligencia¹³⁸. Sin duda, para las estructuras mentales de la Europa del siglo XVII, se tornó inaceptable la concepción de un cosmos orgánico con causas finales, pero sin una causa eficiente sobrenatural¹³⁹. De una propuesta fantasiosa y supersticiosa de la metafísica, el neoconfucianismo terminó siendo representado por los jesuitas como un peligro inminente de ateísmo.

En el mundo chino, históricamente, la diversidad de esferas de creencias, religiosidades e ideas en un solo individuo se constituyó como una posibilidad de vida.

¹³⁷ Traducción propia de “*Quo magis etiam cunctandum mihi esse censeo, nec illicò damnandos Atheismi nisi fortè materialis ac negativi (ut dicitur) novatores istos, quamvis fortasse suspectos etiam formalis ac positivi, certè quidem tales ut suo illo tam novo tamque inusitato loquendi modo non paucos Lectorum suorum in Atheismi positivi praecipitium deduxerint: Nam cum, quaecumque de summa quadam mente ac providentiã in veterum textibus reperiunt; omnia ad suum illud Tai kie & Li reducant; ad haec cum non distinguant inter causas materialem, formalem, efficientem, idealem, instrumentalem omnia scilicet illa nominibus tantum inter se distingui docent, adeoque & Caelum & Xam ti supremum illius Imperatorem ejusque attributa omnia, idem esse contendunt cum suo Li & Tai kie sive cum suo illo influxu & virtute naturali coeli & terrae*”. *Confucius Sinarum Philosophus*, lviii.

¹³⁸ Caballero de Santa María, *Traité sur quelques*, 83-86.

¹³⁹ Una discusión acerca de esto se encuentra en Needham, *Science and Civilisation in China: Volume 2, History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 474 y 493.

Se podía ser un letrado confuciano y visitar los templos budistas para rendir tributo a los legendarios bodhisattvas sin ningún conflicto. O dedicarse a la enseñanza del *Daodejing*, practicar el culto confuciano a los ancestros y cumplir la normativa dietética budista. Incluso, cuando llegó el islam a China, y a pesar de su carácter exclusivo, el chino musulmán, al menos no dejó de ser confuciano. Esta dinámica social la comprendieron los jesuitas, por lo que su acomodación se centró en posicionarse junto al confucianismo en detrimento de todos los *otros* diferentes. Esta estrategia debía ser comprendida tanto en China como Europa, siendo allí donde entra en acción el *Confucius Sinarum*.

En 1680, casi una década después del fracaso de Intorcetta en su intento por publicar el *Confucius Sinarum*, se eligió a Couplet para que encabezara una nueva embajada a Europa en nombre de la Misión China. El 25 de septiembre de 1684, el jesuita flamenco obtuvo una entrevista con Luis XIV de Francia, quien aceptó enviar una misión jesuita a China. Las traducciones jesuitas atrajeron de nuevo el interés de Melchisédech Thévenot (1620-1692), nombrado nuevo bibliotecario de la Bibliothèque royale en diciembre de 1684. El erudito francés había publicado años antes el *Sinarum Scientia* de Intorcetta, y en ese momento intercedió ante su rey a favor de la publicación de los textos confucianos en París, en lugar de Roma como lo tenía previsto Couplet. Entonces, en un contexto donde el monarca francés se erigió como el defensor de la fe católica en Europa, al revocar las políticas de tolerancia hacia el protestantismo del Edicto de Nantes de 1598, se envió una embajada al Vaticano solicitando el permiso para publicar la traducción, a Roma simplemente le resultó difícil negar la petición.

En agosto de 1685, Couplet comenzó a transferir los manuscritos de Roma, y llegó a París en marzo de 1686¹⁴⁰. Desde entonces y hasta mayo de 1687, trabajó en la confección del texto. El 29 de abril de 1687, veinticinco años después del inicio de los trabajos de traducción, se obtuvo la aprobación para publicar el texto de parte del censor real francés Louis Cousin (1627-1707). Además de la carta de agradecimiento de Couplet a Luis XIV, y de exaltarlo como el monarca “más cristiano” *Christianissimus*, el jesuita lo felicitó por su “victoria” sobre la herejía, expresó su esperanza en la

¹⁴⁰ Chan, “Toward a Chinese Church: The Contribution of Philippe Couplet S.J. (1622-1693)”, en *Philippe Couplet*, 83.

colaboración francesa en la conversión de China, y sostuvo que el ideal confuciano de un buen gobernante se encontraba en total plenitud en Luis XIV.

La publicación del *Confucius Sinarum* dio un sentido de legitimidad al régimen del emperador chino y a los esfuerzos misioneros de los jesuitas, así como trajo gloria al rey de Francia. Del mismo modo sucedió en China, *Los cuatro libros* se utilizaron con fines políticos en Europa. Pero al final lo más importante de esta traducción, y son varios los autores quienes están de acuerdo de una manera u otra¹⁴¹, es que representa el punto más alto de la (proto) sinología del siglo XVII. En los trabajos dedicados al *Confucius Sinarum* se invirtieron más de veinticinco años, pero los estudios del canon confuciano de parte de los jesuitas habían superado la centuria en 1687.

¿Cuál es la utilidad de las traducciones jesuitas cuando estas han manipulado el canon confuciano según sus intereses proselitistas? En la larga duración y en una era donde se piensa en términos globales, ¿qué valor se encuentra en retomar la transmisión literaria misionera a Europa de su comprensión del mundo chino?

Definitiva e independientemente de sus razones, los jesuitas no comprendieron en exactitud los ideales plasmados en los clásicos confucianos, pero tampoco lo hicieron los neoconfucianos contemporáneos a ellos, ni los pensadores mil años antes o dos siglos después. En efecto, la episteme epocal siempre tendrá su cuota de influencia en la lectura del canon confuciano, no importan las coordenadas temporales-espaciales o la óptica de interpretación, sus textos poseen muchos conceptos, representaciones, significados y significados de los significados, todos determinados por un momento histórico y ninguno con mayor validez que otro. Principios e ideas versados en el uso de la analogía entre las distintas culturas, desde China hasta Japón, Corea y el sureste asiático –donde el confucianismo está profundamente relacionado con la cultura local y sus maneras de pensar–, hasta Europa y América, y hasta donde se extienden las redes de los chinos ultramar, asimilándose materialmente e integrándose en la estructura más

¹⁴¹ Rule, *K'ung-tzu or Confucius?*, 123; Mungello, “*Confucius Sinarum Philosophus* as a Culmination of Ricci’s Accommodation”, en *Curious Land*, 247-299, en especial 249; Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 62 y 121; Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, 18-19; Paternicò, “Translating the Master”, 87-90.

amplia de la alteridad y heterogeneidad cultural. Al final, solo quienes participaron de la elaboración de los escritos, supieron y a cierto nivel, qué se quiso transmitir en ellos.

No se trata de pesar en términos del relativismo o de una mirada posmoderna exasperada al texto confuciano, sino de comprender sus roles sociohistóricos en la cultura, las mentalidades, la literatura, el ejercicio del poder o las creencias; ya que es en ellos donde se encuentran el valor y la utilidad de las enseñanzas confucianas. Porque si incluso se pudiera recuperar el significado real al momento de su escritura, ¿cómo se distingue entre sus significados histórico, filosófico o político? Sin duda, el canon confuciano se ha convertido en una ventana mayor e independiente a las ideas de Confucio o la *rujiao*. La tradición oral y escrita ha mediado en la recepción de los textos en distintas lenguas, momentos y espacios. No se trata solo de China, sino también del este de Asia, de la empresa misionera y de las ilustraciones europeas. A través de la historia, el contexto de los libros confucianos se ha descodificado, reconfigurándose y transformándose sus funciones morales y contenidos filosóficos, o al menos, las interpretaciones de todos ellos.

Con lo anterior, ¿se intenta dar por “genuinas” las lecturas jesuíticas? Sí y no, es decir, las traducciones misioneras del canon confuciano durante el siglo XVII permiten el acercamiento de diferentes maneras a un mundo chino bastante particular. Del mismo modo, al advenimiento de la modernidad y su reconfiguración del orden global, a la Misión China, pero también a la empresa misionera en general, a los contactos, redes e intercambios entre China y el mundo, a la construcción de una temprana o (proto) esfera pública, al margen de haber sido parte del alimento intelectual de los pensadores diosochescos, en fin, el trabajo de la traducción jesuita ofrece una oportunidad de análisis de los esfuerzos por comprender al otro. Y en este caso, no solo de los europeos, sino, también de los chinos.

La importancia de las traducciones jesuíticas reside en sus roles en el establecimiento de puentes que permiten a dos –por dar una cifra– culturas diferentes comunicarse entre sí sobre la base de sus raciocinios. A pesar de que las versiones misioneras del *Lunyu* por ejemplo, se desviaban de las interpretaciones tradicionales chinas, ofrecieron lecturas racionales del texto, enriqueciendo el conjunto de significados, así como permitiendo a los documentos encarnarse en una nueva vida al pasar de una cultura a otra. Esto ha permitido al canon confuciano insertarse en el

universo de significativos de mundos tan distintos al chino como los del cristianismo o la modernidad, ya que al final de cuentas discuten sobre las condiciones de la humanidad y cuestionan el valor de la vida misma.

La era actual de la globalización lleva a pensar en la necesidad de constituir un canon global de conocimientos, donde las diferentes tradiciones de las culturas todas del mundo, constituyan la formación global de cualquier persona de cualquier lugar. Sin duda alguna, hoy día el mundo globalizado difiere de la noción europea de la modernidad a la vez que participa de la búsqueda de valores universales. En este sentido, la acumulación de las distintas interpretaciones de los textos confucianos lleva a la apertura del diálogo, de los cuestionamientos, pero ante todo de nuevas lecturas de sus planteamientos éticos y morales a la luz de las problemáticas contemporáneas. Los clásicos confucianos como parte de un canon global denotan una democratización y desacralización de sus contenidos, antes esotéricamente reservados a las élites y sus intereses políticos, así como la posibilidad de discusiones públicas racionales en el marco de las necesidades actuales de las sociedades humanas.

7. LA SINIZACIÓN DEL CRISTIANISMO: ENTRE TOLERANCIA Y PROHIBICIÓN

Paradójicamente y a pesar del impase de cinco años en los trabajos pastorales debido al confinamiento cantonés, la iglesia china no solo se mantuvo en sus dinámicas devocionales, sino que también continuó aumentando su tamaño. Si bien, Luo Wenzao intentó visitar la mayor cantidad de comunidades, hubo otros cuatro dominicos ministrando clandestinamente en Fujian, así como tres jesuitas en la corte imperial, la razón principal del crecimiento se debió a la labor desenvuelta por los laicos. La clave de su éxito se explica en dos razones, por un lado, la comunicación constante con los misioneros de Guangzhou, mientras que, por el otro, la estructura de las redes de cofradías, fundamentales durante la crisis de la transición dinástica y ahora de nuevo durante el intervalo de la Misión China sin misioneros. El laicado volvió a demostrar su capacidad e importancia ante los momentos críticos, exponiendo las necesidades conocidas por todos los religiosos de desarrollar una liturgia en chino y para chinos según los patrones culturales del país, así como de la formación de sacerdotes nativos.

Del mismo modo, la detención cantonesa les permitió a los misioneros la posibilidad de mayores espacios para la meditación, el estudio del idioma chino y de las escuelas de pensamiento, la traducción del canon confuciano y una producción literaria sin precedentes, pero lo más importante, el replanteamiento en las estrategias de evangelización. Para este último aspecto, se celebraron las famosas conferencias de Guangzhou, y se promulgó El Acta, donde en teoría los misioneros de las tres órdenes religiosas quedaron de acuerdo en los modos de la ministración de los sacramentos, la práctica de las devociones y toda actividad eclesiástica. Las *controversias* de los ritos chinos quedaron sin resolverse, solo un artículo de El Acta se dedicó a ellas, a pesar de que la querrela determinó el ambiente durante las conferencias. Igualmente, los religiosos conscientes de que en ocasiones los movimientos anticristianos se motivaron en su incomprensión de las dinámicas culturales chinas, se preocuparon por establecer en El Acta una guía sacerdotal para una inserción más natural de la misión.

El impulso de una mayor participación del laicado en la vida de la naciente iglesia china y de una nueva dirección en los métodos de evangelización y ministración de los sacramentos transformaron por completo las dinámicas internas de la Misión

China. A su vez, la gran producción literaria de los misioneros de Guangzhou, en especial sus trabajos de traducción, donde el *Confucius Sinarum Philosophus* representó la cumbre en la comprensión europea del mundo chino hasta ese momento, convirtió la esfera externa de la empresa china. Es decir, estas obras representaron una fuente de inspiración para nuevos patrocinadores, reclutas, instituciones u órdenes religiosas. Asimismo, las representaciones misioneras sobre el ejercicio del poder, las prácticas económicas, las creencias y las religiosidades en China, se insertaron fluidamente en la esfera de especulación intelectual de la Europa diesochesca, produciéndose una sinofilia positiva para los intereses de la empresa cristiana en el Reino del Centro.

De esta manera, en el presente capítulo se interpreta el devenir de la Misión China en función de los acontecimientos y las consecuencias externas e internas del confinamiento de Guangzhou. A partir de la periodización propuesta el análisis se divide en tres partes. En la primera, se explica el relanzamiento de la empresa durante su tercer periodo (1672-1691), cuando se diversificó con la llegada de nuevas instituciones misioneras, así como se organizó el primer obispado chino. La segunda parte se refiere a un cuarto periodo (1692-1724) caracterizado por el enfrentamiento de la corte imperial china y el Vaticano, entre la promulgación de los decretos de tolerancia religiosa y de prohibición del catolicismo. Finalmente, se determinan las variables de la construcción de un cristianismo criollo durante el quinto y último periodo de la Misión China en su versión católica (1725-1773/1814).

7.1 Reorganización de la iglesia china (1672-1691)

El levantamiento de la condena por confinamiento en Guangzhou de 1671 representó el regreso de los religiosos a sus antiguas comunidades, así como una significativa recalada de nuevos reclutas a la empresa china. Durante los veinte años posteriores al final de la reclusión cantonesa, además de fortalecerse las misiones jesuitas, dominicas y franciscanas, el paisaje de la cristiandad se transformó con el arribo del clero secular, de los agustinos y de la *Société des Missions Étrangères de Paris* (MEP). Para finales del periodo (1672-1691), por primera vez en la historia del proyecto evangelístico hubo una mayoría de sacerdotes no jesuita laborando en el país,

el sesenta y tres por ciento sobre el total, como se analizó a partir de la tabla 2 del capítulo 1.

La diversificación en términos de órdenes e instituciones religiosas trajo consigo un cambio trascendental en las dinámicas administrativas de la Misión China. La alianza entre el papa Inocencio XI y el rey Luis XIV de Francia en 1680, convirtió a la recién creada MEP en el ente político de la recentralización vaticana de las misiones en Asia y África. Esta situación llevó al nombramiento de uno de sus miembros fundadores, el presbítero François Pallu, nuevo obispo *in partibus infidelium*, vicario apostólico y administrador general de todas las misiones en China. De esta manera, junto a las consolidadas Lisboa y Madrid, París se erigió como uno de los centros globales misionales sobre la misma Roma.

No obstante, la anulación de la sentencia de la condena por la controversia del calendario tuvo otras connotaciones para el desarrollo de la empresa china. La primera de ellas, el nombramiento del jesuita flamenco Ferdinand Verbiest como nuevo director del *Qin Tian Jian* en abril de 1669, como se analizó en el capítulo 4, reivindicó ante la corte imperial china los conocimientos astronómicos europeos hasta el punto de que a esta oficina a partir de ese momento la lideraron jesuitas durante más de un siglo. Aunque tampoco todas las circunstancias representaron el mejor panorama para el desarrollo de la iglesia china. Por ejemplo, en el documento de supresión del confinamiento, el marco jurídico de acción de esta religión continuó siendo disperso y especulativo, sin cambiarse su condición de heterodoxa, proclamarse la tolerancia al cristianismo o la libertad de prédica para los misioneros. De hecho, si bien se permitió el reintegro de los misioneros a sus labores pastorales con los neófitos chinos, también se les prohibió la motivación de nuevas conversiones. Aunado a ello, se restringieron la celebración de reuniones y el uso de objetos devocionales a los cristianos¹.

A pesar de la confusión que pudo representar este edicto, los europeos pronto recordaron la importancia y el beneficio del favor de las autoridades imperiales. Así entonces, los misioneros actuando en dicho sentido, consiguieron se evitase la aplicación de una normativa regularmente correspondiente a las sectas heterodoxas a la empresa cristiana. La clave: fortalecer la misión en Beijing. En la capital imperial solo

¹ H. Bosmans, ed., “Les Lettres Annuelles de la Vice-Province de la Compagnie de Jésus en Chine, Année 1669 par Adrien Grelon”, *Revue Trimestrielle pour l’Étude des Antiquités de la Flandre* 62 (1912): 58-61.

se encontraban Magalhães, Verbiest y Buglio, por lo que para apoyarles en el *Qin Tian Jian*, se decidió enviar a Claudio Filippo Grimaldi, quien había sustituido a Fernández de Navarrete en la detención cantonesa cuando el dominico huyó de ella. Asimismo, en 1673 se envió al jesuita portugués Tomé Pereira (*Xu Risheng* 徐日昇, 1645-1708), para que entretuviera con sus habilidades musicales al emperador.

Poco despues e aver buuelto los Padres à sus Iglesias, y venido el Padre Grimaldi à esta Corte, embiò el Emperador à buscar à Macao al Padre Thomàs Pereyra que, en todo el discurso de este tiempo, hizo tantas, y tan artificiosas curiosidades en esta Corte, que no solamente sirven de asombro para los Chinas, y Tartaros, mas tambien para los Europèos, que las han visto, dandole en todas ellas vna satisfacion cumplidissima al gusto del Emperador, que tambien se dignò de tenerle por Maestro en la Musica, y Solsa Europea, de la misma suerte, que al Padre Fernando Verbiest, en la Matematica y Philosophia: u para comprehender mejor los fundamentos, y la perfeccion del contrapunto, le ordenò, que lo còmposiesse todo en Lengua, y Letras Chinas. Hizolo el Padre, en quanto Tomos, poniendo en ellos todo, quanto se podia desear en la materia de la Musia: y vltimamente los mandò traducir tambien el Emperador en la Lengua Tartara².

La dinámica relacional adoptada por los jesuitas con Kangxi pronto trajo sus dividendos³. No solo evitó el trato al cristianismo como una religión heterodoxa, sino también provocó hasta la misma visita del emperador junto a algunos miembros de su familia a la residencia de los religiosos el 12 de julio de 1675⁴. Entre otros de los favores imperiales recibidos, se encontró el patrocinio de los servicios fúnebres de Magalhães en 1677, paradójico porque el jesuita había hecho sus votos de pobreza, de todas formas, decenas de cristianos pobres acudieron a orar por su alma⁵. Para ese momento la Compañía contaba con diecisiete sacerdotes y tres coadjutores chinos para atender sus misiones con presencia en cada una de las provincias del imperio.

Si bien se ha sostenido que la reclusión cantonesa en términos generales no necesariamente detuvo el desarrollo de la iglesia china, y que por el contrario sus aristas en el largo plazo tuvieron un efecto positivo en sus esferas externa e interna, hubo una

² Juan de Espinola trad., *La Libertad de la Ley de Dios en el Imperio de la China* (Valencia: Oficina de Miguel Deslandes, 1696), 42-43.

³ Spence, "Claims and Counter-Claims: The Kangxi Emperor and the Europeans (1661-1722)", en *The Chinese Rites Controversy*, 15-30.

⁴ Detalles acerca de ella en la "Carta de Gabriel de Magalhães a João Cardoso, Beijing, 6 de septiembre de 1675", en BAJA 49-IV-16:159r-160v.

⁵ ARSI Jap-Sin 134:362r-371v.

consecuencia directa en la integración de nuevos misioneros. En particular por parte de los jesuitas, quienes, al saber de la condena imperial por exilio, redirigieron a otras misiones de la orden a los reclutas de Martino Martini que se encontraban a punto de terminar con su formación en el *Colégio de São Paulo* en la India. De igual manera, la sentencia redujo el número de candidatos en Europa. Para 1678 la Viceprovincia jesuita estaba compuesta por quince religiosos europeos, dos años después por veinte y diecisiete en 1688⁶. Esta situación intensificó aún más el proceso de sinización de las dinámicas eclesíásticas iniciado durante el confinamiento, ya que el laicado continuó encargándose de las labores proselitistas de predicación y de bautismos, recuérdese que el artículo 2 de El Acta de Guangzhou analizado en el capítulo 6, determinó la necesidad de instruir a los laicos en la aplicación de este sacramento.

Más aún, el acelerado crecimiento de la iglesia china en relación con la pequeña cantidad de sacerdotes, sin planearlo cambió los mecanismos tradicionales para el cuidado pastoral de la comunidad. Pronto el valor del proselitismo literario para la Misión China lo sustituyó las redes de parentescos y amistad de los chinos conversos, cuyos hijos y nietos nacieron y crecieron en el cristianismo, convirtiéndose esta religión en un elemento más de su identidad familiar. En este contexto la cofradía y los devocionales se constituyeron como las prácticas por excelencia del chino cristiano, quien, ante la ausencia del presbítero, debió centrar su espiritualidad en la reunión comunitaria y en las jornadas de oración en vez de la misa u otro sacramento. De hecho, en el Concilio de Trento se establecieron las reuniones de oración como parte de las experiencias de la piedad laica en ausencia y clara sustitución de las actividades solo ministradas por un sacerdote⁷. Por esta razón, se buscó normalizar el uso de la imaginería y de la cultura material religiosas para usos devocionales y educativos en los debates (artículos) del 27 al 29 durante las conferencias de Guangzhou.

Sin duda algunas, esta es una época clave en los albores de la sinización del cristianismo. Independientemente del esfuerzo y de las buenas intenciones del laicado neófito chino, se trató de un grupo de personas, hombres y mujeres, sin la preparación teológica adecuada y necesaria para esta coyuntura de construcción e institucionalización de dogmas y significados en la Iglesia católica. Acerca de los roles

⁶ Fuentes de la tabla 2 en el capítulo 1.

⁷ Véase el diario espiritual de François de Rougemont en Golvers, *François de Rougemont*, 186-204.

adquiridos por los laicos en la región de Jiangnan a mediados de la década de 1670, el jesuita flamenco Philippe Couplet relató al respecto,

Tambien se ha establecido en cada Iglesia de la China otro uso no menos edificatiuo, que es elegir vna Cabeça de todos los Christianos de cada Ciudad, que dize despues de la Missa las Oraciones en voz alta, y todos los demás le responden con mucha devocion. Este Cabo, ò Prefecto de la Iglesia, que assi tambien se nombra, empieça por a señal de la Santa Cruz, que todos hacen al mismo tiempo, y reza pausadamente las *Letanias de los Santos*, de uqe vna la vniversal Iglesia. Hase preferido esta especie de Oracion à otras muchas; porque contiene la invocacion de las tres Personas de las Santisima Trinidad, de la Virgen nuestra Señora, de los Santos Angeles, y de los Santos de todas las Ordenes, y todos los Estadis, con la memoria de los Mysterios principales, y las peticiones de las cosas mas necesarias, para que es menester recurrir à Dios. Todo lo debe gobernar la prudencia. Hase de hazer lo mas conveniente⁸.

En esta descripción el escritor resalta el pragmatismo y la utilidad de estas prácticas religiosas para la enseñanza doctrinaria y la consciencia católica sobre los principales misterios de la fe que debían poseer los neófitos chinos. Luego de las letanías continuaban oraciones por los gobernantes y la paz en el imperio, por el papa (“*Kiao boam*, el Emperador de la Santa Ley”), el crecimiento de la iglesia china, el fin de la herejía, así como por el clero, los chinos cristianos y las almas de los difuntos⁹.

Aunque se desconoce la mayoría de las identidades de los *huizhang* durante esta época, uno de los personajes más resguardados en la memoria es el de la dirigente y benefactora en la comunidad cristiana de Shanghái, Candida Xu, nieta de Xu Guangqi y madre de Xu Zuanzeng 許纘曾 (1627-1696). Tanto su abuelo como su hijo fueron líderes laicos de la primera y segunda generación respectivamente de letrados confucianos cristianos¹⁰. Esta mujer, descrita por su biógrafo el padre Couplet, como parte de un grupo tan ferviente que, “el día antes de su Comunión, ayunan, toman disciplina, ò practican alguna otra mortificacion”¹¹, resaltó a demás por sus generosas donaciones a la misión, financiando publicaciones, la decoración de templos católicos y la compra de utensilios para el altar, así como de medallas, rosarios e imágenes de santos para los miembros de la iglesia.

⁸ Couplet, *Historia de una gran señora*, 87-88.

⁹ Couplet, *Historia de una gran señora*, 88-90.

¹⁰ Para más detalles acerca de este personaje, consúltese el artículo de King, “Candida Xu”, 49-66.

¹¹ Couplet, *Historia de una gran señora*, 36.

Otro de los *huizhang* que sobresalió durante estos años se trató del letrado budista Zhang Xinyao 張星曜 (1633-1715), quien se desilusionó ante la respuesta insatisfactoria de un bonzo que cuando dirigía un ritual funerario le preguntó el por qué del canto de los sutras por los muertos. Tiempo después, algunos colegas conversos le explicaron la perspectiva cristiana sobre el tema. Esta respuesta sí le satisfizo y en 1672, Zhang publicó su *Tzianzhujiao Rujiao tongyi kao* 天主教儒教同異考 o “Similitudes y diferencias entre la enseñanza del Señor de los Cielos y de los letrados confucianos”. Seis años más tarde Zhang se bautizó y pasó el resto de su carrera en Hangzhou elaborando ensayos sobre la armonía entre el confucianismo y el cristianismo. Su poemario *Shengjiao zanming* 聖教贊銘 o “Inscripciones que elogian la enseñanza del sabio” corresponde a los setenta y dos cuadros que se colgaron por primera vez en el templo católico de Hangzhou en 1678¹². Un incendio destruyó el recinto en 1692, pero la poesía de Zhang perduró como un monumento notable al cristianismo¹³.

En este contexto, el desarrollo de las prácticas colectivas de piedad combinadas con la ausencia de los sacerdotes incentivó un crecimiento en la demanda de los sacramentos. Las amplias redes de cofradías y de hermandades penitenciales del laicado chino avivaban el cristianismo al mismo tiempo que le transformaban en una imagen más cercana a las dinámicas culturales del mundo chino. Los misioneros no daban abasto con la administración de los sacramentos, pronto sería necesaria la tan anhelada preparación de un clero local.

Desde la era de Matteo Ricci, el coadjutor chino adquirió un rol de apoyo en las labores pastorales de la empresa misionera, pero se requería una mayor colaboración en la administración de los sacramentos y para ello eran necesarios más sacerdotes. Niccolò Longobardo fue el primero en proponer la cuestión cuando asumió la dirección de la Viceprovincia durante la década de 1610. Casi medio siglo después lo hizo Prospero Intorcetta (cuando los dominicos ya habían ordenado al primer fraile chino)¹⁴

¹² Desmond Cheung, “Zhongguo xintu Zhang Xingyao (1633-1715) de Jidujiao shige”, *Logos & Pneuma, Chinese Journal of Theology* 27 (2007): 79-109.

¹³ Más información sobre este personaje en Mungello, *The Forgotten Christian*, 70-71, 112-113 y 179-182.

¹⁴ No obstante, para ese momento sí existía un chino ordenado jesuita, solo que se trataba de un caso aislado del proyecto misionero. Zheng Weixin 鄭維信 o Manuel de Sequeira (1633-1673) abandonó Macao rumbo a Europa en 1645, en Roma se unió a la Compañía y en Coímbra se ordenó sacerdote.

en su misión especial a Roma a finales del confinamiento de Guangzhou. Ambos obtuvieron respuestas negativas por parte de una curia romana, tal vez preocupada de que fueran a suceder reacciones de apostasía similares como el sonado caso en la misión japonesa del exjesuita y budista Fabián Fukan¹⁵.

La verdad es que los jesuitas hasta ese momento nunca habían actuado en conjunto por la posibilidad de formar un clero chino nativo. El caso de Longobardo, como en la mayoría de sus propuestas e ideas, representó una situación aparte. Entonces la pregunta es si los jesuitas admiraron la historia y los principios culturales de la moral en China, ¿por qué no fueron más agresivos en la consolidación de una directriz para la formación y la ordenación de sacerdotes chinos? Según George Dunne y Dauril Alden se debió al racismo de los superiores portugueses, aunque sus homólogos en Japón hicieron lo contrario¹⁶. Para Standaert y John Witek los jesuitas de Macao deseaban hacerlo, pero tuvieron que enfrentar la fuerte oposición de los religiosos en Beijing¹⁷.

¿Hubo realmente una división particular entre los miembros de la Compañía de Jesús debido a la posible ordenación sacerdotal de chinos? Para el controversial Domingo Fernández de Navarrete sin lugar a dudas, el dominico constató en sus *Tratados* que durante la reclusión cantonesa el portugués António de Gouvêa le achacó a los franceses dicha cuestión, así como la misma sentencia sufrida en Guangzhou.

...los extranjeros de su Compañía, que estaban en China, habían destruido la misión. En otra ocasión se declaró más, y me dijo claramente, que sus Padres Franceses habían sido la causa, y sería por el cisma que hubo entre ellos, sobre prelados, poco antes que comenzase aquella tormenta¹⁸.

En efecto, tanto el italiano Francesco Brancati¹⁹ como los franceses Jacques Le Faure y Adrien Greslon²⁰ confirmaron el conflicto. De hecho, estos dos franceses se quejaron de los maltratos recibidos por parte de Feliciano Pacheco, Gouvêa y el propio

Regresó a China en 1668 solo para encontrar a sus colegas misioneros detenidos en Guangzhou. Véase sobre su biografía el artículo de Francis A. Rouleau, "The first Chinese Priest of the Society of Jesus, Emmanuel de Siqueira, 1633-1673", *Archivum Historicum Societatis Iesu* 28 (1959): 3-50.

¹⁵ Véase al respecto el trabajo de George Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1991), 142-184 y 257-291.

¹⁶ Dunne, *Generation of Giants*, 167; Alden, *The Making of an Enterprise*, 262-266.

¹⁷ Standaert y Witek, "Chinese Clergy", en *HCC*, 462.

¹⁸ Barandica Martínez ed., *Tratado VI de Fernández de Navarrete*, 159 (cap. XVI, 361/9).

¹⁹ "Carta de Francesco Brancati al prepósito general de la Compañía de Jesús Giovanni Paolo Oliva, Guangzhou, 23 de octubre de 1668", ARSI Jap-Sin 162:219v.

²⁰ ARSI FG 730-I: 79r-82v.

viceprovincial de la orden Luís da Gama. Todo llegó al punto de que Le Faure solicitó, ante la posibilidad de que se llevara a cabo el exilio dictado por la condena del calendario, que los jesuitas franceses se enviaran a territorios misioneros administrados por Francia, y jamás por Portugal. Mientras que Greslon pidió directamente una reasignación a las misiones en Siria o Madagascar, aceptando solo permanecer en la Viceprovincia si podía regresar al aislamiento de su comunidad en Jiangxi.

Pero regresando a la cuestión de la ordenación sacerdotal de chinos, la explicación más plausible la ofrece Liam M. Brockey²¹, para quien los jesuitas fueron excesivamente controladores de la imagen construida sobre ellos y la pureza ritual del mensaje de la *Tianzhu jiao*. Su hipótesis se cifra en dos factores. Primero, no se contó con la estructura educativa característica de redes de colegios de la orden, necesaria en la adquisición de las herramientas básicas (latín, humanidades, teología y filosofía) para la correcta administración de los sacramentos y la liturgia. Y segundo, sin la vivencia de estas experiencias, así como las propias de las rutas desde Europa hasta China, se atentaría contra la cohesión de grupo al no compartirse una misma identidad misionera entre los colegas chinos y europeos. Sin embargo, entre la disciplina corporativa de la orden y la identidad misionera jesuita, la tensión de las cargas pastorales alcanzó un punto crítico durante la década de 1670.

Precisamente en esos años, Intorcetta se encontraba en Roma negociando la posibilidad de la ordenación de chinos a partir de una serie de sugerencias dadas por los jesuitas de Beijing (Buglio, Magalhães y Verbiest) para la preservación y el crecimiento de la iglesia china. Si bien, se desconoce si las ideas de estos tres sacerdotes en particular se debatieron en las conferencias de Guangzhou, sí se ha identificado su discusión en otros momentos del confinamiento²². La principal propuesta consistió en formar a los candidatos en seminarios afincados en Asia²³, por esta razón, el siciliano siguiendo su propia iniciativa obtuvo el permiso del prepósito general Giovanni Paolo Oliva para la organización de una universidad en Macao donde se capacitarían a los futuros sacerdotes chinos, así como una donación del rey Pedro II de Portugal (1648-1706). Sin embargo, la curia romana denegó el permiso, mas se habían sentado las bases

²¹ Brockey, *Journey to the East*, 142-151.

²² BNE, Rougemont, "Relación del estado de la cristiandad", 4.

²³ ARSI Jap-Sin 124:112r/v.

para una posible resolución. En este contexto no se podían olvidar los esfuerzos realizados durante la reclusión cantonesa por parte del dominico chino Luo Wenzao.

En 1677, tres años después del regreso de Intorcetta a China, finalmente iniciaron las deliberaciones sobre la ordenación de los sacerdotes chinos. El visitador (1674-1677) de los jesuitas Feliciano Pacheco les ordenó a todos los misioneros en el Imperio enviarle sus opiniones sobre si debía constituirse un clero local y construirse un seminario en Macao u otro lugar de China. La mayoría de las respuestas enviadas fueron positivas, al parecer se erigía un grupo más abierto bajo el liderazgo del nuevo viceprovincial Ferdinand Verbiest. El también director del *Qin Tian Jian* propuso ubicar el seminario a lo interno del territorio imperial chino y no en Macao, así como la admisión de los candidatos chinos en la Compañía²⁴. Sus compañeros en la corte Grimaldi y Buglio le apoyaron, agregando el segundo que los seminaristas chinos deberían ser letrados confucianos. Por su parte, Intorcetta junto a sus excompañeros durante el confinamiento cantonés Christian Herdtrich, Philippe Couplet y Jean Valat, así como el recién llegado Simão Rodrigues (*Li Ximan* 李西滿, 1645-1704), consideraron ante la inminente probabilidad de nuevos movimientos anticristianos, la colonia portuguesa el lugar ideal para la organización del seminario²⁵.

Entonces Pacheco elaboró una nueva consulta sobre la cuestión del sacerdocio de nativos y la envió a Roma. La respuesta como se esperaba no fue inmediata, empero, durante la espera sucedieron acontecimientos positivos para una resolución del tema a favor de la ordenación de chinos. En 1685 se consagró al dominico Luo Wenzao como obispo de Nanjing; dos años después, luego de un largo periodo monopolizado por los portugueses, se nombró a Intorcetta viceprovincial jesuita; y en 1688, después de completar su noviciado en Macao, el visitador Francesco Saverio Filippucci (*Fang Jige* 方濟各 1632-1692) envió a los coadjutores chinos, el pintor y poeta Wu Yushan 吳漁山 o Simão Xavier da Cunha (1632-1718), el astrónomo Liu Yunde 劉雲德 o Bras Verbiest (1628-1707) y el letrado Wan Qiyuan o Pablo Banhes –quien en Goa había ayudado a Intocetta en la publicación de su *Sinarum Scientia*, como se observó en el capítulo 6– a Nanjing para formarse como sacerdotes.

²⁴ Ferdinand Verbiest, *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jésus (1623-1688)*, eds. Henry Josson y Leopold Willaert (Bruselas: Palais des academies, 1938), 230-253.

²⁵ Brockey, *Journey to the East*, 150.

Los tres habían aprendido a administrar la misa y los sacramentos en latín, siendo por fin consagrados el 1 de agosto de 1688. El superior Giandomenico Gabiani reconoció al poco tiempo las ordenaciones. Con los años se reconoció el servicio impecable a la empresa misionera de Wu Yushan y Liu Yunde, al punto que Intorcetta le escribió de nuevo a Filippucci hablándole acerca de nuevos candidatos. Pero los detractores a la cuestión se mantuvieron vigilantes. Entonces Wan Qiyuan dio la estocada, huyendo de la residencia de los jesuitas en Shanghái a mediados 1689, y apareciendo unos meses después en Fujian solicitando refugio y perdón a los jesuitas locales. De inmediato vinieron los reclamos y las críticas de los portugueses Tomé Pereira y Jose Monteiro (*Mu Ruose* 穆若瑟, 1646-1720), Intorcetta quedó sin explicaciones. Por lo visto, los portugueses representaron el ala ortodoxa de la Compañía en China, mientras que flamencos, franceses e italianos se encontraron más abiertos a la hibridación cultural. Este acontecimiento golpeó tanto la cuestión sobre la ordenación de chinos, que en la Viceprovincia el tema se volvió a tocar hasta cuatro décadas después.

Paralelo al debate jesuita sobre la formación de un clero local, la iglesia china continuó con su crecimiento, por lo que los religiosos de igual manera hicieron en sus momentos con Trigault, Martini e Intorcetta, esta vez enviaron a Couplet bajo el cargo de procurador a Europa en 1682 y con la misión de siempre, gestionar financiamiento entre monarcas y tribunales, así como visitar colegios jesuitas motivando a los posibles nuevos reclutas. Para estos fines, el flamenco también dedicó parte de su tiempo a la publicación de textos apologéticos a la visión jesuita de los ritos chinos. Couplet pasó nueve años viajando desde el sur de los Países Bajos a través de Francia e Italia y hasta España y Portugal. Luis XIV de Francia le recibió en Versalles, el papa Inocencio XI en Roma y la corte del rey inglés Jaime II en Londres. Sus principales logros fueron las publicaciones en París de su biografía sobre Candida Xu y por supuesto, como se analizó en el capítulo 6, del *Confucius Sinarum* financiado por el monarca francés.

Durante la gira de Couplet, el continente europeo experimentaba un punto álgido en su sinofilia gracias en parte a la fuerte inserción literaria de un siglo sobre aventuras

e historias de mártires y santos en el exótico y maravilloso mundo chino²⁶. En esta coyuntura se llamó finalmente la atención de otras instituciones católicas, siendo la década de 1680 cuando hubo una mayor diversificación de origen religioso en China, se organizaron las primeras misiones auspiciadas por el clero secular, llegó la Orden de San Agustín, así como los religiosos de la *Société des Missions Étrangères de Paris*.

De hecho, la Europa con que se encontró Couplet era muy distinta a la que había dejado la generación de los diecisiete misioneros de Guangzhou llegados a China durante la década de 1650 (tabla 3, capítulo 5). Entre los retornos a Europa de Intorcetta, Fernández de Navarrete o el mismo Couplet, se publicó una gran variedad de libros sobre las experiencias chinas de autores que ni idean tenían del “resplandor” de Luis XIV de Francia. En efecto, las redes de comunicación de los misioneros en Asia eran muy esporádicas y desactualizadas con respecto a los acontecimientos más importantes ocurridos en Europa. En menos de medio siglo el marco normativo de la empresa china había cambiado por completo, en 1673 una instrucción vaticana terminó con el monopolio de la mancuera *padroão*-Compañía de Jesús para la predicación en China, así como con la jurisdicción eclesiástica del arzobispo de Goa. Si bien desde la década de 1630, los mendicantes se habían insertado a lo interno del territorio imperial chino, adquiriendo en consecuencia la Arquidiócesis de Manila su rol en la empresa misionera, durante el último tercio del siglo XVII surgió un nuevo poder político y religioso fraguado desde París que ahogó aún más a unos monarcas españoles y portugueses sufrientes todavía por las consecuencias de su prolongada *Guerra da Restauração* (1640-1668)²⁷. En ese momento surgió una nueva agenda para la empresa misionera compuesta por prelados franceses y francófilos italianos sostenidos sobre el poder en aumento de la nueva dupla Vaticano-Corona francesa.

En este contexto, la llegada de dominicos y de franciscanos había desenmascarado una propaganda literaria jesuítica ajena a las realidades de una empresa misionera caracterizada por las divisiones internas, así como pareciente de personal o recursos financieros necesarios para su desarrollo (capítulos 1 y 2). Sin olvidar, que hasta el momento la China Ming-Qing carecía de un marco legal para la libre

²⁶ La gran mayoría de esta literatura se ha venido citando a lo largo de esta investigación. Sus datos detallados se pueden revisar en la sección de fuentes. Para más información contextual puede consultarse la obra de Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 77-134.

²⁷ Lorraine White, “Estrategia geográfica y fracaso en la reconquista de Portugal por la Monarquía Hispánica, 1640-1668”, *Studia histórica* 25 (2003): 60-91.

predicación y organización de estas agrupaciones, provocando ello en muchas ocasiones una serie de manifestaciones anticristianas (capítulo 4). Además, con la inserción de los mendicantes se criticaron de inmediato los límites de la tolerancia jesuítica a ciertas prácticas culturales en su estrategia de acomodación, desembocando con ello en las famosísimas *controversias* de los ritos chinos (capítulo 3). No obstante, sin planearlo y mejor de si lo hubieran hecho, precisamente una reacción contra el cristianismo como lo fue el caso del calendario terminó con la reclusión de los misioneros de todas las órdenes en una casona en Guangzhou (capítulo 5). Aunque, a pesar de esta oportunidad para el debate y la resolución de sus diferencias en aras del crecimiento de la misión, los religiosos por diversas razones e intereses particulares la desaprovecharon (capítulo 6). Y más bien, se encuentra a los pocos años al dominico Fernández de Navarrete publicando sus *Tratados* (Madrid, 1676), una asidua y agresiva crítica a los jesuitas en China, que hasta la mismísima Inquisición española le negó la impresión del segundo tomo.

Pero tampoco las dinámicas entre los jesuitas y los mendicantes en China se limitaron a la competencia y la crítica, también hubo colaboraciones entre las distintas órdenes. Los casos ocurridos durante el confinamiento cantonés como cuando el dominico Luo Wenzao se encargó de todas las comunidades que le fueron posible indistintamente de quienes habían sido sus organizadores, o durante las conferencias cuando en ciertos debates estuvieron de acuerdo algunos jesuitas junto a los mendicantes contra las opiniones de otros jesuitas y mendicantes, aunque en su momento hayan primado en sus posiciones rasgos sociales como los orígenes nacionales (capítulos 5 y 6). Igualmente, luego del retorno de los religiosos a sus labores con el término de la reclusión en 1671, los jesuitas les cedieron a los dominicos sus misiones en Fujian, así como trabajaron junto a los franciscanos en Shandong²⁸.

Aunado a lo anterior, debido a la crisis de la Corona portuguesa y en consecuencia a su imperio de ultramar, incluyendo por supuesto al benefactor de la Viceprovincia jesuita en China el *Estado Português da Índia*, terminó para siempre el monopolio eclesiástico de Goa en Asia. Roma limitó el área de influencia del *padroão* al espacio colonial portugués. Los centros europeos misionales continuaban cambiando de sede. Para el caso de las empresas en Asia, le siguió el turno a la *Sacra Congregatio*

²⁸ Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong*, 55-76.

de *Propaganda Fide* –en adelante *Propaganda Fide*–, institución organizada en 1622 y que desde la década de 1650 empezó a dividir las jurisdicciones del arzobispado de Goa. Por ejemplo, en 1657, la diócesis de Macao se dividió en tres nuevos obispados: Tonkín, Cochinchina y Nanjing. Cada uno con su vicario apostólico, un sacerdote secular con los poderes eclesiásticos de un obispo²⁹. Y al lado de la *Propaganda Fide* se aproximaba la *Société des Missions Étrangères de Paris* (MEP) junto a las ambiciones comerciales y coloniales del Rey Sol³⁰ y su séquito de celosos clérigos. Al parecer los “despreciables” franceses del padre António de Gouvêa pronto tomarían la dirección de la Misión China.

Los religiosos de la MEP llegaron primero a la deseada Siam. Para inicios de la década de 1680 lo hicieron a las costas fujianesas. Ante este acontecimiento, los jesuitas de la corte imperial se preocuparon por las posibles consecuencias de esta brusca entrada irreverente de la ruta estándar de comunicación Guangzhou-Beijing. Los misioneros de la capital desde tiempos de Ricci se encargaron de velar por el equilibrio de la misión, ya sea como intermediarios ante el emperador o debido a las dependencias de patrocinio a razón de los intereses comerciales europeos representados en Macao, Manila y hasta Batavia. Pero con la llegada de los franceses, ¿en qué medida cambiarían estas dinámicas en la empresa china? ¿Se encontraban listos los vicarios apostólicos franceses para insertarse en la ritualística imperial china de tributos? ¿Cuál sería su posición con respecto a las *controversias* de los ritos chinos?

El primer vicario apostólico en llegar a China fue el clérigo secular François Pallu (1626-1684), uno de los miembros fundadores de la MEP. Esta situación molestó a los jesuitas, quienes se negaron a jurarle lealtad a pesar de las amenazas de excomuniación y le acusaron de ignorante de las realidades del mundo chino³¹. El caso de rebeldía jesuita se remitió a Roma, pero el obispo recién llegado murió en 1684 y cinco años después se revocaron los juramentos a los vicarios apostólicos. A su vez, el papado buscando evitar un enfrentamiento con la Corona portuguesa decidió dejar de lado la creación de obispados y mejor organizar nueve vicariatos: dos administrados por

²⁹ Brockey, *Journey to the East*, 156.

³⁰ Véase al respecto la obra de Glenn J. Ames, *Colbert, Mercantilism, and the French Quest for Asian Trade* (DeKalb IL: Northern Illinois University Press, 2016).

³¹ van den Wyngaert, “Mgr. Fr. Pallu et Mgr. Bernardin della Chiesa: Le Serment de Fidélité aux Vicaires Apostoliques 1680-1688”, *Archivum Franciscanum Historicum* 31 (1938): 17-47.

España, dos por franciscanos italianos, dos por jesuitas italianos y tres por la MEP³². Esto apaciguó las aguas entre los padres de la Compañía y la *Propaganda Fide* por algunos años. Aunque la estocada final estuvo cuando la MEP decidió enviar un grupo de jesuitas franceses a la corte imperial china en 1687. De hecho, gracias al proselitismo jesuítico en Europa de las décadas anteriores sobre el papel de los misioneros en la oficina imperial de astronomía, Luis XIV había nombrado a cinco sacerdotes “*mathématiciens du Roi*” en 1685, con el fin de enviarles como emisarios reales a ocupar un cargo académico francés en Beijing. Por primera vez en la historia del cristianismo en China llegaron misioneros a la corte imperial sin utilizar la tradicional ruta Lisboa-Goa-Macao-Guangzhou.

Esta vez los nuevos reclutas jesuitas debieron su lealtad a la Corona francesa y solo a ella, de lado quedó el prepósito general de la Compañía de Jesús en Roma. Sin duda, esta situación preocupó al veterano viceprovincial Prospero Intorcetta, quien se sintió en la peor crisis de la empresa china desde el confinamiento de Guangzhou. Sin embargo, ello no le importó al emperador Kangxi, quien convocó de inmediato su presencia en la capital imperial a pesar de las objeciones del Ministerio de Ritos³³. Los jesuitas franceses eran el futuro padre del figurismo Joachim Bouvet (*Baijin* 白晉, 1656-1730), Jean-François Gerbillon (1654-1707), Jean de Fontaney (1643-1710), Claude de Visdelou (1656-1737) y Louis Le Comte (1655-1728). Los dos primeros permanecieron en la corte, mientras que los otros tres se integraron a las misiones del interior del imperio en Shaanxi y Henan. Con esta determinación se intentó terminar con el objetivo francés de crear una vía de comunicación ajena a la de la Viceprovincia. Pero desde el principio los embajadores franceses habían logrado el beneplácito del emperador, por ende, a los superiores jesuitas no les quedó otra alternativa que permitirles organizar su propia misión, intensificándose aún más las divisiones del clero en China.

Para finales de la década de 1880, la iglesia china continuó creciendo controlada por el liderazgo y las dinámicas de un grupo misionero determinado por su origen

³² Rule y von Collani, *Kilian Stumpf SJ. The Acta Pekinensia or Historical Records of the Maillard de Tournon Legation, Volume I December 1705-August 1706* (Roma y Macao: Monumenta Historica, 2015), XXVII-XXVIII.

³³ Witek, *Controversial Ideas in China and Europe: A Biography of Jean-François Fouquet, SJ (1665-1741)* (Roma: Institutum Historicum SI, 1982), 58-72.

nacional. Los nuevos matemáticos de la corte imperial defendieron su autonomía debido a su lealtad a la Corona francesa, mientras designaron como los “portugueses” a todos los jesuitas leales a la históricamente cosmopolita Viceprovincia, independientemente de su nacionalidad o su posición hacia la misión francesa. Aunque en cierta medida, la multinacional Viceprovincia en su unidad jesuita tuvo un reconocimiento implícito del dominio cultural del sur de Europa, y más específicamente del ibérico-portugués.

En este sentido, la Corona portuguesa comprendió el juego de intereses de los franceses en Asia. Por ello, se sumó a la defensa de la Viceprovincia invirtiendo mayores recursos en la preparación de los futuros misioneros y la estructura del *padroão*. También para mantener la presencia portuguesa en la corte imperial de los Qing, el preósito general de la Compañía de Jesús en Roma, el teólogo español Tirso González de Santalla (1624-1705), envió a sus hombres a formarse como matemáticos en las prestigiosas universidades de Coímbra y de Évora. Asimismo, el papa Alejandro VII creó dos nuevos obispados del *padroão* en Beijing y Nanjing en 1690, saltándose de esta manera ambos la jurisdicción de los vicariatos apostólicos. El nombramiento de los nuevos prelados le otorgó a la Corona portuguesa la oportunidad conservar su autoridad eclesiástica sobre la Provincia de Japón y la Viceprovincia de China.

7.2 Entre la Corte imperial china y el Vaticano (1692-1724)

El cuarto periodo de la Misión China (1692-1724) se construyó entre dos acontecimientos diametralmente adversos para el cristianismo: los edictos imperiales de tolerancia y de prohibición del catolicismo. En otras palabras, después de más de un siglo de labores constantes de la empresa misionera en el país, se alcanzó por primera vez el marco de legalidad suficiente para desprenderse, al menos en esos términos, de la etiqueta de heterodoxa. En 1692 se reconoció la *Tianzhu jiao*, se condenaron los anticristianismos, se dieron libertades a la labor evangélica y se permitió la conversión de los neófitos chinos. Sin embargo, el favor imperial a la fe católica apenas se mantuvo por treinta y dos años, en 1724 se prohibió el cristianismo, se cerraron todas las iglesias y se sentenció un nuevo exilio misionero vía Guangzhou.

Asimismo, estos años corresponden a la etapa inicial de la misión francesa en China, cuando de paso, se alcanzaron cifras históricas en relación con la cantidad de

misioneros y comunidades cristianas organizadas en el país. Durante este periodo, laboraron con las distintas órdenes e instituciones religiosas alrededor de seiscientos noventa y nueve misioneros, de los cuales sobre el cincuenta por ciento eran jesuitas, además se fundaron ciento treinta y un cofradías o asociaciones laicas, todo distribuido entre las dieciocho provincias imperiales chinas (tabla 2, capítulo 1).

Luego del golpe de poder dado por los jesuitas franceses, los padres de la Viceprovincia vieron que había poco por hacer al respecto, era tiempo de centrarse en la administración de una iglesia china de miles de miembros. De esta manera, junto al fortalecimiento de los roles del laicado, también se intensificaron esfuerzos en la atención de la ministración de los sacramentos, retornándose a los viajes continuos a través de los circuitos rurales, animando las redes devocionales de catequistas y cofradías. Los esfuerzos valieron la pena, ya que, pensando en la Misión China en su conjunto y diversidad de órdenes religiosas, solamente en el cuarto periodo (1692-1724), reportó una cantidad superior de bautizados al primer siglo de la empresa misionera (tabla 2 y capítulo 1)³⁴.

Por otra parte, esta época también se caracterizó por desarrollarse prácticamente bajo el reinado de Kangxi, quien entabló una controversia directa con el obispo de Roma. En ese sentido, el Vaticano envió a la corte imperial china al legado papal Carlo Tommaso Maillard de Tournon en una embajada que se extendió por cinco años (1705-1710)³⁵. El embajador romano se impuso en contra de los ritos chinos, desacreditando de este modo a los padres jesuitas ante las autoridades chinas. Finalmente, en este contexto, el papa Clemente XI condenó los ritos chinos en dos ocasiones: 1704 y 1715, deponiendo la instrucción vaticana favorable de 1656 analizada en los capítulos 3 y 6.

No obstante, la legación de Tournon debilitó la estructura eclesiástica de la Viceprovincia, ya que su presencia en la corte imperial y sus dudas sobre lo que había sido el desarrollo del proyecto cristiano, les restó credibilidad a los jesuitas ante las autoridades chinas. El dignatario papal se mostró divergente con los misioneros en relación con sus representaciones sobre los monarcas europeos, las divisiones de las órdenes religiosas en China y la jerarquía eclesiástica en Roma. Tenuemente regresaron

³⁴ Véase también el artículo de Marta Torres Trimállez, “La única entrada al reino de Dios: El bautismo en las misiones franciscanas del Celeste Imperio durante el siglo XVIII”, en *El franciscanismo hacia América y Oriente*, ed. Manuel Peláez del Rosal (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2018), 503-521.

³⁵ Para más detalles véase la obra editada por Rule y von Collani, *The Acta Pekinensia*.

las sospechas sobre la *Tianzhu jiao*, afectando directamente su expansión en las provincias. Aunado a ello, las preocupaciones aumentaron para la Viceprovincia debido a la posición de desaprobación de Tournon con respecto a los ritos chinos, ya que Kangxi había creado un sistema de licencias misioneras condicionado a aceptar y pregonar la interpretación ricciana de la ritualidad confuciana.

Esta política del emperador chino tuvo su origen en la promulgación de los edictos de tolerancia *Rong jiaoling* 容教令 o *Zhengjiao feng chuan* 正教奉傳 de 1692³⁶, los cuales a su vez se motivaron en una nueva manifestación anticristiana. “Començò esta persecucion por vn Mandarin inferior, mal afecto à la Ley de Dios, y à sus Predicadores, el qual mandó publicar vn Edicto suyo, en que declarava a la Ley de Dios, por Ley falsa, y perversa”³⁷. A mediados de 1691, un letrado confuciano de baja alcurnia en Hangzhou denunció a la *Tianzhu jiao* por medio de la publicación de una serie de panfletos³⁸. Si bien, todavía no existía en China un marco jurídico que protegiera las actividades cristianas, Prospero Intorcetta decidió enviar una denuncia ante los tribunales provinciales. El argumento del siciliano se sustentó en que los edictos imperiales prohibían las calumnias contra la religión. La reacción no fue la esperada, y más bien el gobernador de Zhejiang emitió una severa crítica al proselitismo católico, así como al mismo misionero. En consecuencia, se les prohibió a los chinos convertirse al cristianismo y a quienes ya lo habían hecho, a portar consigo símbolos de esta religión, ordenándoseles además la destrucción de todas las imágenes que tuvieran en sus casas.

Entonces las autoridades chinas de esta provincia imprimieron y distribuyeron una lista con los nombres de los cristianos conocidos; cerraron una capilla propia de una cofradía de mujeres, de la cual confiscaron desde la cruz del techo hasta cada uno de sus ladrillos para así evitar que la volvieran a construir; y a un médico cristiano le ajusticiaron con cuarenta latigazos debido a que distribuía calendarios litúrgicos. Esta vez, Intorcetta decidió escribirle a Tomé Pereira para solicitarle su intercesión ante el mismo emperador. Sin duda, esta era la mejor manera de resolver la cuestión. Desde la

³⁶ Standaert, “The ‘Edict of Tolerance’: A Textual History and Reading”, en *In the Light and Shadow of an Emperor*, 308-358.

³⁷ Espinola, *La Libertad de la Ley de Dios*, 77.

³⁸ Los siguientes acontecimientos se describen a partir de los trabajos de Espinola, *La Libertad de la Ley de Dios*, 77-116; y de Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, 59-66.

década de 1630, la misión se sostuvo amén a la protección suministrada por la corte imperial. Por ello, los jesuitas siempre se preocuparon por tener y monopolizar una presencia activa en los círculos del emperador. Luego de la muerte de Ferdinand Verbiest, el jesuita portugués junto al matemático belga Antoine Thomas (1644-1709) asumieron su rol en la corte³⁹. De hecho, Pereira y Jean-François Gerbillon habían representado a los Qing durante las negociaciones fronterizas con los rusos en el Tratado de Nérchinsk en 1689⁴⁰.

El memorial de Pereira sobre la situación en Hangzhou recibió tal vez la respuesta más inesperada para el momento histórico experimentado por el cristianismo en China. La corte imperial respondió con dos decretos emitidos el 17 y el 19 de marzo de 1692, proclamando la tolerancia religiosa a la fe europea. Años después, los misioneros lo tradujeron con claros fines propagandísticos de la siguiente manera,

...no tienen Doctrinas siniestras, y dudosas para el Pueblo, ni Dogmas falsos, originadores de perturbaciones. Los Lamazes, Bonzos, y Taozos tienen sus Oratorios, y se permite à la Gente, que vaya libremente à ellos, y adore à sus Pagodes. Y por el contrario, no teniendo los Europeos, ni vn atomo còtra las Leyes de el Imperio, se ha prohibido su Ley. Esto parece muy ageno de la razon. Por tanto es muy conveniente, que en todos los Lugares se dexen en pie las Iglesias de Dios, como antes, y que la Gente le adore, y sirva à su voluntad; y no es acertado, que se prohíba⁴¹.

Este acontecimiento solamente lo podía superar la conversión pública del propio emperador. En el primer decreto, se institucionalizó la libertad de la práctica del catolicismo en sus propios espacios (templos e iglesias); mientras que, en el segundo, promulgado de casualidad el 19 de marzo día de San José, el santo patrón de China (art. 42 de las conferencias de Guangzhou, capítulo 6), se declaró que el cristianismo no representaba ninguna amenaza para el imperio y se resaltó la contribución de sus religiosos a la dinastía Qing gracias a sus conocimientos astronómicos, matemáticos y lingüísticos. Sin necesariamente respaldar al cristianismo, estos edictos al menos se

³⁹ Espinola, *La Libertad de la Ley de Dios*, 165.

⁴⁰ Para más detalles revítese Espinola trad., *La Libertad de la Ley de Dios*, 57-72; la obra de Joseph Sebes, *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689): The Diary of Thomas Pereira* (Roma: Institutum Historicum SI, 1962); así como las investigaciones de Peter Perdue, “The Jesuits at Nerchinsk: Language, War, and Ethnicity”, de Vladimir Stepanovich Myasnikov, “Tomás Pereira at the Nerchinsk Conference”, y de João de Deus Ramos, “Tomás Pereira, Jing Tian and Nerchinsk: Evolving World-View during the Kangxi Period”, en *In the Light and Shadow of an Emperor*, 504-531.

⁴¹ Espinola, *La Libertad de la Ley de Dios*, 77.

presentaron con una perspectiva de “neutralidad positiva (Zürcher)”⁴². Acerca de estos edictos, Ad Dudink sostiene que, si bien no concedieron un permiso explícito a la propagación de la *Tianzhu jiao*, su carácter de tolerancia hacia ella le concedió un estatus de inofensiva para la ortodoxia confuciana⁴³, de esta manera librándose de ser tildada, al menos desde el discurso oficial político, de heterodoxa.

Los decretos imperiales se difundieron rápidamente en el país. La paz pronto retornó a la esfera cristiana en Zhejiang. Incluso, Prospero Intorcetta viajó de inmediato a Beijing para en persona agradecerle al emperador, quien lo recibió el 23 de junio de 1692⁴⁴. La noticia sobre estos decretos representados por los misioneros como una victoria sin precedentes pronto llegó a Europa por medio de las traducciones desde el latín del *Evangelium Christi annunciandi et propagandi en el Solemniter Imperio Sinarum Declarata y Domini* a varios idiomas europeo⁴⁵.

El nuevo contexto de la Misión China incentivó generosamente los trabajos pastorales de expansión geográfico-espacial del proyecto evangelístico⁴⁶. Pronto se unieron a la misión nuevos voluntarios. En el caso de la Viceprovincia su ahora estrategia versó en fortalecer con mayor presencia de sacerdotes las rutas rurales de las regiones de Jiangnan y el valle de Yangzi, según el eje norte-sur Beijing-Guangzhou. En este sentido, se inauguraron misiones en las zonas más al norte de Zhili y Shanxi, así como en las ciudades de Changsha y Xiangyang en la provincia de Huguang. Es decir, la Viceprovincia abarcó las áreas donde se concentraron los centros poblacionales del Imperio Qing. De esta manera, los jesuitas empujaron a los mendicantes a establecerse en Sichuan, en las montañas de Jiangxi, en la provincia de Zhejiang o en las costas lejanas de Fujian, provincia monopolizada por los dominicos desde su base en Fua’an establecida durante la década de 1630. Pero en los casos de Shanxi y de las zonas

⁴² Zürcher, “Emperors”, en *HCC*, 497.

⁴³ Dudink, “Opponents”, en *HCC*, 516.

⁴⁴ BAJA 49-V-22:178v-180r.

⁴⁵ El jesuita portugués José Soares (*Pentun* 哷嗽, 1656-1736) tradujo los edictos del chino al latín en Beijing. Por su parte, la versión de Soares se tradujo al español, al francés y al italiano: Espinola trad., *La Libertad de la Ley de Dios*; Charles Le Gobien trad., *Histoire de l'Édit de la Chine, en faveur de la Religion Chrestienne* (París: Chez Jean Anisson, 1696); y Carlo Giacinto Ferrero trad., *Istoria dell'Editto dell'Imperatore della Cina in favore della Religione Cristiana* (Turín: nella stampa di Gio. Battista Zappata, 1699).

⁴⁶ Véanse las fuentes de la tabla 2 en el capítulo 1.

rurales de Shandong, los jesuitas continuaron trabajando juntamente con los franciscanos⁴⁷.

Al lado de esta ampliación de la presencia de los misioneros, un sector del laicado urbano de la iglesia china, con una mayor cercanía a los religiosos, y, por ende, con un acceso frecuente a los sacramentos, demandó prácticas devocionales más sofisticadas de piedad grupal. En China desde la década de 1630 proliferaron los grupos de oración, las hermandades penitenciales y las cofradías de caridad, las cuales durante el cambio dinástico adquirieron roles fundamentales para el mantenimiento de las dinámicas eclesíásticas (capítulo 2). Estas durante el confinamiento de Guangzhou los jesuitas las simplificaron en la penitencial “Hermandad de la Pasión”⁴⁸, la doctrinal “Cofradía de los Ángeles”, la caritativa “Hermandad de la Misericordia” y la más ampliamente devocional “Cofradía de la Santísima Virgen”⁴⁹ (capítulo 5), así como en El Acta se reglamentaron sus reuniones en el artículo 25 (capítulo 6). No obstante, estas corporaciones alcanzaron su máximo esplendor para la década de 1690, cuando implementaron estatutos organizacionales traducidos de los propios de las confraternidades europeas. En 1694, el portugués José Soares (*Pentun* 隣叢, 1656-1736) fundó la sección china de la jesuítica “Congregación de la Anunciación” en la capital imperial, al año siguiente Jose Monteiro y Giampaolo Gozani (*Luo Baolu* 駱保祿, 1659-1732) hicieron lo propio en Fuzhou.

Sin duda, la iglesia china cada vez se hacía más grande para el grupo de sacerdotes europeos, del mismo modo la labor de los catequistas chinos adquiriría progresivamente un rol central en las actividades pastorales de los misioneros.

Ultimamente ay una Congregacion, que es la mas importante de todas, donde ay precisamente sesenta catequistas debaxo de la proteccion de S. Francisco Xavier, y dirección de los Padres [...] Estos visitan quatro vezes al año las familias, y quatro vezes llegan todos a la Iglesia grande, para dar quenta por escrito al Misionero del estado de cada Familia, avisándole, si ay en las casas imagenes del Salvador; si ay Agua Bendita; si les queda algún uso de sus antiguas supersticiones; si ay algún niño, que no esté bautizado; algún viejo, ò algún

⁴⁷ Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong*, 105-122.

⁴⁸ Acerca de esta cofradía en las misiones franciscanas de Shandong, véase Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong*, 79-81.

⁴⁹ Song Gang, “The Many Faces of Our Lady”, 303-356.

enfermo, que tenga necesidad de los socorros de la Iglesia; y finalmente informan exactamente del proceder de cada particular⁵⁰.

Este tipo de agrupaciones laicas llevaba décadas ejerciendo las principales responsabilidades para el crecimiento y el mantenimiento de la comunidad. Los catequistas chinos se encargaron del proselitismo cristiano, la ministración del bautismo y la enseñanza de la doctrina católica básica. Por algo durante las conferencias de Guangzhou, se reglamentó su labor formativa (arts. 10 y 11), así como la manera de administrar el sacramento iniciático (art. 2). Aunado a ello, se debe resaltar la importancia de este actor como puente entre los misioneros y los neófitos de los mundos rurales chinos de multidialectos⁵¹.

En relación con la importancia pastoral desempeñada por los catequistas chinos, Liam M. Brockey⁵² explica cómo contraproducentemente esta situación representó una paradoja para los jesuitas. Si bien, para ellos era plausible ceder ciertos poderes rituales a un grupo selecto de laicos, dicha delegación pudo confundir los límites entre el papel del clero y el de los cristianos comunes. Sin duda alguna, los misioneros se vieron contra la pared entre su deseo de propagar el evangelio y de mantener su estatus como los únicos maestros legítimos del ritual católico. Según este autor, la principal carencia versó en la ausencia de una herramienta disciplinaria efectiva entre los miles de laicos sin supervisión y mal adoctrinados de la iglesia china. En Europa la situación ocurrió distinto, la división entre el clero y la congregación era clara, aunque allí se contó con mecanismos que iban desde las exhortaciones del párroco hasta la ira ajusticiadora de la Inquisición, mas en China nada de esto hubo, solo la amenaza de excomunión, que poco o nada pudo significar para los neófitos chinos. Cuando menos se esperaba, los laicos empezaron a ministrar sus versiones (¿sinizadas?) del bautismo y de la misma misa.

Con respecto a las *controversias* de los ritos durante el cambio de siglo del XVII al XVIII, entre el laicado chino surgió una nueva generación de letrados confucianos preocupados por la cuestión, dedicándose entonces a la elaboración de una serie de ensayos para explicar la problemática desde una perspectiva china⁵³. Un caso de estos es el del

⁵⁰ Couplet, *Historia de una gran señora*, 40-41.

⁵¹ Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012), 199-216.

⁵² Brockey, *Journey to the East*, 173-174.

⁵³ Lin Jinshui, "Chinese Literati and the Rites Controversy", en *The Chinese Rites Controversy*, 65-82.

fujinés Yan Mo 嚴謨, bautizado como Pablo, quien escribió *Di tian kao* 地天考 o “*Investigación del Señor de los Cielos*”, una discusión sobre el uso de *Tianzhu* con los términos *Tian* y *Shangdi* encontrados en los clásicos *Shujing* y *Shijing*, así como en otras obras de Confucio y Menzi⁵⁴. Otro de los casos trató del catequista Xia Dachang 夏大常, bautizado como Matías, autor de *Jili paozhi* 祭禮泡製 o “*La marca de los ritos conmemorativos*”, de *Liji jizhi cuoyan* 禮記祭制撮言 o “*Diálogos sobre los ritos conmemorativos*” y de *Liyi Dowen* 禮儀答問 o “*Preguntas y respuestas sobre los ritos*”. A lo largo de sus obras, Xia Dachang insistió en que, para persuadir a los estudiosos chinos de cualquier cosa, primero se debían consultar los clásicos chinos para la obtención de pruebas. Algunos de estos argumentos se incorporaron en una carta de cinco páginas titulada *Shang jiaohuang shu* 上教皇書 o “*Petición al papa*” de Bao Yingqi 鮑英齊 de 1702. Este documento buscó explicar tres temas centrales en la querrela de los ritos chinos: (i) la figura del Confucio maestro, jamás considerado un buda o un dios dador de bendiciones; (ii) las razones de las reverencias a los ancestros cuando se inscriben sus nombres en tabletas; y (iii) cuándo los términos *Tian* y *Shangdi* identificados en el canon confuciano expresaban el concepto cristiano de *Tianzhu*⁵⁵.

Según Lin Jinshui⁵⁶, los letrados cristianos interpretaron que el carácter sobrenatural de la *Tianzhu jiao* junto al natural de la *rujiao* permitiría un beneficio mutuo entre las dos enseñanzas en lugar de su enfrentamiento. A sus ojos, el confucianismo y el cristianismo tenían muchas cosas en común. Los letrados cristianos esperaban que el cristianismo se difundiera ampliamente en China, sin que ello significara al mismo tiempo una transformación cultural del mundo chino en uno semejante al europeo. Esperaban una dinámica de lealtad a lo sagrado del cristianismo donde se protegiera a la vez la ortodoxia del confucianismo. Con el fin de no ofender a ninguna de las *jiao*, plantearon la teoría de la coexistencia de lo sobrenatural y lo natural, considerando que estas culturas independientemente desde donde se desarrollaron, se

⁵⁴ Standaert, *The Fascinating God*, 23-32.

⁵⁵ Standaert, “Chinese Christians”, en *HCC*, 434.

⁵⁶ Lin Jinshui, “Chinese Literati”, 80-82.

relacionaron naturalmente entre sí. Este fue el verdadero estado de ánimo de los letrados cristianos chinos de esta generación⁵⁷.

A inicios del siglo XVIII, los jesuitas les solicitaron a los chinos cristianos en varias partes del país que escribieran sus puntos de vista sobre las *controversias* de los ritos chinos. En Nanchang, por ejemplo, quince de ellos firmaron una declaración donde se explicaba que a Confucio no se le consideraba un dios, ni a los antepasados difuntos residiendo en las tabletas ancestrales, aunque sí se reconoció la equivalencia de los términos *Tian* y *Shangdi* al significado cristiano de *Tianzhu*. Los jesuitas enviaron a la *Propaganda Fide* en Roma los documentos originales con sus respectivas traducciones al latín. Esta institución los publicó para su distribución. Textos como el de Nanchang incluyeron los nombres de los chinos cristianos firmantes, muchos de ellos alfabetizados, pero principalmente feligreses comunes de esferas sociales distintas a las de sociabilidad de la élite letrada confuciana⁵⁸.

Al margen de la participación del laicado en todos sus niveles sociales, así como de la expansión geográfico-espacial y el aumento del personal sacerdotal de la Misión China, otro de sus problemas históricos quedaba aún sin resolución: las finanzas. Luego de poco más de un siglo de existencia, la empresa misionera china nunca recibió el apoyo económico necesario para satisfacer sus necesidades estructurales, ni de la mancuera *padroãdo*-Compañía de Jesús, ni del patronato real español, ni de los comerciantes ibéricos en Macao o Manila, ni tampoco de las arcas del *Christianissimus* Rey Sol. Ya en su momento el proyecto había dependido de la pensión gubernamental de Schall von Bell, entonces tal vez la mejor estrategia era mirar las formas de cómo obtener los fondos mínimos para su subsistencia en la misma China. Luego de la reclusión cantonesa, entre una relativa tolerancia y el edicto de 1692, paulatinamente las misiones, en especial las de los jesuitas, obtuvieron fuentes de ingreso para invertir en terrenos y edificios. Por ejemplo, Pereira ahorró e invirtió en beneficio de la Viceprovincia las pensiones de los jesuitas del *Qin Tian Jian*. Otra solución fueron los ahorros a partir de las donaciones de cristianos acaudalados, recuérdese el caso de la familia Xu. Estos dineros se utilizaron para la manutención de los religiosos, la

⁵⁷ Acerca de las comunidades de letrados cristianos en China a inicios del siglo XVIII, revítese la investigación de Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy*, 136-199.

⁵⁸ Witek, *Controversial Ideas in China and Europe*, 117-118.

fabricación de objetos devocionales, el mantenimiento de las residencias e iglesias, el pago de los catequistas y la concesión de limosnas a los cristianos chinos pobres⁵⁹.

Con la institucionalización de la tolerancia religiosa al cristianismo en China y la propaganda realizada de ella por los jesuitas en Europa, si bien los recursos financieros para el proyecto misionero continuaron en su estabilidad mínima, como se indicó líneas arriba, la cantidad de sacerdotes lanzados a la empresa china alcanzaron sus cifras máximas de la historia (tabla 2, capítulo 1). Luego de un retroceso en el tercer periodo (1672-1691), los jesuitas volvieron a ser mayoría, casi el cincuenta y cinco por ciento del total, eso sí tomando en cuenta a los miembros de la misión francesa. La diversificación en términos de órdenes e instituciones religiosas de los misioneros a finales del siglo XVII, para algunos como Tomé Pereira, constituyó la única consecuencia directa del edicto de 1692, y no así tanto el crecimiento de la iglesia china, el portugués constantemente se quejó de la llegada del clero “equivocado” al Reino del Centro⁶⁰. Pronto vendrían nuevos conflictos.

A inicios del siglo XVIII se contabilizaron a cargo de la Viceprovincia doscientas cuarenta y cuatro iglesias, catorce capillas y doscientos noventa oratorios a lo largo y ancho del territorio imperial chino. En el año 1701 hubo ciento diecisiete misioneros en doce provincias de China: cincuenta y nueve jesuitas a cargo de setenta residencias y doscientas ocho iglesias; veintinueve franciscanos a cargo de veintiún residencias y diecinueve iglesias⁶¹; dieciocho dominicos a cargo de ocho residencias y seis iglesias⁶²; seis agustinos a cargo de seis residencias y cuatro iglesias; y quince clérigos diocesanos (incluyendo lazaristas, aunque en su mayoría eran miembros de la MEP) a cargo de nueve residencias y siete iglesias. En algunos casos, varias órdenes religiosas estaban en la misma ciudad, por ejemplo, Guangzhou, Fuzhou, Jinan, Ningbo, pero con mayor frecuencia estaban ubicadas en diferentes municipios. Solo en Guangdong había seis residencias franciscanas, tres casas agustinas y tres iglesias dirigidas por los jesuitas franceses de la MEP⁶³. En el caso de Fujian, los misioneros de

⁵⁹ Vermote, “The role of urban real”, 82-94.

⁶⁰ ARSI Jap-Sin 165:394r.

⁶¹ Torres Trimállez, “Misioneros franciscanos y redes locales en Oriente: visiones, identidades y estrategias de evangelización”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2018), <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.73095>

⁶² González, *Misiones Dominicanas en China*, tomo 2, 118-119, 427 y 530-532; tomo 4, 442-443; y tomo 5, 80-114.

⁶³ Las mismas fuentes de la tabla 2 del capítulo 1.

la *Propaganda Fide* administraron junto a dominicanos, franciscanos y vicarios apostólicos once residencias. La alta concentración de misioneros en el espacio portuario chino Guangdong-Fujian llevó a las órdenes mendicantes históricas a su expansión, por lo tanto, se organizaron misiones franciscanas en Jiangxi y dominicas al sur de Zhejiang⁶⁴. Este fue un notable crecimiento en los treinta años siguientes al término de la reclusión cantonesa en 1671. Kangxi elevó aún más el estatus del cristianismo cuando permitió a los jesuitas franceses construir su propia residencia en la capital imperial en 1693.

Esta multiplicidad de órdenes en el paisaje misionero chino también trajo sus consecuencias en aras de una mayor división entre los miembros de la Compañía de Jesús presentes en el país. Durante el cambio de siglo del XVII al XVIII, las relaciones de los jesuitas se tornaron abiertamente contradictorias. Por un lado, los trabajos en Guangdong dependieron de la Provincia de Japón, por otro lado, los jesuitas de la misión francesa ingresaron al país vía Fujian pasando por encima de las rutas de ingreso establecidas. Entonces, la Viceprovincia buscando evitar un mayor enfrentamiento con los vicarios apostólicos, abandonó sus misiones fujieneses. Luego del nombramiento de Charles Maigrot MEP (1655-1730) como vicario apostólico de Fujian, el clérigo emitió una serie de prohibiciones contra los ritos chinos durante la década de 1690⁶⁵, en clara discrepancia con la propuesta ricciana de acomodación, institucionalizada por la curia romana en 1656 (capítulo 3), reconfirmada para la empresa china en el artículo 42 de El Acta de Guangzhou (capítulo 6) y aprobada por el gobierno imperial chino un año antes. La consecuencia inmediata de la determinación del jesuita consistió en la baja de bautismos en la provincia⁶⁶. Esta determinación provocó la reacción de la feligresía, por lo cual se elaboró un documento de protesta describiendo las razones del desacuerdo con el vicario, firmado por sesenta y tres laicos el 10 de octubre del año 1700⁶⁷.

Aunado a la diversidad de instituciones católicas, el origen nacional de los misioneros se convirtió de nuevo en una razón para el enfrentamiento y la división. Al antiguo conflicto entre jesuitas portugueses y sus hermanos de orden o en contra de los mendicantes españoles, se había sumado el caso de los jesuitas franceses. Sin duda,

⁶⁴ Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy*, 129-136.

⁶⁵ von Collani, "Charles Maigrot 's Role in the Rites Controversy", en *The Chinese Rites Controversy*, 149-184.

⁶⁶ BAJA 49-V-22:641v.

⁶⁷ Witek, *Controversial Ideas in China and Europe*, 149-155.

quien patrocinara la empresa acarrearía las lealtades, como sucedió de parte de los jesuitas con la Corona portuguesa o los mendicantes con el trono español. Todos los grupos deseaban el control exclusivo de la Misión China. Asimismo, el acceso a la corte imperial que otorgaba una cuota de poder única, los herederos de los logros de Ricci no lo deseaban compartir. En efecto, la principal ruptura entre los padres de la Compañía se debió a la insistencia de la misión francesa en su independencia de la Viceprovincia. Los religiosos de la MEP se ocuparon de organizar sus propias comunidades antes de la posibilidad de colaborar con las necesidades de las ya existentes. Teniendo en cuenta el precedente de los *Tratados* del dominico Fernández de Navarrete, pronto los jesuitas franceses también publicaron en Europa su primera crítica a la labor de la Viceprovincia en China, la obra de Louis Le Comte, *Nouveaux Memoires sur l'État Présent de la Chine* (París: Chez Jean Anisson directeur de l'Imprimerie Royale, 1699 y 1701).

De esta manera, la división entre los jesuitas sobrepasó el espacio territorial chino, llegando, por medio de las letras que tantos frutos habían traído a la misión, a la esfera pública europea de inicios del dieciocho. En este contexto, el preposición general Tirso González de Santalla, en medio de una coyuntura de fuertes enfrentamientos entre los jesuitas y los jansenistas en Francia, tuvo poco que añadir ante el riesgo de insultar al verdadero patrón de la orden, el monarca Luis XIV.

Así las cosas, la misión francesa inició sus trabajos de manera independiente. Los nuevos reclutas llegaron en los años 1698, 1699, 1700, 1702 y 1703. Estos fueron enviados a las provincias de Jiangxi, Fujian y Zhejiang. Para Jean de Fontaney el proyecto francés debía tener la jurisdicción de las misiones en una franja central, es decir, incluyendo las provincias de Fujian, Zhejiang, Jiangxi, Huguang, Shanxi y Shaanxi. De esta manera los jesuitas del Rey Sol se sujetarían a los vicarios apostólicos y no al *padroão* portugués. Según Fontaney, los obispados de Beijing, Nanjing y Macao representaron una ocupación suficiente para la Viceprovincia⁶⁸.

Sin tener opciones claras, González de Santalla se inclinó hacia la propuesta (presión) francesa. Por consiguiente, se nombró a Jean-François Gerbillon superior de la MEP en China⁶⁹, cargo al mismo nivel del viceprovincial, pero ambos puestos

⁶⁸ Para más detalles sobre el avance de la misión francesa, consúltese la síntesis de von Collani, "Actors", en *HCC*, 344-348.

⁶⁹ Acerca de sus actividades en China y en particular como líder de la misión francesa, véase la obra de Yves de Thomaz de Bossierre, *Jean-François Gerbillon, S.J. (1654-1707). Un des cinq des missionnaires envoyés en Chine par Louis XIV* (Lovaina: Institut Ferdinand Verbiest, 1994).

subordinados a los visitantes. Si esta fue una treta del propósito general para mantener cierta unidad, al largo plazo padeció de los malos resultados. Esta determinación no fue suficiente, por lo que Gerbillon le solicitó a la curia romana la designación de varias provincias chinas bajo el control exclusivo de la misión francesa. Para empezar, el papado no tuvo ningún reparo en confirmar los privilegios de los vicarios apostólicos, enviados precisamente para terminar con el monopolio lusitano de la Compañía en Asia. Roma debía degradar el poder del *padroão* portugués si deseaba erigirse como la real cabeza de una iglesia universal. Ahora bien, si Kangxi se enteraba de las divisiones y de las lealtades conflictivas debido a los orígenes nacionales, ¿en qué nivel se pondría en peligro el devenir de la empresa china?

En medio del conflicto, emergió el asunto que determinaría finalmente el resultado de esta batalla jurisdiccional por la Misión China: las *controversias* de los ritos chinos. Esta disputa teológica se utilizó como una cuña para hacerse del control administrativo de la iglesia china. El papa Inocencio XII había nombrado a un grupo selecto de teólogos para la resolución de la querrela en la década de 1690. Para ese entonces, la literatura sobre la cuestión incluía cientos de obras en las más diversas lenguas y publicadas en tres continentes distintos⁷⁰. En China, los vicarios apostólicos se aliaron con los dominicos y algunos jesuitas franceses en la condena de los ritos por su supuesta condición de supersticiosos, así como exigieron la censura de la Viceprovincia por su tolerancia a la idolatría. Curiosamente, y muy distintamente a las posiciones de Antonio Caballero de Santa María (capítulos 3 y 6), sus descendientes franciscanos se encontraban divididos sobre la cuestión.

Por otro lado, los cardenales de la *Propaganda Fide* se manifestaron en apoyo a la condena de los ritos de La Sorbona en el año 1700. Después de siete años de debates teológicos, la Inquisición romana decidió emitir un veredicto negativo. En consecuencia, el papa Clemente XI selló el tema el 20 de noviembre de 1704 cuando decretó la bula *Cum Deus optimus*, donde se prohibieron varias políticas de los jesuitas en China, incluidas su tolerancia al culto a los ancestros y a Confucio, los usos de los términos *Tian* o *Shangdi* para referirse al *Deus* cristiano (aunque se aprueba la utilización de *Tianzhu* 天主) y la presentación de las tabletas con la inscripción *Jing Tian* 敬天 o

⁷⁰ Información acerca de esta literatura se puede consultar en el libro de Rule, *¿K'Ung-Tzu or Confucius?*, 70-149.

“veneración a los Cielos” en sus iglesias. Estas últimas las había instaurado Kangxi en 1675 como una especie de símbolo de la protección imperial, así como de la prohibición de la propaganda religiosa, una clara marca de la ambigua y tácita tolerancia experimentada por la empresa misionera luego del confinamiento de Guangzhou⁷¹.

La situación en China se tornó más complicada que nunca, por lo que la curia romana a sabiendas de ello consideró como la solución más viable el nombramiento de un legado plenipotenciario que viajara a China para resolver los asuntos con las diversas órdenes misioneras, los vicarios apostólicos y el mismo emperador Kangxi.

a) La embajada de Carlo Tomasso Maillard de Tournon (1705-1710)

El papa Clemente XI eligió al cardenal saboyano de origen noble Carlo Tomasso Maillard de Tournon (1668-1710) como su representante para la resolución de la cuestión china. El legado había sido consagrado patriarca de Antioquía y visitador apostólico de las Indias apenas a sus 36 años. Tournon arribó a Guangzhou el 8 de abril de 1705, iniciando de inmediato una serie de audiencias en Beijing que determinaron radicalmente las condiciones de las actividades misioneras en China. A pesar de las intenciones del delegado de ajustarse a la ritualística china de tributos, sus dos reuniones con el emperador en diciembre de 1705 y junio del año siguiente, terminaron en el desastre total amén a mutuos malentendidos y agendas conflictivas⁷².

En su calidad de embajador, se acusó a Tournon de inaugurar las relaciones bilaterales entre el Vaticano y el Imperio Qing, así como de elegir a un nuevo superior para todos los misioneros católicos en China, determinación que le permitiría al papado el control directo sobre toda la iglesia china. En el primer encuentro de Tournon con Kangxi, el 31 de diciembre de 1705, el emperador se mostró complaciente con la idea de crear un único administrador de la empresa misionera. Kangxi insistió en que ese rol de supervisión solo se le podría asignar a uno de los jesuitas de su confianza, pero el

⁷¹ Huang Songkang, “Kangxi’s Attitude in the Rites Controversy”, *Heythrop Journal* 28, no. 1 (1987): 57-67; y von Collani, “Jing tian – The Kangxi Emperor’s Gift to Ferdinand Verbiest in the Rites Controversy”, en *Ferdinand Verbiest, S.J. (1623-1688). Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, ed. Witek (Nettetal: Steyler Verlag, 1994), 453-470.

⁷² Rosso, *Apostolic Legations to China*, 149-186.

legado rechazó esta condición, ya que la decisión del superior sería única y exclusivamente su elección⁷³.

Con respecto a las *controversias* de los ritos chinos, el emperador sin duda se encontraba de acuerdo con la interpretación ricciana, así se lo había hecho saber a los religiosos de la misión francesa en el 1700, a quienes le entregó un texto elaborado por él mismo donde explicaba la naturaleza secular de las ceremonias confucianas requeridas para los miembros de la burocracia estatal, así como la naturaleza conmemorativa del culto a los ancestros. En este sentido, el emperador sostuvo que el término *Tian* denota al ser supremo. Para la segunda audiencia con Tournon, Kangxi convocó al vicario apostólico Charles Maigrot. Ambos europeos incapaces de expresarse en chino, así como de citar pasajes del canon confuciano para apoyar sus argumentos, en vano intentaron convencer al emperador sobre una incompatibilidad entre el cristianismo y el confucianismo. De hecho, Kangxi reprendió a Maigrot debido a su temeridad al condenar las costumbres que él había definido, explicado y aprobado⁷⁴.

Entonces el emperador ordenó la deportación inmediata a Europa de Tournon y su séquito junto al mismo Maigrot vía Macao en agosto de 1706. La embajada había fracasado y alguien tenía que asumir responsabilidades, para el legado papal era obvio que la culpa era de las mal intencionadas traducciones de Pereira y Grimaldi, quienes buscaron proteger el proyecto desarrollado por la mancuerna *padroão*-Compañía de Jesús. Además, a ellos el mismo emperador los había elegido intérpretes para las negociaciones. Por ende, cuando Tournon dejó la capital imperial, sin pasar mucho tiempo, las censuras y las amenazas de excomunión cayeron sobre estos dos jesuitas.

Tanto el emperador como el emisario romano abandonaron la última reunión decididos a tomar el control de la empresa cristiana en China. Kangxi estaba completamente consciente de la importancia de una resolución sobre la cuestión de los ritos para la obtención de un control real sobre las misiones. También consideró que el papa jamás toleraría el vergonzoso comportamiento del legado. Por esta razón, el emperador nombró dos embajadores para presentar ante el papa en Roma las molestias por la insubordinación de Tournon. Kangxi como era de esperarse eligió dos jesuitas,

⁷³ Rouleau, "Maillard de Tournon, Papal Legate at the Court of Peking: The First Imperial Audience (31 December 1705)", *AHSI* 31 (1962): 264-323.

⁷⁴ Malatesta, "A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tommaso Maillard de Tournon", en *The Chinese Rites Controversy*, 211-246.

uno de la Viceprovincia, el portugués António de Barros (*Long Anguo* 龍安國, 1657-1708) y otro de la misión francesa, Antoine de Beauvollier (1657-1708). Empero, ambos navegando en diferentes embarcaciones, murieron en naufragios antes de llegar a Europa. Al final, lo más importante fue el decreto de Kangxi del 17 de diciembre de 1706, donde se declaró que todos los misioneros debían obtener una *piao* 票 o licencia, si deseaban permanecer en el imperio.

Por su parte, Tournon a pesar de su fracaso diplomático, estaba decidido a imponer su autoridad sobre los misioneros. Por ello, cuando llegó a Nanjing en 1706, todavía no anunciaba la condena papal a los ritos chinos emitida dos años antes. El embajador romano buscaba el momento adecuado para exigir la obediencia de los miembros de una orden religiosa en peligro inminente de insubordinarse a la Santa Sede. En la capital del sur, el emisario católico se reunió con el viceprovincial José Monteiro con el fin de determinar la mejor forma de publicar la instrucción vaticana. A sabiendas de las posibles consecuencias de la sentencia papal, el líder de la Viceprovincia le solicitó a Tournon esperar antes el regreso de Barros y Beauvollier. Sin hacer caso, el legado publicó su propia versión del edicto el 7 de febrero de 1707, amenazando a los desobedientes con la excomunión y prohibiendo toda libertad de interpretación. Esto ocurrió precisamente antes de la llegada del emperador a Nanjing, por lo que de inmediato Tournon partió rumbo a Macao con la seguridad de haber demostrado su autoridad sobre la Misión China. Pero ni el rey de Portugal, ni los obispos del *padroão* en Asia, ni el virrey del *Estado Português da Índia*, ni el arzobispo de Goa, ni el capitán de Macao habían reconocido su autoridad, por lo cual el cardenal saboyano fue puesto bajo arresto domiciliario hasta su muerte prematura en 1710⁷⁵.

El final de Tournon dio igual para el subsiguiente desarrollo de la empresa china, ya que su última acción dejó en entredicho a todo el cuerpo misionero en el país. Los religiosos quedaron entre la encrucijada de adherirse a la *piao* imperial y continuar en China o de obedecer la instrucción vaticana y renunciar a la misión. Los jesuitas cayeron en negación, mientras que los franciscanos rechazaron la posibilidad de abandonar a sus comunidades. En efecto, la imposición de la *piao* formó parte de un ejercicio de control imperial sobre los misioneros. Para la obtención de la licencia, los

⁷⁵ Rouleau, "Maillard de Tournon", 265-267.

religiosos debían someterse a una serie de entrevistas previas. Dicha tarea Kangxi la designó a su hijo Yinti 胤禔 (1688-1755). Su única misión consistió en cerciorarse de si los europeos tenían intenciones de regresar a Europa y de si se encontraban de acuerdo con la propuesta de Matteo Ricci. La mayoría de los jesuitas de la Viceprovincia y de la misión francesa, así como de los franciscanos, aceptaron la *piao* (la excepción los religiosos de Nanjing, enviados por ello a Guangzhou a esperar el retorno de la comitiva de Kangxi); mientras que, la mayoría de los dominicanos y de los agustinos, así como todos los vicarios apostólicos se enviaron al exilio, un total de cuarenta y un europeos habían sido deportados por las autoridades Qing para diciembre de 1708⁷⁶.

Sin duda, este movimiento de Kangxi para ejercer el control sobre los sacerdotes católicos tuvo funciones aniquiladoras para los decretos de tolerancia religiosa de 1692, situación perfectamente comprendida en el contexto de relaciones de poder entre el Estado chino y los heterodoxos clérigos budistas o daoístas⁷⁷. El emperador dio inicio a un proceso de circunscripción de las actividades misioneras, del cual solo podrían esperarse consecuencias negativas para el estatus sociocultural de la *Tianzhu jiao*.

Pero no solo la esfera interna de la Misión China se vio afectada debido a las políticas del emperador, también su faceta exterior sufrió las consecuencias. En Europa, la decisión de los misioneros de aceptar la *piao* provocó las más severas críticas, en particular a la Compañía de Jesús. Además, las comitivas de Kangxi compuestas por sacerdotes católicos para representarle en Roma se interpretaron como una clara insubordinación de los jesuitas contra el papa. Antes de la embajada de Barros y Beauvillier, el emperador chino había enviado al Vaticano a los jesuitas, el italo-piamontés Antonio Provana (*Ai Xunjue* 艾遜爵, 1662-1720) y el belga-flamenco François Noël (*Wei Fangji* 衛方濟, 1651-1729) junto a su asistente chino y futuro sacerdote jesuita, Fan Shouyi 樊守義 o Luigi Fan (1682-1753)⁷⁸.

Al fin de cuentas, las consecuencias del suceso Tournon representó tan solo un contratiempo temporal en el patrón general de crecimiento de la iglesia china. Los

⁷⁶ Brockey, *Journey to the East*, 189-191.

⁷⁷ Dudink, "Opponents", en *HCC*, 517-518.

⁷⁸ Véase acerca de esta embajada el artículo de Meynard, "Fan Shouyi, A Bridge Between China And The West Under The Rite Controversy", *Annales Missiologici Posnanienses* 22 (2017): 21-31, <https://doi.org/10.14746/amp.2017.22.2>

misioneros que aceptaron la *piao* se ocuparon de la administración de sus comunidades, junto a ellos permaneció el clero chino eximido de la detección o ignorado por las autoridades imperiales, así como sacerdotes de diversas órdenes que se mantenían clandestinamente trabajando en las provincias. Del mismo modo, aprovechándose de la débil supervisión en las fronteras marítimas chinas, nuevos misioneros lograron infiltrarse al interior del imperio sin pasar por el voto de la *piao*. Sin embargo, a las autoridades Qing por fin les quedó clara la variedad de facetas del cristianismo distintas a las de los jesuitas. Mientras tanto, en Europa continuaron los esfuerzos por cambiar la posición de la curia romana con respecto a los ritos chinos, pero Clemente XI un nuevo golpe cuando reafirmó en 1710 la condena promulgada seis años antes.

El episodio del nuncio apostólico detuvo las publicaciones sobre la Misión China en Europa, desacelerando el reclutamiento de misioneros. Ahora era más difícil, por no decir imposible, motivar a los jóvenes sacerdotes a dejarlo todo en una aventura seguramente sin retorno al Reino del Centro, cuando ello significaba la desobediencia a la autoridad papal asumida con total claridad por los miembros de la Viceprovincia. Paralelo a esta problemática, las redes de sociabilidad laica, claves en el crecimiento y la expansión del cristianismo, debido a la ausencia de una supervisión pastoral constante, llevaron a la sinización o en su defecto a la hibridación cultural de la ministración ritual de los sacramentos y de la práctica de las dinámicas devocionales. La influencia de las sectas heterodoxas del mundo rural chino empezó a notarse en esta cristiandad⁷⁹.

En este contexto, los jesuitas de la Viceprovincia continuaron escrutando la mejor vía para salvar de la censura europea su empresa centenaria, y lo que era peor, de la aniquilación total por parte del obispo de Roma. Entonces, los hijos de Loyola decidieron acudir a los poderes portugueses monárquico y eclesiástico, tanto Lisboa como Goa tenían un gran interés en salvar la misión, máxime que se encontraron vinculados a ella por medio del *padroão*, por lo que su propio prestigio también estaba en juego. De hecho, el arzobispo de Goa, antes de haber recibido noticias del papa sobre su confirmación a la sentencia de Tournon contra los ritos chinos, expidió una carta pastoral a todos los jesuitas en Asia oriental informándoles que cualquier decreto emitido por este legado se consideraría nulo e inválido. Asimismo, el rey portugués

⁷⁹ Lars Peter Laamann, "Memories of Faith: The 'Christian Sutras' of Eighteenth-Century China", en *The Church and the Book*, ed. R. N. Swanson (Woodbridge: Boydell & Brewer, 2004), 279-302.

envió un embajador al Vaticano, este se mantuvo seis años en Italia, pero sin lograr la resolución en asunto alguno a favor de la Compañía de Jesús.

En septiembre de 1710, el papa Clemente XI rechazó las peticiones de apelación contra el decreto de Nanjing de Tournon. Los retrasos en el correo durante varios años impidieron que las copias autenticadas llegasen al obispo de Beijing el franciscano italiano Bernardino della Chiesa (1644-1721). No fue hasta principios de 1715 que se intentó promulgar la decisión. Un misionero lazarista y experto en música, el italiano Theodoric Pedrini (1670-1746), reveló el contenido de la decisión papal al emperador. Después de leer una traducción al chino, Kangxi reiteró sus ordenanzas pasadas contra aquellos que violaran las costumbres chinas. Entonces, otra constitución apostólica, *Ex Illa Die*, se publicó el 15 de marzo de 1715, reiterando los puntos de vista de Maigrot, rechazando enérgicamente el enfoque de Ricci sobre estos temas y exigiendo la obediencia de todos los misioneros en China. El documento llegó a Beijing a finales de agosto del año siguiente. El emperador nuevamente se negó a aceptar tales posiciones papales como definitivas, promulgando la *hong piao* 紅票 o el manifiesto rojo de octubre de 1716⁸⁰. Este documento debía distribuirse entre todas las embarcaciones que partían de Guangzhou, y también entre todas aquellas caravanas que viajaban por tierra desde Beijing hasta la capital rusa. Kangxi declaró que solo después del regreso de sus embajadores imperiales enviados a Europa, se tendría una base para aceptar tales pronunciamientos papales. La petición del emperador para obtener información sobre los enviados resultó infructuosa, ya que, como se señaló anteriormente, nunca regresaron a China. Cuatro años más tarde, se nombró a un nuevo emisario papal, el cardenal italiano y patriarca de Alejandría Carlo Ambrogio Mezzabarba (1685-1741).

Las experiencias del emperador con este nuevo emisario romano fueron menos malas que las vividas con Tournon. De hecho, el legado accedió a conceder ocho permisos a los misioneros con respecto a los ritos chinos, que prácticamente disolvieron las instrucciones de la *Ex Illa Die* de 1715. ¿Tenía el cardenal la autoridad para anular una ordenanza del supremo pontífice? En un banquete formal en febrero de 1721,

⁸⁰ La *hong piao* se escribió originalmente en manchú, luego se agregaron versiones en chino y latín. Varias copias originales impresas de este documento trilingüe existen en bibliotecas en Europa y en los Estados Unidos. Algunas reproducciones se encuentran en *Exotic Printing and the Expansion of Europe, 1492-1840* (Bloomington IN: Lilly Library Indiana University, 1972), 70-72, así como en Monique Cohen y Nathalie Monnet, *Impressions de Chine* (París: Bibliotheque Nationale, 1992), 118-119.

Kangxi le pidió a Mezzabarba que presentara regalos imperiales al papa, así como anunció el nombramiento del jesuita portugués Antonio de Magalhães (*Zhang Anduo* 張安多, 1677-1735) como el nuevo embajador chino para la entrega de los regalos al rey de Portugal⁸¹. Aunque los presentes para el pontífice romano y el monarca portugués se perdieron en el incendio y hundimiento del navío *Rainha dos Anjos* en la costa de Río de Janeiro en Brasil, tanto el legado papal como el enviado imperial continuaron su viaje hacia Lisboa⁸². Después de reunirse con el monarca portugués, Mezzabarba se dirigió a Roma. Magalhães más tarde regresó a Beijing, donde tuvo una audiencia con el recién ascendido a trono Yongzheng el 24 de noviembre de 1726.

Al llegar a Roma en mayo de 1723, Mezzabarba se enteró de que varios misioneros de diversas órdenes consideraron que la *hong piao* causaba aún mayor confusión. Por consiguiente, *Propaganda Fide* le recomendó al papa Inocencio XIII (1721-1724) escribirle una carta al emperador Qing. Varios meses después de la muerte del pontífice en marzo de 1724, las noticias de la muerte de Kangxi en diciembre de 1722 llegaron apenas a Roma, dejando fuera de escena cualquier plan para el regreso de Mezzabarba al Reino del Centro.

Mientras tanto en China se incrementaron las divisiones entre los clérigos, ya sea por su orden religiosa, patrocinador misionero, origen nacional o interpretación personal de algún aspecto doctrinal católico o cultural chino. Los padres de la Compañía también se encontraban divididos por sus posiciones con respecto a las teorías del figurismo como sistema interpretativo de los textos antiguos chinos⁸³. El promotor del debate, Joachim Bouvet, explicó el *Yijing* 易經 o el *Libro de los Cambios* como una temprana revelación del *Deus* cristiano en el mundo oriental⁸⁴. De esta manera, por donde se viera, crecía y se fortalecía la fragmentación de los ministros de la Iglesia católica en China.

⁸¹ João de Deus Ramos, *História das relações diplomáticas entre Portugal e a China. O Padre António de Magalhães, S.J., e a Embaixada de Kangxi a D. João V (1721-1725)* (Macao: Instituto Cultural de Macau, 1991), 105-176.

⁸² Emily Byrne Curtis, "Foucquet's List: Translation and Comments on the Color 'Blue Sky After Rain'", *Journal of Glass Studies* 41 (1999): 147-152.

⁸³ Véase el trabajo de Rule, *K'ung-tzu or Confucius?*, 150-182; y el de von Collani, "Figurism", en *HCC*, 668-679, pero ante todo su obra *P. Joachim Bouvet, S.J. Sein Leben und Sein Werk* (Nettetal: Steyler Verlag, 1985).

⁸⁴ En 1693, el emperador Kangxi envió a Bouvet como su emisario a la corte de Versalles para agradecerle a Luis XIV por su ayuda en el inicio de la misión francesa. No mucho después de su llegada a Europa en marzo de 1697, Bouvet completó su *Portrait historique de l'empereur de la Chine and L'Estat*

Sin el mejor panorama en sus esferas externa e interna, pronto la empresa cristiana se enfrentó a un revés de tal magnitud que le hizo dejar de lado toda distracción, preocupación y desafío pastoral. La coronación de Yongzheng en 1723 representó para la Misión China un obstáculo aún mayor al vivido durante la crisis por la controversia del calendario. El nuevo emperador aprobó una serie de recomendaciones anticristianas contenidas en un memorial presentado por el gobernador general manchú de Fujian y Zhejiang, Gioro Mamboo 覺羅滿保 (1673-1725), firmando un edicto que proscribió la fe católica el 12 de enero de 1724. La decisión definitiva de Yongzheng de restringir a la iglesia china y sus pastores europeos denotó un profundo convencimiento sobre la amenaza esta religión para la estabilidad política de su imperio. En el documento, el cristianismo se representó como una secta perversa y doctrina peligrosa, “enteramente inútil” *hao wu biyi* 毫無裨益 y “seductora” de la opinión de las personas *renxin* 人心. De ser etiquetada como una religión marginal sin ningún beneficio para el Estado chino, el cristianismo pasó a ser considerado un desestabilizador *luan* 亂 del orden social, moral, cultural y político. La aprobación de la sentencia confirmó el deseo del emperador de ejercer un control estricto sobre todos los actores cristianos en el país⁸⁵.

Los funcionarios de las provincias del espacio portuario chino habían estado circulando memoriales anticristianos similares a este edicto de proscripción por casi dos décadas. En estos documentos se representó el cristianismo como una secta heterodoxa que iba en contra de las costumbres chinas, la enseñanza de los clásicos confucianos y el sistema de valores chino. Fujian era una provincia reconocida por una fuerte tradición de letrados confucianos influenciados por los puntos de vista filosóficos neoconfucianos

présent de la Chine en i gures. En este comparó al Rey Sol, el esplendor de su corte y su gobierno virtuoso con el del Hijo del Cielo *Tianzi*. El estudio contiene una serie de figuras grabadas que representan la vida en China. La similitud de los dos monarcas impresionó a Gottfried Wilhelm Leibniz, quien tradujo el *Portrait* en su *Novissima Sinica*, publicada en 1697. A través de la correspondencia con Bouvet, el filósofo y matemático alemán aprendió sobre el sistema aritmético binario del *Yijing*. Joachim Bouvet, *L'Etat présent de la Chine en i gures* (París: Chez Pierre Giffart, 1697) y *Portrait historique de l'empereur de la Chine* (París: chez Estienne Michallet, 1697); Rita Widmaier ed., *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714)* (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1990), 49-54, 58-79, 102-109, 132-145, 147-169, 173-177, 179-196, 205-207, 216-219, 236-242 y 265-268; Leibniz, *The Writings on China*, trads. Daniel J. Cook y Henry Rosemont (La Salle IL: Open Court, 1994); Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1977).

⁸⁵ Marinescu, “Defending Christianity in China”, 143-156 y 188-191.

desde la época de Zhu Xi. Al parecer el memorial de Mamboo era similar al elaborado por el gobernador de Fujian, Zhang Boxing 張伯行 (1651-1725) en 1709 solicitando una proscripción completa del cristianismo. El texto se quejaba de las numerosas iglesias construidas por los dominicos y la práctica de reuniones de hombres y mujeres juntos, lo cual iba totalmente en contra de las costumbres chinas.

Años antes de la sentencia de 1724, Kangxi había aprobado dos memoriales para la proscripción del cristianismo, el primero del general en Guangdong Chen Mao 陈昴 (1651-1719) en 1717, y el segundo del gobernador de Guangdong y Guangxi Yang Lin 楊林 (-1724) al año siguiente. Esta situación muestra como el emperador estaba en proceso de modificar su generosa decisión a favor del cristianismo de 1692. En fin, pudo ser que Yongzheng tan solo terminó de cumplir con la voluntad de su padre.

Para Ad Dudink, la condena también se debió en respuesta al fracaso de las iniciativas diplomáticas entre Beijing y Roma, así como al deseo del emperador de ser reconocido por la posteridad como un adversario de la heterodoxia religiosa⁸⁶. Yongzheng era un budista confeso en su versión *chan* 禪, y tal vez consideró que su padre había consentido en demasía a los misioneros europeos. Aunque, según Erik Zürcher⁸⁷, la decisión del emperador se debió a las luchas políticas que rodearon su ascenso al trono. Los jesuitas tuvieron muchos amigos entre los círculos imperiales manchúes en la corte, incluyendo al converso clan Sunu (¿孫氏?)⁸⁸. Estas conexiones aumentaban toda probabilidad de considerar a los europeos aún más sospechosos. Por lo tanto, la rapidez de la acción de Yongzheng contra la *Tianzhu jiao*, ejecutada con la misma energía utilizada para erradicar a sus rivales políticos, sugiere que sus motivaciones se encontraban estrechamente relacionadas con su adhesión al trono.

Independientemente de las razones del edicto de proscripción de 1724, la decisión imperial produjo la mayor crisis de la relativamente corta historia de la iglesia cristiana china. En pocos meses, la represión Qing decomisó todas las posesiones de los misioneros, a las edificaciones se les dio otros usos, mientras que la imagerie religiosa ardió en llamas. Muchas de los antiguos templos católicos pasaron a convertirse en

⁸⁶ Dudink, "Opponents", en *HCC*, 518-519.

⁸⁷ Zürcher, "Emperors", en *HCC*, 499.

⁸⁸ Witek, "Manchu Christians", en *HCC*, 445-447.

graneros, escuelas u hospitales, e incluso, paradójicamente, en espacios para el culto a los antepasados. En octubre de 1724, curiosamente dieciséis años después del desafío de los jesuitas y de los franciscanos a las decisiones Tournon y al mismo pontífice romano al tomar la *piao* de Kangxi, al igual que sucedió luego de las campañas anticristianas de Nanjing o la controversia del calendario, se capturaron a todos los misioneros y se les envió a Guangzhou con orden imperial expresa de ser exiliados vía Macao. Esta vez sí ocurrió, aunque los sacerdotes de Beijing volvieron a salvarse de la condena, conservando sus posiciones (y pensiones) en la corte imperial, ya sea como artistas o especialistas técnicos. De igual manera, algunos religiosos con el argumento de su avanzada edad compraron por medio de regalos y plata mantenerse en sus misiones, así como otros se escondieron y continuaron con sus labores pastorales clandestinas especialmente en la región de Jiangnan (jesuitas), en el espacio portuario chino de Fujian y Guangdong (dominicos y franciscanos) y en algunas provincias del interior como Shandong y Jiangxi (franciscanos). En el caso de las misiones españolas, Guangzhou y Macao ejercieron las funciones de centros de operaciones.

De nuevo se intensificaron los roles del clero chino, esta vez más numeroso al único personaje de 1665, y por supuesto, el papel de las redes de catequistas y cofradías. Sin purgas sistemáticas, ni martirios, ni episodios a gran escala de derramamiento de sangre, de la misma forma ocurrió durante el confinamiento cantonés, en la larga duración la *Tianzhu jiao* continuó con su crecimiento en el número de bautizados (tabla 2, capítulo 1) y en la cantidad de neófitos a quienes se les ministraban los sacramentos durante el resto del siglo XVIII.

7.3 Hacia una iglesia criolla china (1724-1773/1813)

Al momento de la muerte Kangxi en 1722 no se había resuelto la cuestión de la sucesión imperial. Estalló una lucha entre sus hijos, pero Yongzheng pronto tomó el control, aunque en medio de las dudas sobre la legitimidad de su gobierno. Bajo estas circunstancias, el nuevo emperador adoptó una política de un control más estricto sobre sus oficiales, así como de una severa represión a quienes se oponían a su ascenso al

poder⁸⁹. En este contexto se explica la proscripción del cristianismo en 1724. El nuevo emperador se separaba de su padre en lo que respecta a sus consideraciones nada favorables al cristianismo. En su primer año de gobierno condenó a todos los misioneros, incluso a aquellos con la *piao* al exilio vía Guangzhou-Macao. La *Tianzhu jiao* para Yongzheng era simplemente otra secta heterodoxa.

Las celebraciones del cumpleaños del Buda en 1727 coincidieron con la llegada de la embajada portuguesa liderada por Alexandre Metello de Sousa e Meneses (1687-1766), Yongzheng aprovechó para explicar que su aberración contra el cristianismo se debía a su carácter exclusivista y representación como única verdad, en detrimento de otras posibilidades como el budismo o el daoísmo. Además, el emperador sostuvo que la prohibición del cristianismo también se debió a que perjudica el modo de vida tradicional chino, donde es viable en un solo individuo la multiplicidad en términos de creencias e ideas. Yongzheng terminó justificando la presencia de misioneros en la corte imperial, a pesar de la proscripción, en la necesidad de tenerles amén a sus habilidades para la elaboración de calendarios y a sus capacidades para las matemáticas y la astronomía⁹⁰.

En varias ocasiones, los jesuitas de la corte le solicitaron al emperador la anulación de la condena al cristianismo y el permiso de retorno de los misioneros a China⁹¹. Yongzheng continuó permitiendo la presencia de los religiosos en la capital imperial durante todo su gobierno, incluyendo la llegada de reemplazos, empero nunca levantó la prohibición en las provincias. Esta trató de una época en que la élite confuciana aprovechó para defender la ortodoxia tradicional china, por lo que las actividades misioneras debieron mantener un perfil bajo. Había sin duda una preocupación de posibles insurrecciones y de lo que pudieran hacer las sociedades encasilladas bajo el apelativo de “Loto Blanco”⁹².

En este contexto sucedió un primer movimiento anticristiano. En la plataforma misionera de los dominicos en Fu’an se descubrieron sacerdotes europeos ministrando

⁸⁹ Pei Huang, *Autocracy at Work: A Study of the Yung-cheng Period, 1723-1735* (Bloomington y Londres: Indiana University Press, 1974), 48-50.

⁹⁰ Lo-shu Fu, *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644-1820)* (Tucson: Association for Asian Studies, 1966), 155-156.

⁹¹ Dehergne, *Répertoire*, 48-49.

⁹² Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong*, 105-121.

los sacramentos a neófitos chinos en 1746⁹³. Entonces el gobernador de Fujian Zhou Xuejian 周學健, el 12 de septiembre ordenó el arresto del vicario apostólico, el catalán Pedro Sanz (1680-1747) y de otros cuatro dominicos. Se ejecutó al superior de la misión, mientras que sus compañeros murieron en prisión. A pesar de la persecución iniciada, la comunidad cristiana de Fu'an sobrevivió⁹⁴. Esta violenta reacción de Zhou, el emperador Qianlong 乾隆 (1711-1799) la reprendió, así como el gran consejo le indicó al gobernador fujinés que debió haberlos deportado a Macao, al final se le consideró un exagerado en su decisión, pero se le justificó en el hecho de que su deber era aplicar la ley china.

El último movimiento anticristiano de envergadura en China durante el siglo XVIII ocurrió también bajo el imperio de Qianlong entre los años 1784 y 1785, cuando el gobierno manchú se enteró de que cuatro franciscanos, entonces en Hubei, tenían la intención de viajar a Gansu. En esta época el emperador había aprobado una serie de leyes contras varios líderes rebeldes musulmanes debido al levantamiento de 1781, precisamente en esa provincia del noroeste del país⁹⁵. La interpretación inmediata de las autoridades chinas consistió en que se trataba “sin duda” de un contubernio entre musulmanes y cristianos. Luego de una larga investigación no se encontró la evidencia necesaria para probar la conspiración, aunque se descubrieron las actividades misioneras clandestinas en las provincias. Al final los castigos consistieron principalmente en la disminución del rango de los funcionarios, en otros casos se les destituyó de sus cargos, se les cobraron algunos impuestos extra o se les degradó de puesto. Desde ese momento los funcionarios pasaron por alto la presencia de los misioneros en la región.

Con este panorama en la esfera interna de la Misión China, pronto un factor de la externa dificultaría aún más las dinámicas pastorales a la “secreta” de la empresa cristiana. En 1742, el papa Benedicto XIV (1740-1758) promulgó la constitución apostólica *Ex Quo Singulari* donde definitivamente se condenaron los ritos chinos y se revocaron explícitamente los ocho permisos otorgados por Mezzabarba. El descontento

⁹³ Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars*, 128-136.

⁹⁴ González, *Misiones Dominicanas en China*, tomo 2, 172-212. Los cinco dominicos se incluyeron entre las ciento veinte personas canonizadas por el papa Juan Pablo II el 1 de octubre del año 2000.

⁹⁵ Bernward H. Willeke, *Imperial Government and Catholic Missions in China During the Years 1784-1785* (St. Bonaventure: Franciscan Institute, 1948), 46-49 y 164-165.

de los miembros de la iglesia china fue inmediato, ya que esta determinación dificultaba aún más alcanzar una relativa uniformidad interpretativa y ejecutora de las dinámicas eclesiales. Entonces el Vaticano cedió un poco e instruyó a sus obispos en China sobre que la mejor estrategia para la cristianización del imperio era permitirles a los neófitos chinos aceptar gradualmente la ritualidad católica. Esta política se refirió a volver a una cierta tolerancia a prácticas como la del *koutou* 叩頭 o *ketou* 磕頭 a todos los niveles ceremoniales, el uso de las tabletas ancestrales y el permiso a los chinos cristianos de asistir a los funerales de parientes no cristianos. Sin embargo, la instrucción confundió aún más la labor pastoral de los obispos, por lo que en definitiva y sin complicaciones, Roma condenó estas prácticas como supersticiosas en abril de 1777⁹⁶.

Por otra parte, luego de la proscripción al cristianismo de Yongzheng, ninguna de las órdenes o de las instituciones católicas en China resolvió finalmente la cuestión sobre la consagración sacerdotal de los chinos.

Si no se busca algún remedio para cuidar de las cristiandades, todo se acabará: Y éste es el que los Padres Jesuitas y los de la Sagrada Congregación han tomado de admitir chinos y ordenarlos, porque los europeos es muy dificultoso el que puedan conservarse ni salir a administrar sin ser luego descubiertos y cogidos [...] Por todo esto nuestro Hermano Comisario, con consejo de todos, ha determinado que vayan acompañando a nuestros Hermanos dos chinos, que son de especiales calidades, para ver si la santa Provincia los quiere dar el santohábito, para así que puedan ordenarse y cuidar de los cristianos⁹⁷.

A pesar de que el pequeño grupo clerical indígena junto a las redes de catequistas y cofradías habían demostrado su rol fundamental para el crecimiento y el mantenimiento de la iglesia china, en especial durante periodos de anticristianismos, tal vez debido al contexto menos favorable de la Misión, tanto en su esfera interna como externa, el tema quedó de lado. Curiosa se dio esta situación cuando más que nunca se necesitó, y así ocurrió, la participación y el liderazgo de los chinos cristianos.

En 1725 y en 1785, la *Propaganda Fide* había realizado una consulta a algunos exmisioneros, pero sin llegarse a algún acuerdo. No obstante, durante el cuarto periodo

⁹⁶ Joseph Krahl, "China Missions in Crisis: Bishop Laimbeckhoven and His Times", *Analecta Gregoriana* 137 (1964): 176-185.

⁹⁷ Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. XI, 110.

de la Misión China en su versión católica (1725-1773/1814) hubo una “sinización” del clero, representando el cincuenta y seis por ciento de los sacerdotes en el país (tabla 2, capítulo 1). Aunque este escenario se vio insuficiente para las necesidades de la feligresía, por lo que, a pesar de la prohibición en contra de los misioneros extranjeros, algunos de ellos continuaron movilizándose y realizando sus labores pastorales clandestinamente entre las provincias⁹⁸. Acerca del caso de los franciscanos, el testimonio del español Diego de San José (*Ding Diwo* 丁迪我, 1694-1755) sostuvo,

El método que observé para administrarles los santos sacramentos, así en el arrabal como dentro de la ciudad fue salir al anochecer a la casa donde estaban congregados y confesarlos; y si había comodidad para quedarme allí, estaba hasta el otro día al anochecer, que mudaba posada. Y si no había conveniencia, me volvía a casa de Cheu-hoey-chang, como a las diez de la noche. Y como a las tres de la mañana me venían a llamar para confesar los que restaban, de suerte que al amanecer ya tenía dicha la Misa, etc. Procurando, en cuanto me fuese posible, no salir de día, sino en ocasiones muy precisas de sacramentar enfermos e ir a los mafunes...⁹⁹.

Por su parte, tampoco se consagraron nuevos obispos chinos, al punto que la arquidiócesis de Nanjing pasó sin un prelado al frente por catorce años consecutivos a inicios de siglo XIX. Hubo una ordenación de un obispo chino hasta el papa Pío XI (1922-1939) en una ceremonia en Roma en 1926.

Otro de los acontecimientos esenciales para comprender el estado de la Misión China durante el dieciocho, se relaciona directamente con la abolición de la Compañía de Jesús en Europa en 1762. De inmediato, la Corona portuguesa ordenó el arresto de todos los jesuitas en sus colonias, incluyendo Macao, así como su deportación a Europa. Al poco tiempo, se sumaron a la misma política Francia y España, siendo este último reino quien presionara al papado para la supresión total en julio de 1773. A los jesuitas en China se les permitió continuar con sus labores pastorales, siempre y cuando aceptasen el documento de supresión leído en Beijing en 1775. *Propaganda Fide* se encargó de administrar los bienes de la Compañía en la empresa china. Pero a los jesuitas que llegaron a China durante esos años, se les encarceló y expulsó del imperio.

⁹⁸ Acerca del caso de los franciscanos véase Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong*, 119-121; y Torres Trimállez, “Misioneros franciscanos y redes locales en Oriente”.

⁹⁹ Margiotti y van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, vol. XI, 910.

Luego de una serie de negociaciones, se eligieron a los misioneros lazaristas para sustituir a los jesuitas en la capital imperial a partir de 1785, terminando así con una presencia de casi dos siglos. Para rematar, acontecimientos extra misionales como la revolución francesa y las guerras napoleónicas terminaron de socavar los ínfimos recursos financieros y sacerdotales pensados, por no decir destinados, a la Misión China. Con la muerte del emperador Qianlong en 1799, la vitalidad de la empresa se vio seriamente afectada.

No obstante, esta crisis en la empresa católica en el Reino de Centro de ninguna manera significó la desaparición de la fe católica. Al contrario, los trabajos del clero nativo y las redes de laicos colaboraron en que se alcáncese los informes históricos de ochocientos treinta y siete mil personas bautizadas durante este último periodo (1725-1773/1814)¹⁰⁰. Asimismo, la cristiandad alcanzó todas las provincias del país (tabla 2, capítulo 1). Durante el imperio de Jiaqing 嘉慶 (1796-1820) por ejemplo, se reportó una iglesia china de entre doscientos y doscientos quince mil miembros¹⁰¹.

En 1805, las autoridades imperiales dieron cuenta sobre un misionero que había enviado a Roma un mapa de China. Esta situación conllevó una profunda investigación sobre las prácticas e instituciones católicas, especialmente en Beijing. Los resultados arrojaron la imposición de severas sentencias contra los cristianos en el país, sean chinos o manchúes, pero en especial a los conversos de las minorías étnicas¹⁰². La nueva política imperial de control y represión incluyó la pena por ejecución, de la cual hubo misioneros que no pudieron escaparse, así como tampoco los neófitos que se negaron a abjurar de su fe (en el mejor de los casos los condenaron al exilio). También se dieron operaciones de búsqueda y destrucción de todas las publicaciones y todo objeto e imagen de la cultura material católica¹⁰³. Esta persecución oficial ocurrió a distintos niveles a lo largo y ancho del país. Por ejemplo, en Sichuan continuaron en aumento los reportes bautismales hasta 1807, en Shaanxi el arresto de un sacerdote

¹⁰⁰ Un análisis sobre el caso de las misiones franciscanas durante el siglo XVIII se puede consultar en la investigación de Torres Trimállez, "La única entrada al reino de Dios", 503-521.

¹⁰¹ Standaert, "Chinese Christians: General Characteristics", en *HCC*, 383.

¹⁰² Acerca del realce de las minorías étnicas chinas durante la segunda etapa del Imperio Qing, consúltese la obra de Mark Elliott, *The Manchu Way: the Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (Stanford CA: Stanford University Press, 2001).

¹⁰³ Fu, *Documentary Chronicle*, 350-357; Laamann, *Christian Heretics In Late Imperial China: Christian Inculturation and State Control, 1720-1850* (Londres: Routledge, 2006), 35-36 y 70-76.

chino desembocó en una persecución más general en 1811¹⁰⁴, mientras que en Beijing las persecuciones contra un cristianismo que se relacionó con el consumo del opio en el sur del país se intensificaron también en ese mismo año¹⁰⁵. Precisamente en junio de 1811, el gobernador general de Guangdong y Guangxi notificó a la corte imperial que contrabandistas europeos manejaban la comercialización del opio. Al mes siguiente, el emperador promulgó nuevas regulaciones para el control y el castigo de los misioneros y feligreses, con una pena máxima de ejecución por estrangulación sin demora. También se incluyó la esclavitud en Heilongjiang como castigo para los católicos chinos. El emperador insistió en que los misioneros astrónomos del *Qin Tian Jian* debían dedicarse exclusivamente al cálculo de calendarios, sin tener contacto con la gente común y menos con miembros de las diversas minorías étnicas chinas; así como que los religiosos sin habilidades científicas o tecnológicas debían ser exiliados de inmediato a sus países de origen.

¿Dónde quedaron las lecciones del confinamiento de Guangzhou?

De igual manera sucedió en las primeras incursiones misioneras de la segunda mitad del siglo XVI o en la pequeña misión organizada en Zhaoqing en 1583, China y el cristianismo, casi dos siglos y medio después, continuaban sin comprenderse. Parecía que la cantidad exagerada de encuentros y desencuentros repletos de exaltaciones e impugnaciones, así como de rechazos e identificaciones, de nada sirvió para el entendimiento de estos dos mundos en donde siempre el otro fue precisamente el *otro*. La *Tianzhu jiao* siempre se representó como la redención moral e intelectual que la *rujiao*, aunque sin saberlo, “pedía a gritos”, para alcanzar la revelación plena del *Deus* cristiano supuestamente conocido por el gran maestro Confucio. Pero no, el confucianismo era autosuficiente, superaba cualquier religión, espiritualidad y creencia, sea supersticiosa o científica, la *rujiao* en sí misma era la armonía, el equilibrio y la cordura para el ideal curso del poder político, el ejercicio de la economía y las

¹⁰⁴ Entenmann, “Catholics and Society in Eighteenth-Century China”, en *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel H. Bays (Stanford CA: Stanford University Press, 1996), 8-23.

¹⁰⁵ Man- Houng Lin, “Late Qing Perceptions of Native Opium”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 64, no. 1 (2004): 117-144; Michael C Lazich, “American Missionaries and the Opium Trade in Nineteenth Century China”, *Journal of World History* 17, no. 2 (2006): 197-223.

dinámicas culturales de un mundo chino concebido como centro de todos los mundos *otros*. Aunque alguno de esos *otros* pensara lo mismo.

La larga carrera de manifestaciones anticristianas o los extensos debates, riñas, chismes y hasta odios entre los misioneros debido a las *controversias* de los ritos chinos, a ese momento de la historia, sus progresos y recesos pecaron de problemas de memoria, y esta vez no había sacramento alguno que pudiera redimirlos. Tanto las reacciones contra la fe europea, como la cuestión que enfrentó a jesuitas con mendicantes, tuvieron los mismos orígenes en la indiferencia, la prepotencia y lo peor de todo, una ignorancia infligida de negación de la alteridad. Ninguna acomodación fue suficiente, tampoco las condenas por exilio, confinamiento o pena capital. La cuestión era otra, se trataba de vencer los *ethos ego* de Zhongguo 中國 y el *Tianming* 天命 de la *Ecclesia Catholica*.

CONCLUSIONES

El 22 de septiembre de 2018, la República Popular China y el Vaticano firmaron un convenio histórico para el nombramiento de obispos en el país asiático. Según el acuerdo, la comunidad católica china puede contar con preladados en comunión con Roma, siempre y cuando estos hayan sido previamente elegidos y recomendados por las autoridades chinas. Se trató ante todo de una resolución pastoral, que ni toca el tema de un posible establecimiento de relaciones diplomáticas entre ambas partes ni marca el inicio formal de la aceptación del cristianismo en China. De hecho, desde finales de la década de 1970, la *Tianzhu jiao* es reconocida por el gobierno chino como una sociedad patriótica, el convenio citado funciona para institucionalizar con mayor fuerza dicho carácter. Por citar un par de ejemplos, si bien ahora China reconoce al papa como líder de los católicos en el país, al día siguiente de la firma del acuerdo la Iglesia católica reconocida por el Estado chino se comprometió a permanecer leal al Partido Comunista Chino. A un mes del tratado, retornaron, al menos a la luz pública, las noticias sobre la represión religiosa contra el catolicismo cuando se reportó la destrucción de dos santuarios marianos en las provincias de Shanxi y Guizhou.

De la misma manera que los emperadores lo hicieron en su momento, y en particular Kangxi lo quiso y negoció con los delegados vaticanos, la República Popular China acepta o relativamente tolera a esta religión en tanto se someta a su control, pues el *Tianming* es exclusivo al poder político chino. De igual manera, casi medio milenio después, las incomprensiones de los *unos* y los *otros* (mundo chino y cristianismo) continúan, las reacciones en contra de la fe católica proliferan o simplemente se mantienen, con la única diferencia de que en la era de las comunicaciones es más fácil saber de ellas. Sin duda, esta religión se ha construido sobre principios filosóficos contrarios a los que rigen las cosmovisiones chinas; el cristianismo es lineal y de adversos diametralmente enfrentados, mientras que el *uno u otro* chino es cíclico y de opuestos complementarios. Ni el paso del tiempo, ni esta coyuntura en teoría de mayor tolerancia, ni la crítica posmoderna, ni el umbral de la transmodernidad, ni la globalidad contemporánea que empuja a la manufacturación de un canon intercultural de valores universales han permeado en el entendimiento entre estos dos mundos.

A finales del Imperio Ming, Matteo Ricci planteó su estrategia de acomodación para la inserción del cristianismo en China. La base consistió en representar al antiguo confucianismo como una religión natural con cierto entendimiento y experiencia con relación al *Deus* cristiano. No obstante, con los siglos la *rujiao* se depravó a partir del contacto con la extranjera *fojiao* o con las supersticiosas *daojiao* y religiosidades populares. En este contexto, ingresa a escena la *Tianzhu jiao* a iluminar las transgredidas enseñanzas del maestro Confucio. La propuesta ricciana la aceptó una gran mayoría de sus hermanos de orden, así como un pequeño sector de la élite letrada china, permitiéndole de esta manera al cristianismo obtener cierto padrinazgo y legitimación política. Con los años ello funcionó para acceder a las cortes imperiales en Beijing, desde donde los jesuitas se mantuvieron por casi dos siglos, independientemente de las razones, velando por la seguridad y la expansión de la empresa misionera en el país.

La cantidad de sacerdotes católicos involucrados en la Misión China nunca constituyó un grupo considerablemente grande, ni cuando la iglesia china alcanzó su mayor tamaño luego del estallido de las *controversias* de los ritos chinos al final del confinamiento cantonés durante el último tercio del siglo XVII. Paradójicamente, cuando se reportaron las mayores cifras de bautizados y de neófitos recibiendo los sacramentos, eran momentos de crisis políticas internas o de movimientos anticristianos de gran envergadura. En estas épocas, las dinámicas eclesiásticas más bien se fortalecieron amén a los trabajos de las redes laicas de catequistas y cofradías, que velaron por la estabilidad de las prácticas devocionales y de la administración sacramental. De hecho, ni siquiera se trató de periodos con una importante participación de un clero nativo, con excepción de la segunda mitad del dieciocho luego de la proscripción del catolicismo, representado como un peligro político y, por supuesto, como una secta heterodoxa.

Sin duda, los principios de la inculturación dividieron a los ministros del amor de *Deus* a los chinos, tan difícil de comprender siglos después. Sin embargo, la querrela entre ellos sentenció el ideal ricciano de la Amicitia *Jiaoyou Lun*, así como al proyecto de evangelización. Es tanta la literatura controversial publicada sobre las *controversias*, así como los manuscritos multilingües en bibliotecas europeas y el material documental en los archivos de los Qing que, si bien es posible delinear las principales tendencias del conflicto, difícilmente se puede presentar una visión global de la cuestión. La ausencia de los conceptos básicos del ser cristiano, así como la duda y la incomprensión sobre

ciertas ritualidades, en especial las confucianas relativas a la piedad filial, determinaron los temas centrales del debate. ¿De qué manera afectó la querrela el desarrollo de la Misión China? Tal vez esto nunca se logre responder, precisamente porque cuando no hubo avances de parte de los misioneros europeos, los hubo gracias al laicado o al clero chino. Asimismo, tampoco se deben olvidar las connotaciones globales de las *controversias* con relación al movimiento de redes, creencias, ideas e itinerarios durante un periodo de fortalecimiento de la universalidad eclesiástica romana. Esta movilidad habla de la importancia de la querrela en esferas distintas a la religiosa, como la política, la diplomática, la cultura material impresa, la económica, la jurídica o la académica, y todas insertas en una dimensionalidad pública y privada. El debate finalmente estuvo y está abierto a quienes deseen participar.

Después del confinamiento de Guangzhou, el impacto social de la empresa misionera lo determinó en gran medida la actitud de cada uno de los emperadores –sucede lo mismo hoy en día con el catolicismo y la República Popular China. Desde el permiso obtenido por Michele Ruggieri y Matteo Ricci para organizar una misión en Zhaoqing, el cristianismo careció del marco jurídico-legal para realizar sus trabajos proselitistas. En su momento, los misioneros recibieron permisos para predicar, no así los chinos para convertirse en seguidores de la religión extranjera. Esta situación cambió con los edictos de 1692, el cristianismo se libró de la etiqueta de heterodoxa y adquirió la oportunidad abierta para la labor evangélica entre los chinos y los manchúes. Durante los imperios de Yongzheng y Qianlong, la situación cambió, siendo la fe católica condenada y prohibida. En esta ocasión, distinto a lo sucedido en Nanjing o en el caso del calendario y la detención cantonesa, la sentencia se centró en lo religioso. La corte imperial y las élites chinas continuaron considerando útiles la astronomía, las matemáticas y las artes europeas. De esta manera, reflejaron la tendencia conservadora generalizada en la cultura china. Empero, se recrudecieron las representaciones peyorativas contra el cristianismo como una secta heterodoxa, adversa a la ortodoxia confuciana.

De hecho, tan temprano como en 1700, el letrado confuciano Wang Yuan 王源 (1648-1704) propuso una reforma gubernamental contra los indeseables de la sociedad china, incluyendo en un mismo saco a los sacerdotes europeos junto a los bonzos budistas, el clero daoísta, los musulmanes, las prostitutas y los actores callejeros. Sin duda, lo heterodoxo se encontró en lo diverso del grupo. De igual manera hizo el Partido

Comunista Chino durante su campaña de erradicación de las *huidaomen* 會道門 entre los años 1949 y 1953 –así como se recuerdan las largas listas condenatorias de la Iglesia católica a partir del siglo XVIII. Por consiguiente, Wang Yuan propuso la deportación de todos los europeos... pocos años después lo escucharían.

Entre la persecución de Yongzheng y las guerras del opio, el catolicismo se mantuvo vivo en el imperio gracias a la administración pastoral de una minoría europea clandestina junto a una mayoría laica y clerical nativa. Al momento de la muerte de Kangxi en 1722, la composición de la iglesia china sumaba alrededor de doscientos mil miembros. La corte imperial continuó solicitando los servicios de sacerdotes expertos en astronomía, música, horología o matemáticas, permitiéndole ello a estos misioneros mantener abiertas sus iglesias en Beijing durante la mayor parte del resto del siglo. Las noticias de esta situación en la capital imperial alentaron a los chinos cristianos de las provincias a mantener su sociabilidad devocional y su asistencia a la cofradía. Se encargaban de los servicios comunales de oración, de las lecturas de la Biblia o de las vidas de los santos, así como de recordar la observancia de los días festivos según el calendario litúrgico –de paso confeccionado durante las conferencias de Guangzhou.

Catequistas hombres y mujeres se constituyeron de vital importancia para el buen desarrollo de las dinámicas eclesíásticas. Un misionero europeo, en su carácter de agente secreto, visitaba a una comunidad a lo mucho dos veces al año. Entonces, los catequistas se encargaron de las reuniones preparatorias a la iniciación bautismal y del ingreso formal a la Iglesia católica. Los catecismos en chino elaborados por jesuitas, dominicos y franciscanos se imprimieron y reimprimieron continuamente. Tampoco la prohibición imperial china o la condena vaticana silenciaron la discusión sobre los temas de las *controversias*. La nueva generación de letrados cristianos, la mayoría por herencia familiar o miembros de los nuevos altos estratos manchúes conversos, continuaron escribiendo y publicando tratados sobre la hermandad entre la *rujiao* y la *Tianzhu jiao*.

El proceso de sinización experimentado por el cristianismo es un fenómeno que no ha sido ajeno a la academia. En los últimos años, paralelamente a los análisis desde la inculturación o la alteridad ha surgido una tendencia interpretativa en términos de “indigenización” de los estudios dedicados al cristianismo en China. Al mismo tiempo, la acomodación ricciana dentro del mundo cultural chino ha contribuido a la construcción de una visión más completa del esfuerzo y del personaje del misionero. Tal situación

contrastó severamente con la llegada de los protestantes durante el violento contexto de inserción imperialista amén a la victoria europea durante las guerras del opio a mediados del siglo XIX.

Esta nueva etapa de diversificación denominacional de la empresa china lleva a plantearse los vínculos entre la misión y el imperio. En efecto, el proyecto cristiano se construyó como un agente global de transformación durante una modernidad de carácter imperialista, situación que llevó a una Iglesia católica que teorizaba sobre su universalidad a definirse como una religión global, deseosa junto a los ejércitos y a los comerciantes de ampliar su influencia geográfica y constituirse como una iglesia mundial. Esto funcionó en las colonias de ultramar americanas, africanas y asiáticas, no así en el caso de China. Los misioneros católicos, a pesar de intentos como los de Alfonso Sánchez SJ en la corte de Felipe II, se negaron a la convocatoria de un ejército europeo y a la posibilidad del establecimiento colonial en China. En cambio, en la mayoría de los casos, cuando lo consideraron necesario, renegaron de la veracidad de sus argumentos teológicos y se acomodaron a las realidades de la sociedad receptora. Una vez insertos en los dominios de los emperadores Ming y Qing, los misioneros cedieron de maneras distintas a lo ocurrido en los espacios coloniales; realmente se dispusieron a experimentar una sinización de su personaje por el bien de la causa.

Al fin y al cabo, el misionero y el sinólogo comparten un mismo objetivo: intentar descifrar el mundo chino. En esta faena, tanto la vocación religiosa como el taller del académico adquieren un perfil global y, siendo el mundo chino tan diverso en sus dialectos como grande en su tamaño, las herramientas que deben desarrollar ambos personajes los convierten sin duda en individuos plurilingüistas e interdisciplinarios. Sin embargo, el reto continúa siendo el mismo: lograr comprender al *otro* de tal manera que se convierta en parte integral del *nosotros*.

ANEXO

Nombre	Orden	Nombre chino	Fecha de nacimiento	Fecha de defunción
Augery, Humbert	Jesuita	洪度貞	1618	1673
Brancati, Francesco	Jesuita	潘國光	1607	1671
Caballero de Santa María, Antonio de	Franciscano	利安當	1602	1669
Canevari, Pietro	Jesuita	聶多伯	1596	1675
Costa, Inácio da	Jesuita	郭納爵	1603	1666
Couplet, Philippe	Jesuita	柏應理	1623	1693
Fernandez de Navarrete, Domingo	Dominico	閔明我	1618	1689
Ferrari, Giovanni Francesco	Jesuita	李方西	1609	1671
Gabiani, Giandomenico	Jesuita	畢嘉	1623	1694
Gouvêa, António de	Jesuita	何大化	1592	1677
Greslon, Adrien	Jesuita	聶仲遷	1618	1695
Herdtrich, Christian Wolfgang	Jesuita	恩理格	1625	1684
Intorcetta, Prospero	Jesuita	殷鐸澤	1625	1696
Jorge, Emmanuel	Jesuita	張瑪諾	1621	1677
Le Faure, Jacques	Jesuita	劉迪我	1613	1675
Leonardo Valentino, Felipe	Dominico	費里伯	1627	1677
Lubelli, Andrea-Giovanni	Jesuita	陸安德	1611	1685
Motel, Claude	Jesuita	穆格我	1618	1671
Motel, Jacques	Jesuita	穆迪我	1619	1692
Pacheco, Feliciano	Jesuita	成際理	1622	1687
Rougemont, François de	Jesuita	魯日滿	1624	1676
Sarpetri, Domenico	Dominico	巴道明	1623	1683
Torrente, Stanislas	Jesuita	瞿篤德	1616	1681
Trigault, Michel	Jesuita	金彌格	1602	1667
Valat, Jean	Jesuita	汪儒望	1614	1696

FUENTES

Archivo de Extremo Oriente de Ávila

Riccio, Victorio. *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China* (1667, sin publicar), libro III, cap. I, nos. 1-2, folios 267r-268r.

Sección China, tomos 4 y 7.

Archivo General de Indias (Sevilla, España)

Patronato 24 y 79.

Filipinas 79 y 86.

Archivo Histórico de Loyola

“Documentación de África, América, Asia y Oceanía: Misiones, caja 12, no. 02, estante 9 plúteos 1”: *Breve noticia de los principales passos en la famosa contienda sobre los ritos de la China, con un apéndice sobre los del Malavar* (sin fecha), punto 21.

Archivo de la Provincia del Santo Rosario (Manila, Filipinas)

“Libro de consejos de provincia”, vol. 28, ff. 100-101.

Varo, Francisco. “Manifiesto y declaración de la verdad de algunas cosas que se dicen en dos Tratados muy copiosos que hicieron los RR. PP. Diego Fabro y Francisco Brancato, religiosos de la Compañía de Jesús y ministros de este Reyno de China, acerca de la praxi que dichos PP. permiten sus Xstianos en la veneración del M. Confucio y sus difuntos” (1671). *Ritos Chinos*, vol. 15, doc. 5, intr.

Archivum Romanum Societatis Iesu

Colección Japónica-Sinica volúmenes 3, 14, 17, 77, 134, 150, 158, 161, 162, 165, 166, 187 y 730.

Biblioteca de Ajuda en Lisboa

Colección *Jesuitas na Ásia* códigos 7, 12, 14, 15, 16 y 49.

Jorge, Emmanuel. *Breve Relação de como foy perseguida a Ley de Deus na China e seos pregadores desterrados nestes proximos annos de 1664, 1665*. Guangzhou, 28 de enero de 1667.

Lubelli, Andrea-Giovanni. *Breve Relação da Persiguição Geral*. Guangzhou, 26 de diciembre de 1666.

Biblioteca Nacional de Madrid

Caballero de Santa María, Antonio. *Relación breve de la entrada de las dos sagradas religiones de Sancto Domingo y San Francisco en la gran China: Y de algunas otras cosas muy dignas de nota y de remedio*. S.l., 17 de abril 1638, fol. 10vº, no. 3.

Fernández de Navarrete, Domingo. *Controuersias antiguas y modernas de la mission de la gran China. Tratado Primero Prelvdios de estas controversias. Prelvdio Primero* (Madrid: impresa parcialmente, 1679. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000197418&page=1>

Rougemont, François de. "Relación del estado de la cristiandad del Gran Imperio de la China y otros sucesos de estos reinos de la última Asia". 8 de enero de 1669.

Biblioteca Nacional de París

Fonds Espagnol, mss.409, microfilm 13.193, fols. 56-56b.

Digitales

Biographical Dictionary of Chinese Christianity. New Haven, Connecticut, 2005-2018.

<http://bdconline.net/>

Busquets i Alemany, Anna. “La China de España: elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900”. *Orientats* (2006).

<http://ddd.uab.cat/pub/hmic/16964403n4p189.pdf>

Carta de Felipe II al Rey de la China. Santarén, 5 de junio de 1581.

<http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/felip2.htm>

Carta que su Majestad escriuió al Rey de la China. Badajoz, 11 de junio de 1580.

<http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/felip1.htm>

Carta del Padre Fr. Juan Bautista de Morales para el Padre Manoel Dias, Visitador sobre las cosas da China. 3 de junio de 1639.

<https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/morales.htm>

Centro de Estudios de Asia Oriental de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, “La China en España”. Sitio Web:

<http://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm>

Cobo, Juan. *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam, que quiere decir Espejo rico del claro corazón o Riquezas y espejo con que se enriquezca y donde se mire el claro y límpido corazón. Traducido en lengua castellana por fray Juan Cobo, de la orden de Santo Domingo. Dirigido al príncipe Don Felipe nuestro Señor*. Manila, 1593.

<http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/bengsi.htm>

Fonazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta. Sicilia, 2017.

<http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/DocumentoSinarumScientia-Ed.1672.pdf>

Global History of Mission and Chinese Church as a Sending Church MISS CM04. Sitio

Web: <https://www.tyndale.ca/seminary/course/miss-cm04>

Guzmán, Luis de. *Historia de las misiones qe han hecho los religiosos de la Compañía de Iesvs. para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapon*. Alcalá, 1601.

<http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/guzman.pdf>

- Loarca, Miguel de. *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila en las del poniente año de 1575 años, con mandado y acuerdo de Guido de Lavazaris governador i Capitan General que a la sazón era en las Islas Philipinas*. <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/loarca.htm>
- Martini, Martino. *Tartaros en China: Historia que escribió en Latin el R. P. Martin Martinio, de la Compañia de Iesvs*. Traducido por D. Esteuan de Aguilar y Zuñiga. Madrid: Joseph Fernandez de Buendia a costa de Lorenço de Ibarra, 1665. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000095883&page=1>
- Rada, Martín de. *Relaçion Verdadera delascosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray Martín de Rada provincial que fue delaorden delglorioso Doctor dela yglesia San Agustin quelo vio yanduvo en la provinçia de Hocquien año de 1575 hecha porelmesmo*. <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm>
- Relación breve de la jornada que el P. Alonso Sánchez dela Compañia de Jesús hizo por horden y parezer del SR. D. Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, governador de Philipinas, y del Sr. obispo y oficiales de S.M. desde la Isla de Luzón y ciudad de Manila a los Reynos de la China*. Manila, abril-junio 1583. <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/sanchez2.htm>
- School of Advanced Study at the University of London, “Christian Missions in Global History”. Sitio Web: <http://www.history.ac.uk/events/seminars/258>
- Semedo, Álvaro. *Imperio de la China i la cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de Jesus, compuesto por el Padre Alvaro Semmedo, Procurador General de la propia Compañia de la China, embiado desde allà a Roma el Año de 1640*. Madrid: Impresso por Iuan Sanchez, 1642. <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/semedo.pdf>
- Treccani. *La cultura italiana*. Roma, 1925-2018. www.treccani.it
- Varo, Francisco. “Carta del P. Varo al Provincial”. Macao, 5 de diciembre de 1667. <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/1667.htm>
- Zhang Xie 张燮, *Dongxiyang kao 东西洋考*. Fujian 福建: Wang Qizong 王起宗, Ming Wanli 明萬曆 wu wu wu 五 [46 nian 年, 1618. <https://ostasien.digitale-sammlungen.de/view/bsb11123101/1?localeUrl=%2Fview%2Fbsb11123101%3>

Impresas

- Aduarte, Diego de. *Historia de la provincia del Rosario de la Orden de Predicadores, en Filipinas, Japón y China* [1640]. Madrid: CSIC, 1962.
- Barandica Martínez, Luis Abraham ed. *Viajes y andanzas de un misionero español en Asia en el siglo XVII. Edición moderna del Tratado VI de Fray Domingo Fernández de Navarrete correspondiente a su libro: Tratados Históricos, Políticos, Ethicos y Religiosos de la Manarchia de China (1676)*. Ciudad de México: Palabra de Clío, 2007.
- Bouvet, Joachim. *L'Etat présent de la Chine en i gures*. París: Chez Pierre Giffart, 1697.
- _____. *Portrait historique de l'empereur de la Chine*. París: chez Estienne Michallet, 1697.
- Caballero de Santa María, Antonio. *Tratados Históricos, politicos, ethicos, y religiosos de la Monarchia de China*. Madrid: Imprenta Real por Iuan Garcia Infançon, 1676.
- _____. *Traité sur quelques points de la Mission de la Chine*. París, 1701.
- Colombel, Auguste M. *Histoire de la mission du Kiang-nan*. Shangháí, 1895-1905.
- Couplet, Philippe y Prospero Intorcetta. *Confucius Sinarum philosophus, sive Scientia sinensis latine exposita*. París: Apud Danielelem Horthemels, 1687.
- Couplet, Philippe. *Historia de una gran señora, christiana de la China, llamada doña Candida Hiù: donde, con la ocasion que se ofrece, se explican los usos destos pueblos, el establecimiento de la religion, los procederes de los misioneros, y los exercicios de piedad de los nuevos christianos, y otras curiosidades, dignas de saberse*. Madrid: Imprenta de Antonio Roman, 1691.
- Cortés Osorio, Juan. *Reparos historiales apologéticos dirigidos al excelentísimo conde de Villaumbrosa, Presidente del Consejo de Castilla, propuestos departe de los Misioneros Apostólicos del Imperio de la China representando los descuidos que se cometen en un libro que se ha publicado en Madrid, en grave perjuicio*

- de aquella Misión*. Pamplona, 1677.
- Cruz, Gaspar da. *Tractado em que se co[m]tam muito por este[n]so as cousas da China, co[n] suas particularidades, [e] assi do reyno dormuz*. Casa de Andre de Burgos, 1569.
- Daniel, Gabriel. *Recueil de divers ouvrages philosophiques, théologiques, historiques, apologétiques et de critique*. París, 1724.
- Espinola, Juan de trad. *La Libertad de la Ley de Dios en el Imperio de la China*. Valencia: Oficina de Miguel Deslandes, 1696.
- De Aduarte, Diego. *Historia de la provincia del Rosario de la Orden de Predicadores, en Filipinas, Japón y China [1640]*. Madrid: CSIC, 1962.
- De Rougemont, François. *Relaçam do Estado Politico e espirital do imperio da China, pelloos annos de 1659 até o de 1666, trad. Gabriel de Magalhães*. Lisboa: Na Officina Ioam da Costa, 1672.
- Dehergne, Joseph. “Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)”. *Monumenta Serica* 16 (1957): 1-136.
- _____. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Roma: Institutum historicum S. I. y París: Letouzey et Ané, 1973.
- D’Elia, Pasquale M. *Fonti ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579-1615)*. Roma: Librería dello Stato, 1942-1949.
- Ebrey, Patricia trad. *Chu Hsi ’s Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese. Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites (hereafter, Chu Hsi’s Family Rituals)*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1991.
- Ferrando, Juan. *Historia de los pp. Dominicos en las islas Filipinas y en sus misiones del Japon, China, Tung-kin y Formosa: que comprende los sucesos principales de la historia general de este archipiélago, desde el descubrimiento y conquista de estas islas por las flotas españolas, hasta el año de 1840, Volumen 3*. Madrid: Impr. y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1871.
- Fernández de Navarrete, Domingo. *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China. Descripcion breve de aqel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narracion difusa de varios sucessos y*

- cosas singulares de otros reynos, y diferentes navegaciones.* Madrid: Imprenta Real, por Juan García Infançon, 1676.
- Ferrero, Carlo Giacinto trad. *Istoria dell'Editto dell'Imperatore della Cina in favore della Religione Cristiana.* Turín: nella stampa di Gio. Battista Zappata, 1699.
- Gabiani, Giandomenico. *Incrementa Sinicæ Ecclesiæ, a Tartaris oppugnatae, accuratâ & contestatâ narratione exhibita Patri Nostro in Christo P. Joanni Paulo Oliva, Societatis Jesu Præposito Generali. Per P. Johannem Dominicum Gabiani, ejusdem Societatis. è Sinarum Imperio Anno Salutis M. DC. LXVII.* Viena: Typis Leopoldi Voigt, 1673.
- Gama, Luís da. “Diary Urna resurreicao histórica (Paginas inéditas d’um visitador dos jesuítas, 1665-1671)”. Editado por J. F. Marques Pereira. *Ta Ss Yang Kuo I* (1899): 182; II (1901): 751-754.
- García, Francisco. *Persecucion Qve Movieron Los Tartaros En El Imperio de la China contra la ley de Iesu Christo, y sus Predicadores: y lo sucedido desde el año de 1664. hasta el fin del año de 1668. Por el Padre Francisco García de la Compañia de Jesús.* Alcalá de Henares: Editado por María Fernández, 1671.
- González, José María. *Misiones dominicanas en China (1700-1750).* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1952.
- _____. *El primer obispo chino, Fray Gregorio Lo, o Lopez, OP.* Villava, Pamplona: OPE, 1966.
- González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China.* Roma, 1585, reimpresso en Madrid: Miraguano, 2008.
- Gouvêa, António de. *Cartas ânuas da China: (1636, 1643 a 1649).* Editado por Horácio P. Araújo. Macao y Lisboa: Instituto Português do Oriente y Biblioteca Nacional, 1998.
- Guerreiro, Fernão. *Relação Anual das Coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas Partes da Índia Oriental.* Editado por Artur Viegas. Lisboa, 1605; reimpresso en Coimbra, 1930-1942.
- Historical Conservation Society. *The Christianization of the Philippines.* Manila: University of San Agustín, 1965.
- Karlgren, Bernhard. *The Book of Odes.* Estocolmo: The Museum of Far Eastern

- Antiquities, 1950.
- Le Comte, Louis. *Nouveaux Memoires sur l'État Présent de la Chine*. París: Chez Jean Anisson directeur de l'Imprimerie Royale, 1699 y 1701.
- Le Gobien, Charles trad. *Histoire de l'Édit de la Chine, en faveur de la Religion Chrestienne*. París: Chez Jean Anisson, 1696.
- Leibniz, *The Writings on China*. Traducido por Daniel J. Cook y Henry Rosemont. La Salle IL: Open Court, 1994
- Magalhães, Gabriel de. *Nouvelle relation de la Chine, contenant la description des particularitez les plus considerables de ce grand Empire. Composée en l'année 1668. par le R. P. Gabriel de Magaillans, de la Compagnie de Jesus*. Traducido por François par le Sr. Bernou. París: Claude Barbin, 1688.
- Margiotti, Fortunatus y Anastasius van den Wyngaert eds. *Sinica Franciscana: Relationes et epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis*. Roma: Collegium S. Bonaventurae, 1975.
- Martínez, Gustavo Vargas ed. *Desatinos y zozobras de los primeros castellanos que fueron a la China a pisalla y conquistalla para la Fee de N. S. Jesuchristo en 1579, pero que apenas burlas y enredos prouocaron. Tomado de una chronica escrita por el P. Fr. Francisco de San Antonio en 1738*. México DF: UNAM, 1989.
- Martini, Martino. *De bello Tartarico historia; In qua, quo pacto Tartari hac nostra aetate Sinicum Imperium invaserint, ac fere totum occuparint, narratur; eorumque mores breviter describuntur. Auctore R. P. Martino Martinio, Tridentino, ex Provincia Sinensi Societatis Iesu in Urbem misso Procuratore*. Amberes: Ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1654.
- _____. *Novus Atlas Sinensis A Martino Martinio Soc. Iesv Descriptvs et Serenmo. Archiduci Leopoldo Guilielmo Austriaco Dedicatus*. Ámsterdam: Ioannes Blaeu, 1655.
- Maas, Otto. *Cartas de China: documentos inéditos sobre misiones Franciscanas del siglo XVII*. Sevilla: J. Santigosa, 1917.
- O'Neill, Charles E. y Joaquín María Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Palafox y Mendoza, Juan de. *Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y*

- Mendoza al Sumo Pontífice Inocencio X, 8 de enero de 1649.* Traducido por Salvador González. Madrid, 1766.
- Parker, E. H. “Letters from a Chinese Empress and a Chinese Eunuch to the Pope in the Year 1650”. *Contemporary Review* 101 (1912): 79-83.
- Ribadeneira, Marcelo de. *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón.* Barcelona, 1601.
- Ricci, Matteo. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610.* Traducido por Louis J. Gallagher. Nueva York: Random House, 1953.
- _____. *Costumbres y religiones de China* [primera parte de *Della entrata della compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (Pechino, 1609)]. Prólogo de Ismael Quiles SJ e introducción y notas de Walter Gardini. Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador y Diego Torres, 1985.
- _____. *The True Meaning of the Lord of Heaven [T'ien-chu Shih-i (1603)].* Traducido por Douglas Lancashire y Hu Kuo-chen. San Luis: Institute of Jesuit Sources, 1986.
- _____. “*Jiaoyou lun* 交友論. On Friendship [Chinese & English]”. En *The world of English.* Editado por Edward Malatesta y Gong Wenxiang. Beijing: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1986.
- Ricci, Matteo y Nicolas Trigault. *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur.* Colonia: Gualterus, 1617.
- Rodríguez Rodríguez, Isacio y Jesús Álvarez Fernández eds. *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de Filipinas.* Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniano, 1993.
- Rougemont, François de. *Relaçam do Estado Politico e espirital do imperio da China, pellos annos de 1659 até o de 1666.* Traducción de Gabriel de Magalhães. Lisboa: Na Officina Ioam da Costa, 1672.
- _____. *Historia Tartaro-Sinica Nova: Curiosè complectens ab anno 1660 Aulicam*

- Bellicamque inter Sinas disciplinam, Sacrorum Jura, & Sacrificulorum.*
Lovaina: Typis Martini Hullegaerde, 1673.
- Rule, Paul y Claudia von Collani. *Kilian Stumpf SJ. The Acta Pekinensia or Historical Records of the Maillard de Tournon Legation, Volume I December 1705-August 1706.* Roma y Macao: Monumenta Historica, 2015.
- Salazar, Domingo. *Carta-Relación de las cosas de la China y de los chinos del Parián de Manila, enviada al Rey Felipe II por Fr. Domingo de Salazar, O. P, primer obispo de Filipinas. Desde Manila, á 24 de junio, de 1590.*
- Sure, Donald F. St., Ray R. Noll y Edward Malatesta 馬愛德. *100 Roman documents concerning the Chinese rites controversy (1645-1941).* San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History 利瑪竇中西文化歷史研究所, 1992.
- Tacchi-Venturi, Pietro ed. *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.* Macerata, 1911-1913.
- Varios autores. *Controversia grave entre religiones s. XVII.* Salamanca: Biblioteca de la Universidad de Salamanca, mss. 169-170; Ms. 225, siglo XVII.
- Verbiest, Ferdinand. *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jésus (1623-1688).* Editado por Henry Josson y Leopold Willaert. Bruselas: Palais des academies, 1938.
- Wang Yang Ming. *"Inquiry on the Great Learning" in Instructions for Practical Living.* Traducido por Wing-tsit Chan. Nueva York: Columbia, 1963.
- Widmaier, Rita ed. *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714).* Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1990.

BIBLIOGRAFÍA

- Adshead, Samuel Adrian M. *Material Culture in Europe and China, 1400-1800*. Nueva York y Londres: St. Martin's Press and Macmillan, 1997.
- Albani, Benedetta. "Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Sede". En *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Berlín 2016*. Coordinado por Thomas Duve. Madrid: Dykinson, 2017.
- Alcalde Méndez, Alejandro. "La estrategia de acomodación jesuita y el primer texto anticristiano escrito por un monje budista a finales de la dinastía Ming (1582-1644)". Tesis de maestría en estudios de Asia y África, especialidad: China, El Colegio de México, 2002.
- Alden, Dauril. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford, CA: Stanford University Press 1996.
- Alleton, Vivianne y Michael Lackner eds. *De l'un au multiple: traductions du chinois vers les langues européennes Translations from Chinese into European Languages*. París: Les Editions de la MSH, 1999.
<https://books.openedition.org/editionsms/1507>
- Allinson, Robert E. ed. *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*. Hong Kong: Oxford University Press, 1989.
- Alonso Romo, Eduardo Javier. "Un extremeño en las Indias portuguesas: Francisco Pérez (c. 1515-1583) y sus escritos". *Revista de Estudios Extremeños* 58 (2002): 1047-1069.
- Ames, Glenn J. *Colbert, Mercantilism, and the French Quest for Asian Trade*. DeKalb IL: Northern Illinois University Press, 2016.
- Angeles, F. Delor. "The Philippine Inquisition: A Survey". *Philippine Studies* XXVIII, no. 3 (1980): 253-283.
- Arokiasamy, Soosai. *Dharma, Hindu and Christian According to Roberto de Nobili: Analysis of Its Meaning and Its Use in Hinduism and Christianity*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1986.
- Arriaga, Gonzalo de. *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*. Editado por Manuel María Hoyos. Valladolid: Cuesta, 1928-1940.

- Arsovska, Liljana coord. *América Latina y el Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2017*. Ciudad de México: Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China y Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Axtell, James. *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Barrón Soto, María Cristina E. coord. *Urdaneta Novohispano. La inserción del mundo hispano en Asia*. México DF: Universidad Iberoamericana, 2012.
- Bays, Daniel H. *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford CA: Stanford University Press, 1996.
- Benedetti, Stefano. “Prospero Intorcetta’s *Compendiosa narracione* (1672) and the Jesuit correspondence from China”. Ponencia presentada en la *International Conference. A missão jesuíta da China nas coleções da Biblioteca da Ajuda*, Lisboa, 15 de mayo de 2017.
<http://www.palacioajuda.gov.pt/Data/Documents/Prospero%20Intorcetta%20s%20Compendiosa%20narracione.pdf>
- Bernabéu Albert, Salvador y Carlos Martínez Shaw eds. *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*. Sevilla: CSIC, 2013.
- Bonialian, Mariano Ardash. *El Pacífico hispanoamericano: política y comercio asiático en el Imperio Español, 1680-1784*. México DF: COLMEX, 2012.
- _____. *China en la América Colonial. Bienes, mercados, comercio y cultura del consumo desde México hasta Buenos Aires*. México DF: Editorial Mora, 2014.
- Borao, José Eugenio. “An overview of the Spaniards in Taiwan (1626-1642)” (ponencia presentada en *Proceedings of the Conference on China and Spain during the Ming and Qing Dynasties*, Centre of Sino-Western Cultural Studies, Macao, mayo de 2007).
<http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/Paper%20Macao%20Overview.pdf>
- _____. “Macao as the non-entry point to China: The case of the Spanish Dominican missionaries (1587-1632)”. Ponencia presentada en la *International Conference on The Role and Status of Macao in the Propagation of Catholicism in the East*, Macao, del 3 al 5 de noviembre, 2009.

<http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/Macao%20Gate.pdf>

- Borges Morán, Pedro. *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1977.
- Bossierre, Yves de Thomaz de. *Jean-François Gerbillon, S.J. (1654-1707). Un des cinq des missionnaires envoyés en Chine par Louis XIV*. Lovaina: Institut Ferdinand Verbiest, 1994.
- Botton Beja, Flora. "El budismo y la crítica de la escuela Ch'eng Chu". *Estudios de Asia y África* 10, no. 2 (1975): 173-197.
<http://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/429/429>
- _____. "El budismo y la crítica de la escuela ch'eng chu". *Estudios de Asia y África* 10, no. 2 (28) (1975): 173-197.
<https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/429/429>
- _____. "Wang Yang-ming, un educador moderno del siglo XVI". *Estudios de Asia y África* 12, no. 3 (1977): 292-314.
<http://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/359/359>
- _____. *China. Su historia y cultura hasta 1800*. México DF: COLMEX, 2008.
- Bourdieu, Pierre. « Le capital social », *Actes de la recherche en sciences sociales* 31 (janvier 1980): 2-3. http://www.persee.fr/doc/AsPDF/arss_0335-5322_1980_num_31_1_2069.pdf
- Bourdon, Léon. "Un Projet d'Invasion de la Chine par Canton à la Fin du XVIe Siècle". Ponencia presentada en las *Actas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Lisboa, 1957.
- Boute, Bruno y Thomas Småberg eds. *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*. Leiden: Brill, 2012.
- Boxer, Ralph. "Portuguese Military Expeditions in Aids of the Mings Against the Manchus, 1621-1647". *T'ien-hsia Monthly* 7, no. 1 (1938): 24-50.
- _____. "Some Sino-European Xylographic Works, 1662-1718". *Journal of the Royal Asiatic Society* (1947): 202.
- _____. *South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar Da Cruz, O.P. [and] Fr. Martín de Rada, O.E.S.A. (1550-1575)*. Londres: Hakluyt Society, 1953.
- _____. *The Christian Century in Japan (1549-1650)*. Manchester: Carcanet Press, 1993.

- Boxer, Ralph y James S. Cummins. *The Dominican Mission in Japan (1602-1622) and Lope de Vega*. Roma: Archivum Fratrum Praedicatorum, 1963.
- Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. París: Armand Colin, 1949.
- Brazão, Eduardo. "Manuel de Saldanha: Portugal's ambassador to China: 1667-1670". *Review of culture* 11/12 (septiembre 1990-febrero 1991): 19-29.
- Brockey, Liam M. "'A Vinha do Senhor': The Portuguese Jesuits in China in the Seventeenth Century", *Portuguese Studies* 16 (2000): 125-147.
- _____. *Journey to the East, the Jesuit mission to China, 1579-1724*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Brook, Timothy. *The Confusions of Pleasure. Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press, 1999.
- Brook, Timothy, Jérôme Bourgon y Gregory Blue. *Death by a Thousand Cuts*. Cambridge, MA y Londres: Harvard University Press, 2008.
- Bruyn Kops, Henriette de. "Not Such an 'Unpromising Beginning': The First Dutch Trade Embassy to China, 1655-1657". *Modern Asian Studies* 36, no. 3 (2002): 535-578.
- Bucher, Greta. "Cuentos chinos: El fantasma, *gui* 鬼, como ente literario atemporal y universal". *RESAP* 1, no. 1 (2015): 123-144.
http://www.palabradeclio.com.mx/src_pdf/resap/Asia-Paciu0301fico.interiores.pdf
- _____. "El Mandato del Cielo 天命 y el emperador Han Gaozu 汉高祖. Una lectura desde Max Weber y Hok-lam Chan". *Revista Estudios* 33 (diciembre 2016-mayo 2017): 452-476.
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/27379/27993>
- Buschmann, Rainer F., Edward R. Jr. Slack, James B. Tueller y John R. Gillis. *Navigating the Spanish Lake: The Pacific in the Iberian World, 1521-1898*. Hawaii: University of Hawaii Press, 2014.
- Busquets, Anna. "Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación". *Cauriensia* VIII (2013): 202-205.
- Burke, Peter. *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Traducido por

- Isidro Arias. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Calella, Michele Mendolia y Armando Alessandro Turturici. *Padre Girolamo Gravina S.J. Un missionario jesuita nisseno in Cina*. Sicilia: Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta, 2017.
<http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/GirolamoGravina%20Fascicolo.pdf>
- Campany, Robert Ford. "On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China)". *History of Religions* 42, no. 4 (2003): 287-319.
- Carlsmith, Christopher. "Struggling toward Success: Jesuit Education in Italy, 1540-1600". *History of Education Quarterly* 42, no. 2 (2002): 215-246.
- Carpenter, Bruce, E. "Buddhism and the Seventeenth Century Anti-Catholic Movement in China". *Tezukayama University Review* 54 (1986): 17-26.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte ed. *Missions d'évangélisations et circulation de savoirs, XVIe-XVIIIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.
- Cervera, José Antonio. *Ciencia misionera en Oriente*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2001.
- _____. "La interpretación ricciana del confucianismo". *Estudios de Asia y África* 37, no. 118 (mayo-agosto, 2002): 211-239.
<http://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1749/1749>
- _____. "El modo soave y los jesuitas en China". *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* 22 (2007): 169-187.
- _____. *Las varillas de Napier en China*. México DF: El Colegio de México, 2011.
- _____. *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*. Madrid: Plaza y Valdés editores, 2013.
- _____. "Los planes españoles para conquistar China a través de Nueva España y Centroamérica en el siglo XVI". *Cuadernos Intercambio* 10, no. 12 (2013): 207-234. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/12348/11605>
- _____. "China y la filosofía de las mutaciones". *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* XIV, no. 27 (2013): 177-209.
<http://devenires.umich.mx/wp-content/uploads/2017/02/Jos%C3%A9-Antonio-Cervera.pdf>
- _____. "Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII". *Sémata, Ciências Sociais e Humanidades* 26 (2014): 432-434.

- Cervera, José Antonio y Ricardo Martínez Esquivel. "Presentación del dossier *Entre Asia, América y Europa: ¿los misioneros cristianos como intelectuales interculturales?*". *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 322-340. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25017/25230E>
- _____. "Puebla de los Ángeles, entre China y Europa. Palafox en las *controversias* de los ritos chinos". *Historia Mexicana* LXVIII (1), no. 269 (julio-septiembre 2018): 245-284. doi: <http://dx.doi.org/10.24201/hm.v68i1.3642>
- Ch'en Ching-Ho. *The Chinese Community in the sixteenth century Philippines*. Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies, 1968.
- Ch'en, Kenneth. *Buddhism in China. A Historical Survey*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1964.
- Chan, Albert. "A Note on the Shih-lu of Juan Cobo". *Philippine Studies* 37 (1989): 481.
- Chan Hok-lam. "Jesuits' Impressions on Zhang Xianzhong in Sichuan (1644-1647) from Buglio, Magalhães, and Gourdon: Contrasting Religious and Cultural". *Journal of Chinese Studies* 52 (2011): 65-94.
- Chan, Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- _____. *Chu Hsi, Life and Thought*. Nueva York: St. Martin's, 1987.
- Chesneaux, Jean. "China in the Eyes of French Intellectuals". *East Asian History* 12 (1996): 51-64.
- Chang, Chun-shu. *The Making of China: main themes in premodern Chinese history*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1975.
- Chang Pin-tsun. *Chinese Maritime Trade: The case of Sixteenth-Century Fu-chien (Fukien)*. Princeton: UMI Dissertation Services, 1983.
- Chang Tsung-tung. "Indo-European Vocabulary in Old Chinese. A New Thesis on the Emergence of Chinese Language and Civilization in the Late Neolithic Age". *Sino-Platonic Papers* 7 (1988): 1-56. http://sino-platonic.org/complete/spp007_old_chinese.pdf
- Chen Yanrong. "The *Shengjing zhijie*: A Chinese Text of Commented Gospel Readings in the Encounter between Europe and China in the Seventeenth Century". *JEMC* 1, no. 1 (2014): 165-193. doi: <https://doi.org/10.1515/jemc-2014-0005>
- Chen, Yong. *¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad*

- confuciana, su significado y trascendencia*. Traducción de Abraham Navarro. México DF: COLMEX, 2012.
- Cheng Deng. “Mingmo Wangmen houxue yu Tianzhujiao de chuanbo [El neoconfucianismo tardío y la propagación del catolicismo a finales de Ming]”. *Hunan Daxue xuebao [Revista de la Universidad de Hunan]* 2 (2003): 56-60.
- Cheng Yu-yin. “Christian Literati of the Lower Echelon in Late Ming China: The Case of Xiong Shiqi”. *Ming Qing Studies* (2018): 91-122.
- Cheung, Desmond. “Zhongguo xintu Zhang Xingyao (1633-1715) de Jidujiao shige”. *Logos & Pneuma, Chinese Journal of Theology* 27 (2007): 79-109.
- Chu Pingyi. “Numerology and Calendrical Learning: the Stories of Yang Guangxian and Liu Xiangkui”. *Science, Religion, and Politics in Early Qing Beijing. Korean Journal of History of Science* 27, no. 2 (2015): 479-497.
- Chu Wei-Cheng y Ruth Hayhoe. *Coming out of the Middle Ages: comparative reflections on China and the West*. Nueva York y Londres: M. E. Sharpe, 1990.
- Clark, Anthony E. *Heaven in Conflict: Franciscans and the Boxer Uprising in Shanxi*. Washington: University of Washington Press, 2015.
- _____. ed. *China's Christianity: From Missionary to Indigenous Church*. Leiden: Brill, 2017.
- Clarke, J. J. *The Tao of the West*. Londres y Nueva York: Routledge, 2000.
- Clossey, Luke Sean. “Distant Souls: Global Religion and the Jesuit Missions of Germany, Mexico, and China, 1595-1705”. Tesis de doctorado en historia, University of California at Berkeley, 2004.
- _____. “Merchants, Migrants, Missionaries, and Globalization in the Early-Modern Pacific”. *Journal of Global History* 1 (2006): 41-58.
- Coello de la Rosa, Alexandre, Javier Burrieza y Doris Moreno. *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*. Madrid: Sílex, 2012.
- Cohen, Paul A. “The Anti-Christian Tradition in China”. *The Journal of Asian Studies* 20, no. 2 (1961): 169-180.
- _____. *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.
- Collani, Cluadia von. *P. Joachim Bouvet, S.J. Sein Leben und Sein Werk*. Nettetal: Steyler Verlag, 1985.

- Cook, Richard R. y David W. Pao eds. *After Imperialism: Christian Identity in China and the Global Evangelical Movement*. Eugene, OR: Lutterworth Press, 2012.
- Corsi, Elisabetta coord. *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México DF: El Colegio de México, 2008.
- _____. “¿‘Obreros de la viña’ o ‘savants?’ Los misioneros de la Compañía de Jesús en China: entre evangelización y mediación cultural”. Traducido por M. Cristina Secci. *Estudios de Asia y Africa* 43, no. 3 (137) (2008): 545-566. <https://estudiosdeasiayfrica.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1824/1824>
- Correa Etchegaray, Leonor, Emanuele Colombo y Guillermo Wilde coords. *Las misiones antes y después de la restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y cambios*. Ciudad de México: Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Iberoamericana, 2014.
- Costa, Horacio de la. “Episcopal Jurisdiction in the Philippines in the 17th Century”, *Philippine Studies* 3 (1954): 197-216.
- Cox, Robert. *Production, Power, and World Order: Social Forces in the Making of History*. Nueva York: Columbia University Press, 1987.
- Crew, John. “Connecting the Indies: The Hispano-Asian Pacific World in Early Modern Global History”. *Estudios Históricos* 30, no. 60 (janeiro-abril 2017): 17-34.
- Crewe, Ryan Dominic. “Pacific Purgatory: Spanish Dominicans, Chinese Sangleys, and the Entanglement of Mission and Commerce in Manila, 1580-1640”. *Journal of Early Modern History* 19 (2015): 337-365.
- Criveller, Gianni. *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits’ Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*. Taipéi y Brescia: Taipei Ricci Institute y Fondazione Civiltà Bresciana, 1998.
- Croizier, Ralph C. *Koxinga and Chinese Nationalism. History, Myth and the Hero*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1977.
- Cue Weixiao 崔維孝. *Ming qing zhi ji Xibanya fang ji hui zai hua chuanjiao yanjiu* 明清之際西班牙方濟會在華傳教研究 (1579/1732) [El estudio de la evangelización de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579-1732)]. Beijing: Zhonghua shuju 北京: 中華書局, 2006.

- Cummins, James S. *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- _____. “Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits”. *Archivo Ibero-Americano* 38 (1978): 33-108.
- _____. *A question of rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Aldershot: Scholar Ashgate, 1993.
- Curtis, Emily Byrne. “Fouquet’s List: Translation and Comments on the Color ‘Blue Sky After Rain’”. *Journal of Glass Studies* 41 (1999): 147-152.
- D’Arelli, Francesco ed. *Le Marche e l’Oriente: Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*. Roma: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 1998.
- Davis, Walter W. “China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment”. *Journal of the History of Ideas* 44, no. 4 (1983): 523-548.
- Demiéville, Paul. *Choix d’études sinologiques (1921-1970)*. Leiden: Brill, 1973.
- Descalzo Yuste, Eduardo. “La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación”. Tesis de doctorado en historia, Universidad Autónoma de Barcelona, 2015. <http://www.tdx.cat/handle/10803/323096>
- _____. “‘Las misiones más trabajosas, y difíciles, que tiene la universal Compañía’. Dificultades de la labor misional de la Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)”. *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 467-495. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25024/25237>
- Deiwiks, Shu-Jyuan. “The Secret Manchu Documents on the Trial of Jesuit Missionary Johann Adam Schall (1592-1666) before the Supreme Court of Beijing”. *Monumenta Serica* 51 (2003): 641-648.
- Diaz de Seabra, Leonor. “Macau e os jesuítas na China (séculos XVI e XVII)”. *História Unisinos* 15, no. 3 (setembro/dezembro 2011): 417-424, doi: <http://dx.doi.org/10.4013/htu.2011.153.09>
- Donattini, Massimo, Giuseppe Marcocci y Stefania Pastore eds. *L’Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, Pisa: Edizioni della Normale, 2011
- Du Shiran y Han Qi. “Contribution des jésuites français à la science chinoise aux XVIIème et XVIIIème siècles”. *Impact of Science on Society* 167 (1992): 275-285.
- Duceux, Isabelle. *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima*.

- Siglos XVI-XVII*. México DF: COLMEX, 2009.
- Dudink, Add. “*Nangong Shudu* (1620), *Poxie Ji* (1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617)”. *Monumenta Serica* 48 (2000): 133-265.
- Dunne, George H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962.
- Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En *La Colonialidad del Poder: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: UNESCO-Ediciones del CLACSO, 2000. <http://enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>
- _____. “China [1421-1800]. Razones para cuestionar el Eurocentrismo”. *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América* 11, no. 44 (2004): 7-13
- Duteil, Jean-Pierre. *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)* (París: Arguments 1994.
- Duviols, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial l’extirpation de l’idolâtrie, entre 1532 et 1660*. París y Lima: Institut Français d’Études Andines, 1971.
- Ebrey, Patricia Buckley. *Women and the family in Chinese history*. Londres: Routledge, 2003.
- _____. *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*. Princeton NJ: Princeton University Press, 2014.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Traducido por Luis Gil Fernández. Barcelona: Editorial Paidós, 1998.
- Elison, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1991.
- Elizalde, María Dolores y Xavier Huetz de Lempis. “Un singular modelo colonizador: el papel de las órdenes religiosas en la administración española de filipinas, siglos XVI al XIX”. *Illes i Imperis* 17 (2015): 185-220.
- Elliott, John H. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830*. Connecticut: Yale University Press, 2006.
- Elliott, Mark. *The Manchu Way: the Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial*

- China*. Stanford CA: Stanford University Press, 2001.
- Elman, Benjamin. “Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China: The Hanlin and Donglin Academies”. *Modern China* 15, no. 4 (octubre 1989): 379-418.
- _____. *On Their Own Terms: Science in China 1550-1900*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- Elvin, Mark. *The Pattern of the Chinese Past*. Stanford: Stanford University Press, 1973.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Traducido por Gabriela Ramos. París y Lima: Institut français d'études andines, Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Fang, Chenchen. “Naufragio, colonización y comercio: relaciones entre Filipinas y Taiwán en los siglos XVI y XVII”. *Boletín del Instituto de Estudios Latinoamericanos de Kyoto* 14 (2014): 33-50.
- Fairbank, John King y Merle Goldman. *China: A New History*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Febvre, Lucien. *Erasmus, la Contrarreforma y el Espíritu Moderno*. Traducido por Carlos Piera. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985.
- Feng Youlan. *A History of Chinese Philosophy* (1934). Traducido por Derk Bodde. Princeton NJ: Princeton University Press, 1983.
- Fenggang Yang. *Religion in China. Survival and Revival Under Communist Rule*. Nueva York: Oxford University Press, 2012.
- Fernández-Armesto, Felipe. *1492. El nacimiento de la modernidad*. Traducido por Ricardo García Pérez. Barcelona: Debolsillo, 2011.
- Flower, Theresa J. “Millenarian themes in the White Lotus Society”. Tesis de maestría en estudios religiosos, McMaster University, 1976.
<https://macsphere.mcmaster.ca/handle/11375/7251>
- Folch, Dolors. “Biografía de Fray Martín de Rada”. *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 15 (2008): 33-63.
- _____. “Un testimonio infravalorado: la China Ming en las relaciones castellanas del siglo XVI”. *Boletín Hispánico Helvético* 21 (2013): 48.
- Fontana, Machela. *Matteo Ricci, A Jesuit in the Ming Court*. Nueva York: Rowman &

- Littlefield Publishers, 2011.
- Frank, Andre Gunder. *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1998.
- Franke, Herbert y Rolf Trauzettel. *El imperio chino. Historia Universal Siglo XXI. Volumen 19*. Traducido por María Noya. México DF: Siglo XXI, 1973.
- Fu, Lo-shu Fu. *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644-1820)*. Tucson: Association for Asian Studies, 1966.
- Gang, Song. “The Many Faces of Our Lady: Chinese Encounters with the Virgin Mary between 7th and 17th Centuries”. *Monumenta Serica* 66, no. 2 (2018): 303-356.
- Garreau, Joseph. Chinese Reaction to Christianity”. *Asian Thought & Society* 8, nos. 22-23, (1983): 19-27.
- Gerlach, Christian. “Wu-Wei in Europe. A study of Eurasian economic thought”. *Working Papers of the Global Economic History Network* 12 (2005): 1-46.
<http://eprints.lse.ac.uk/22479/1/wp12.pdf>
- Gernet, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. Traducido por Carlotta Valle Lázaro. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- _____. *El mundo chino*. Traducido por Dolores Folch. Barcelona: Crítica, 2007.
- Giard, Luce ed. *Jésuites à la Renaissance: Système Éducatif et Production du Savoir*. París: Presses universitaires de France, 1995.
- Gil, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento. Vol. 2: El Pacífico*. Madrid: Alianza, 1989.
- Gimpel, Denise y Melanie Hanz eds. *Cheng – In All Sincerity: Festschrift in Honour of Monika Übelhör*. Hamburgo: Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2001.
- Glahn, Richard von. “Myth and Reality of China’s Seventeenth-Century Monetary Crisis”. *The Journal of Economic History* 56, no. 2, *Papers Presented at the Fifty-Fifth Annual Meeting of the Economic History Association* (1996): 429-454.
- Golvers, Noël. *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch’ang-Shu (Chiang-Nan). Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium*. Lovaina: Leuven University Press, 1999.
- _____. “Jesuit Cartographers in China: Francesco Brancati, S. J., and the Map (1661?) of Sungchiang Prefecture (Shanghai)”. *Imago Mundi* 52 (2000): 30-42.

- _____. “Philippe Couplet, S.J. (1623-1693) and the authorship of *Specimen Medicinae Sinensis*’ and some other Western writings on Chinese medicine”. *Medizinhistorisches Journal* 35, no. 2 (2000): 175-182.
- _____. “Ferdinand Verbiest’s 1668 Observation of an Unidentified Celestial Phenomenon in Peking, Its Lost Chinese Description and Some Parallel Observations, Especially in Korea”. *Almagest* 5, no. 1 (2014): 33-51.
- _____. “The Canton-Macau area as a *lieu de savoir*: the Western Missionaries Detention in the Canton Jesuit Residence (1665-1671) and their Written and Editorial Output”. En *Macau, Past and Present*. Editado por Luis Felipe Barreto y Wu Zhiliang. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau & Fundação Macau, 2015.
<https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/519089/2/The+Canton-Macau+Area+as+a+lieu+de+savoir.pdf>
- González, Luis. “Expansión de Nueva España en el Lejano Oriente”. *Historia Mexicana* 14, no. 2 (octubre-diciembre 1964): 222-223.
- Goodman, Howard y Anthony Grafton. “Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists”. *Asia Major* 2, no. 2 (1990): 95-148.
- Graham, Angus Charles. *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*. Traducido por Daniel Stern, revisión por Flora Botton Beja. México DF: Fondo Económico de Cultura, 2012.
- Granado, Adrián. “La imagen de Confucio en la *Oratio de Sinarum philosophia practica* de Christian Wolff”. *Res publica* 24 (2010): 169-189.
- Grendler, Paul F. “The Universities of the Renaissance and Reformation”. *Renaissance Quarterly* 57, no. 1 (2004): 25-26.
- _____. “Jesuit Schools in Europe. A Historiographical Essay”. *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014): 7-25.
- Groot, Jan Jakob Maria de. *Sectarianism and Religious Persecution in China: A Page in the History of Religions*. Ámsterdam: Johannes Müller, 1903.
- Guarde Paz, César. “La lectura ilustrada europea del confucianismo: entre Malebranche y Voltaire”. *Estudios de Asia y África* 151, no. 2 (mayo-agosto 2013): 327-356.
<https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/2106/2104>
- Haar, Barend ter. *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*. Leiden:

- Brill, 1992.
- Halikowski-Smith, Stefan. "The Friendship of Kings was in the Ambassadors: Portuguese Diplomatic Embassies in Asia and Africa during the Sixteenth and Seventeenth Centuries". *Portuguese Studies* 22, no. 1 (2006): 101-134.
- Hall, Kenneth R. "Local and International Trade and Traders in the Straits of Melaka Region: 600-1500". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, no. 2 (2004): 213-226.
- Hall, John Whitney y James McClain eds. *The Cambridge History of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Harrison, James ed. *China: Enduring Scholarship*. Tucson: University of Arizona Press, 1971.
- Headley, John M. "Spain's Asian Presence, 1565-1590: Structures and Aspirations". *Hispanic American Historical Review* 75, no. 5 (1995): 622-643.
- Hélène Vu Thanh. "The Glorious Martyrdom of the Cross. The Franciscans and the Japanese Persecutions of 1597". *Culture & History Digital Journal* 6, no. 1 (junio 2017): 1-9. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2017.005>
- Henderson, John. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. Nueva York: Columbia University Press, 1984.
- Heyndrickx, Jerome ed. *Philippe Couplet, S.J. (1623-1693): The Man Who Brought China to Europe* (Monumenta Serica Monograph Series). Nettetal: Steyler Verlag, 1990.
- Hill, Christopher. *De la Reforma a la Revolución Industrial 1530-1780*. Traducido or Jordi Beltrán. Barcelona: Editorial Ariel, 1980.
- Hook, Brian ed. *The Cambridge Encyclopedia of China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hosne, Ana Carolina. "La amistad virtuosa como mandato del Señor de lo Alto (Shang Di) Reflexiones en torno al tratado Amicitia (*Jiaoyou Lun*) (1595) del jesuita Matteo Ricci". *Eadem Ultraque Europa* 5, no. 9 (2009): 11-43.
- _____. *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610: Expectations and Appraisals of Expansionism*. Londres y Nueva York: Routledge, 2013.
- Howard, Angela Falco. *Chinese Sculpture*. New Haven, Londres y Beijing: Yale University Press, 2006.

- Hoyos, Rubén J. de. “El recurrente valor geopolítico de Macao: 1557-diciembre 20, 1999-2049 Relaciones entre América Latina y China a través de Macao. Naturaleza de la recurrencia geopolítica”. *Estudios Internacionales* 38, no. 152 (enero-marzo 2006): 89-112.
- Hsia, Florence. *Sojourners in a strange land. Jesuits and their scientific missions in late imperial China*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Huang. “Court Divination and Christianity in the K’ang-hsi Era”. *Chinese Science* 10 (1991): 5.
- Huang, Pei. *Autocracy at Work: A Study of the Yung-cheng Period, 1723-1735*. Bloomington y Londres: Indiana University Press, 1974.
- Huang Mei Tin. “The Encounter of Christianity and Daoism in Philippe Couplet’s *Confucius Sinarum Philosophus*”. *Front. Philos. China* 4, no. 9 (2014): 615-624. doi: <http://dx.doi.org/10.3868/s030-003-014-0050-4>
- Huang Yi-Long. “*Tang Ruowang yu Qingchu xili zhi zhengtonghua* 湯若望與清初西曆之正統化”. En *Xinbian Zhongguo kejishi* 新編中國科技史. Editado por Wu Jiali 吳嘉麗 e Ye Fengsa 葉鴻灑. Taipéi: Yinhe wenhua shiye, 1990.
- Huang, Yong. “Neo-Confucian political philosophy: the Cheng brothers on LI (propriety) as political, psychological, and metaphysical”. *Journal of Chinese Philosophy* 34, no. 2 (2007): 217-238.
- Hucker, Charles O. *The traditional Chinese state in Ming times (1368-1644)*. Tucson: University of Arizona Press, 1961.
- Ingram, Kevin y Juan Ignacio Pulido Serrano eds. *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*. Leiden y Boston: Brill, 2002
- Jami, Catherine y Hubert Delahaye eds. *L’Europe en Chine: interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles*. París: Collège de France, 1993.
- _____. *The Emperor’s New Mathematics: Western Learning and Imperial Authority During the Kangxi Reign (1662-1722)*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- _____. “Revisiting the Calendar Case (1664-1669): Science, Religion, and Politics in Early Qing Beijing”. *Korean Journal of History of Science* 27, no. 2 (2015): 474.

- Jensen, Lionel M. *Manufacturing Confucianism*. Durham y Londres: Duke University Press, 1997.
- Kapstein, Matthew T. ed. *Buddhism between Tibet & China*. Boston: Wisdom Publications, 2009.
- Karlgren, Bernhard. *Grammata Serica. Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese*. Taipéi: Ch'eng-wen Publishing Company, 1941.
- Kei, Keith Ip Ka. "Canton Conference (1667-1668): its content and significance". Tesis de maestría en estudios religiosos, Universidad de San José, Macao, 2010.
- Kelly, Edward Thomas. "The anti-Christian persecution of 1616-1617 in Nanking". Tesis de doctorado en historia medieval, Columbia University, 1971.
- Kessler, Lawrence D. *K'ang-hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule, 1661-1684*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Kim Sang-Hyuk y Yang Hong-Jin eds. *Proceedings of 2012 International Symposium on Historical Astronomy*. Seúl: Korean Institute for Advanced Studies, 2012.
- Kim, Sangkeun. *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's «Shangti» in Late Ming China, 1583-1644 (Studies in Biblical Literature) (v. 70)*. Berne, Bruselas, Frankfurt, Main, Nueva York, Oxford, Viena y Varsovia: Peter Lang International Academic Publishers, 2005.
- Kim, Sung-gun. "The Shinto Shrine Issue in Korean Christianity under Japanese Colonialism". *Journal of Church and State* 39, no. 3 (1997): 503-521.
- King, Gail. "Candida Xu and the growth of Christianity in China in the Seventeenth Century". *Monumenta Serica* 46 (1998): 49-66.
- Kinh, Gail. "Candida Xu and the growth of Christianity in China in the Seventeenth Century". *Monumenta Serica* 46 (1998): 49-66.
- Kitagawa, Joseph y Mark Cummings eds. *Buddhism and Asian History*. Nueva York: MacMillan, 1987.
- Kiyoshi, Yabuuchi. "Islamic Astronomy in China during the Yuan and Ming Dynasties". Traducido por Benno van Dalen. *Historia Scientiarum* 7, no. 1 (1997): 11-43.
- Klöter, Henning. *The Language of the Sangleys. A Chinese Vernacular in Missionary Sources of the Seventeenth Century. Sinica Leidensia, Volume: 98*. Leiden: Brill, 2010.

- Krahl, Joseph. "China Missions in Crisis: Bishop Laimbeckhoven and His Times". *Analecta Gregoriana* 137 (1964): 176-185.
- Ku Wei-ying ed. *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*. Lovaina: Leuven University Press and Ferdinand Verbiest Foundation, 2001.
- Laarhoven, Ruurdje y Elizabeth Pino Wittermans. "From Blockade to Trade: Early Dutch Relations with Manila, 1600-1750". *Philippine Studies* 33, no. 4 (1985): 485-504.
- Lamalle, Edmond. "La propagande du père Nicolas Trigault en faveur des misiones en Chine". *Archivum Historicum Societatis Iesu* IX, (1940): 49-120.
- Laamann. *Christian Heretics In Late Imperial China: Christian Inculturation and State Control, 1720-1850*. Londres: Routledge, 2006.
- Lancashire, Douglas. "Buddhist reaction to Christianity in Late Ming China". *Journal of the Oriental Society of Australia* 6 (1968-1969): 87-91.
- Lanciotti, L. ed. *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionari in Cina*. Florencia: Olschki, 1975.
- Larner, John. *Marco Polo y el descubrimiento del mundo*. Traducido por Miguel Portillo Díez. Barcelona, Buenos Aires y México: Paidós, 2001.
- Lattimore, Owen. *Inner Asian Frontiers of China*. Nueva York: Capitol Publishing Co. American Geographical Society, 1951.
- Laven, Mary. *Mission to China. Matteo Richi and the Jesuit Encounter with the East*. Londres: Faber and Faber, 2012.
- Lazich, Michael C. "American Missionaries and the Opium Trade in Nineteenth Century China". *Journal of World History* 17, no. 2 (2006): 197-223.
- Lea, Henry. *The Inquisition in the Spanish Dependencies*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2003.
- Leturia, Pedro de. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835. Volumen 1 Época del Real Patronato, 1493-1800*. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959.
- Levathes, Louise. *When China ruled the seas: the treasure fleet of the Dragon Throne, 1405-1433*. Nueva York: Simon & Schuster, 1994.
- Li Minghuan. "From 'Sons of the Yellow Emperor' to 'Children of Indonesian Soil':

- Studying Peranakan Chinese Based on the Batavia Kong Koan Archives”. *Journal of Southeast Asian Studies* 34, no. 2 (2003): 215-230.
- Lin, Man-Houng. “Late Qing Perceptions of Native Opium”. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 64, no. 1 (2004): 117-144.
- Lippiello, Tiziana y Roman Malek. *Scholar from the West: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*. Nettetal: Steyler Verlag, 1997.
- Liu Kwang-Ching ed. *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Liu, Yinghua. “Chinese converts in the Chinese Rites Controversy: Ancestral rites and their identity”. Tesis de doctorado en filosofía, Graduate Theological Union, 2011.
- Loewe, Michael. “Imperial China's Reactions to the Catholic Missions”, *Numen* 35 (1988): 179-212.
- Loewe, Michael y Edward I. Shaughnessy. *The Cambridge Encyclopedia of Ancient China, From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- López Saco, Julio. *El triunfo de la cultura budista en China: budización frente a sinización. Historia de un proceso expansivo y de consolidación hasta la época T'ang*. Caracas: Departamento de Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, 2004.
- López-Vera, Jonathan. “Los Franciscanos en el Japón del siglo XVI”. *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 447-466.
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25023/25236>
- Losada Soler, Elena. “La concepción de dos espacios míticos: Catay y China. Expediciones portuguesas entre 1513 y 1640”. En *La conciencia lingüística en Europa. Testimonios de situaciones de convivencia de lenguas (ss. XII-XVIII)*. Editado por Emma Martinell Gifré y Mar Cruz Piñol. Barcelona: PPU, 1996.
- Lü Lingfeng. “Eclipses and the Victory of European Astronomy in China”. *EASTM* 27 (2007): 127-145.
- Lundbaek, Knud. “The First Translation from a Confucian Classic in Europe”. *China Mission Studies Bulletin* 1 (1979): 9.

- _____. “Chief Grand Secretary Chang Chü-cheng & the Early China Jesuits”. *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin* III (1981): 2-11.
- Malatesta, Edward y Gong Wenxiang. *The world of English*. Beijing: Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1986
- Maldavsky, Aliocha. “Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”. *Relaciones* 132 (2012): 147-181.
- Malek, Roman ed. *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)*. Nettetal: Steyler Verlag, 1998.
- _____. ed. *The Chinese Face of Jesus Christ*. Nettetal: Steyler, 2002.
- Malek, Roman y Gianni Criveller eds. *Light a Candle. Encounters and Friendship with China*. Nettetal: Steyler Verlag, 2010.
- Marcocci, Giuseppe, Aliocha Maldavsky, Wietse Boer y Ilaria Pavan eds. *Space and Conversion in Global Perspective*. Leiden: Brill, 2014.
- Margiotti, Fortunato. “L’atteggiamento dei francescani spagnoli nella questione dei riti cinesi”. *Archivo Ibero-Americano* 38 (1978): 125-180.
- Miazek-Meczynska, Monika. “Indipetae Boymianae On Boym’s Requests to the Jesuit General for a Missionary Appointment to China”. *Monumenta Serica* 59 (2011): 229-242.
- Novarese, Daniela. *Istituzioni politiche e studi di diritto fra Cinque e Seicento. Il Messanense Studium Generale tra politica gesuitica e istanze egemoniche cittadine*. Milán: A Giuffrè, 1994.
- Margenat Peralta, Josep María. “El sistema educativo de los primeros jesuitas”. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 192, no. 782 (noviembre-diciembre 2016), 1-11. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.782n6001>
- Marín Guzmán, Roberto. *El Espíritu de Cruzada Español y la Ideología de la Colonización de América*. San José: Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, 1985.
- Marinescu, Jocelyn M. N. “Defending Christianity in China: The Jesuit defense of Christianity in the “*Lettres édifiantes et curieuses*” & “*Ruijianlu*” in relation to the Yongzheng proscription of 1724”. Tesis de doctorado en historia,

- Universidad Estatal de Kansas, 2008.
- Marino, Giuseppe. *Fabián Fukan. Ha Daiusu. Destruyendo a Deus*. Córdoba: Editorial de la Universidad de Córdoba, 2017.
- Martínez Esquivel, Ricardo. “*Xitai* 西泰 o “la Eminencia del Oeste” y su encrucijada al inventar a *Deus* en la mente de *kongzi* 孔子 a 2000 años de su muerte”, *Revista de Lenguas Modernas* 23 (2015): 437-454. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rfm/article/view/22365/22522>
- _____. “La rebelión de los Turbantes Amarillos. Una nueva propuesta de análisis”. *RESAP* 1, no. 1 (2015): 43-60. http://www.palabradeclio.com.mx/src_pdf/resap/Asia-Paciu0301fico.interiores.pdf
- _____. “La campaña de erradicación de las *huidaomen* 會道門 por parte del Partido Comunista Chino (1949-1953)”. En dossier sobre “China: Una historia en construcción”. Editado por Raúl Ramírez Ruíz. *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* 7 (junio 2016): 79-94. <http://www.albolafia.com/trab/Alb-Doss-007.RICARDO.pdf>
- _____. “Misión Sangley. La cristianización entre los chinos de Filipinas en el cambio de siglo del XVI al XVII”. *Revista Estudios de Asia y África* LIII (1), no. 165 (enero-abril 2018): 35-64, doi: <http://dx.doi.org/10.24201/ea.v0i0.2271>
- Martínez Esquivel, Ricardo y Pablo Rodríguez Durán. “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la “otra” primera divergencia?”. *Revista Estudios* 32 (junio 2016), 518-557. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25026/25368>
- Masini, Federico ed. *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (17th-18th Centuries)*. Roma: Institutum Historicum S.I., 1996.
- Maspero, Henri. *El taoísmo y las religiones chinas*. Traducido por Pilar González España y Rosa María López. Valladolid: Editorial Trotta, 2000.
- Mayer Celis, Laura Leticia y Alejandro Arnulfo Ruiz León. “Visualizando lo invisible. Las redes de misioneros y probabilistas en el siglo XVI y primeros años del XVII”. *REDES- Revista hispana para el análisis de redes sociales* 24, no. 2

- (2013): 21-57. doi: <https://doi.org/10.5565/rev/redes.459>
- Medina, José Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.
- Menegon, Eugenio. “Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing transition”. *Monumenta Serica* 51 (2003): 341-345.
- _____. *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2010.
- Metzler, Josef. *Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570-1931*. Zürich: F. Schöningh, 1980.
- Meynard, Thierry. « *Confucius Sinarum Philosophus*, la première traduction des *Entretiens de Confucius en Europe* ». *La lettre du Collège de France* 29 (2010). <http://lettre-cdf.revues.org/906>
- _____. “Chinese Buddhism and the Threat of Atheism in Seventeenth-Century Europe”. *Buddhist-Christian Studies* 31 (2011): 3-23.
- _____. *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011.
- _____. *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden: Brill, 2015.
- _____. “The first Treatise on the Soul in China and its sources: an examination of the Spanish edition of the Lingyan lishao by Duceux”. *Revista Filosófica de Coimbra* 47 (2015): 203-242. https://www.uc.pt/fluc/dfci/Bpublic_/publicacoes/textos_vol24_n47/the_first_treatise
- _____. “Beyond Religious Exclusivism: The Jesuit Attacks against Buddhism and Xu Dashou’s Refutation of 1623”. *Journal of Jesuit Studies* 4 (2017): 415-430. doi: <http://dx.doi.org/10.1163/22141332-00403003>
- _____. “Fan Shouyi, A Bridge Between China And The West Under The Rite Controversy”, *Annales Missiologici Posnanienses* 22 (2017): 21-31. <https://doi.org/10.14746/amp.2017.22.2>
- _____. “Alfonso Vagnone’s educational project in Late Ming Dynasty and his Education of children (*Tongyou jiaoyu*)”. *The Journal of the Macau Ricci Institute* 3 (noviembre 2018): 43-57.

- _____. "Could Chinese Vegetarians be Baptized? The Canton Conference and Adrien Grelon SJ's Report of 1668". *Archivum Historicum Societatis Iesu* LXXXVII, no. 173 (2018): 75-145.
- Mikołajczak, Monika Miazek, Aleksander Wojciech y Rafał Dymczyk eds. *Boym et cetera. Series Sino-Latinica Posnaniensia*. Poznań: Humanistic and Interdisciplinary Research Group AMU, 2015.
- Millar, Ashley Eva. "The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773): Shaping European Views of the Middle Kingdom". *Working Papers London School of Economics* 105, no. 7 (2007): 1-53.
- _____. "Revisiting the Sinophilia/Sinophobia Dichotomy in the European Enlightenment through Adam Smith's 'Duties of Government'". *Asian Journal of Social Science* 38 (2010): 716-737.
- Miller, Peter N. y François Louis eds. *Antiquarianism and Intellectual Life in Europe and China, 1500-1800*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.
- Minamiki, George. *The Chinese rites controversy from its beginning to modern times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.
- Moore, Charles A. *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Taipéi: Hong Qiao Press, 1967; Hawái: University of Hawaii Press, 1978.
- Morelli, Federica, Clément Thibaud y Geneviève Verdo comps. *Les empires atlantiques. Des lumières au libéralisme (1763-1865)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- Mote, Frederick W. *Intellectual Foundations of China*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1971.
- Mungello, David. *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1977).
- _____. "Some Recent Studies on the Confluence of Chinese and Western Intellectual History". *Journal of the History of Ideas* 40, no. 4 (1979): 649-661.
- _____. "Malebranche and Chinese Philosophy". *Journal of the History of Ideas* 41, no. 4 (1980): 551-578.
- _____. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1989.
- _____. ed. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning, Monumenta Serica*

- _____. *Monograph Series XXXIII*. Nettetal: Steyler Verlag, 1994.
- _____. *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Hawái: University of Hawaii Press, 1994.
- _____. *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- _____. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009.
- _____. “Reinterpreting the History of Christianity in China”. *The Historical Journal* 55, no. 2 (2012): 533-552.
- Murphey, Rhoads. *The treaty ports and China’s modernization: What went wrong?* Michigan: The University of Michigan Press, 1970.
- Naudorf, Gert, Karl-Heinz Pohl y Hans Hermann Schmidt eds. *Religion und Philosophie in Ostasien*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- _____. *La gran titulación: ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*. Traducido por Rosa Martínez Sivestre. Madrid: Alianza Editorial, 1977.
- _____. *The shorter Science and Civilisation in China: 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Needham, Joseph y Wang Ling. *Science and Civilisation in China. Volume 3. Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Numhauser, Paulina. “El Real Patronato en Indias y la Compañía de Jesús durante el período filipino (1580-1640). Un análisis inicial”. *Boletín americanista* 67 (2013): 85-103.
- Nunes Monteiro, Anabel. “Subsídios para o estudo da Embaixada de Manuel Saldanha a Pequim (1668-1670): cartas e outros documentos no historical Archives of Goa”. *Revista de cultura* 3, no. 42 (2013): 61-73.
- O’Donnell, Hugo. *España en el descubrimiento, conquista y defensa del Mar del Sur*. Madrid: Mapfre, 1992.
- O’Malley, John W. *The First Jesuits*. Cambridge, MA y Londres: Harvard University Press, 1993.

- Oak, Sung-Deuk. "Competing Chinese Names for God: The Chinese Term Question and Its Influence upon Korea". *Journal of Korean Religions* 3, no. 2 (2012): 89-115. doi: <https://doi.org/10.1353/jkr.2012.0017>
- Olschki, Leo S. ed. *Scienze credenze occulte livelli di cultura*. Florencia: Olschki, 1982.
- Ollé, Manel. *La empresa de China. De la armada invencible al galeón de Manila*. Barcelona: Acantilado, 2002.
- _____. "Comunidades mercantiles en conflicto en los estrechos de Taiwán (1624-1684)". *Revista de Historia Económica* XXIII (2005): 275-297.
- _____. "Etnocentrismos en contacto: perfiles ideológicos de las interacciones sino-ibéricas durante la segunda mitad del siglo XVI". *Revista HMiC* IV (2006): 201-210. <http://www.raco.cat/index.php/HMIC/article/viewFile/53283/61313>
- _____. "Domingo de Salazar: primer Obispo de Filipinas y defensor de los pobladores de las Islas Filipinas". *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura* 19 (2013): 43-51.
- _____. "Entre Macerata y la Ciudad Prohibida. De Amiticia 交友論 (*Jiaoyou lun*) (1595) de Matteo Ricci". *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 582-595. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25028/25241>
- Overmeire, Dirk van y Pieter Ackerman eds. *About Books, Maps, Songs and Steles: the Wording and Teaching of the Christian Faith in China*. *Leuven Chinese Studies* XXI. Lovaina: Ferdinand Verbiest Institute, 2011.
- Padgen, Anthony. *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Traducido por M. Dolors Gallart Iglesias. Barcelona: Península, 1995.
- Palmer, David A. "Chinese Redemptive Societies and Salvationist Religion: Historical Phenomenon or Sociological Category?". *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore* 172 (2011): 21-72.
- Pankenier, David W. "The Cosmo-political Background of Heaven's Mandate", *Early China* 20 (1995): 121-176.
- _____. "The Mandate of Heaven". *Archaeology* 51, no. 2 (1998): 26-34.
- Paramore, Kiri. "Early Japanese Christian Thought Reexamined Confucian Ethics, Catholic Authority, and the Issue of Faith in the Scholastic Theories of Habian,

- Gomez, and Ricci". *Japanese Journal of Religious Studies* 35, no. 2 (2008): 231-262.
- _____. *Ideology and Christianity in Japan*. Londres y Nueva York: Routledge, 2009.
- Parsons, James B. "The Culmination of a Chinese Peasant Rebellion: Chang Hsien-chung in Szechwan, 1644-46". *The Journal of Asian Studies* 16, no. 3 (1957): 387-400.
- Parsons, John. *The peasant rebellions of the late Ming dynasty*. Arizona: The University of Arizona Press, 1970.
- Pastells, Pablo. "Intentos y conquistas en el Extremo Oriente y competencias habidas con los portugueses sobre la posesión de las regiones situadas fuera del empeño, antes de la unión de las dos Coronas". Ponencia presentada en el *II Congreso de Historia y Geografía Hispanoamericanas*, Sevilla, 1921.
- Paternicò, Luisa M. "Translating the Master: The Contribution of Prospero Intorcetta to the *Confucius Sinarum Philosophus*". *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies* 65, no. 1 (2017): 87-121. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/02549948.2017.1309110>
- Pavone, Sabina. *Los jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*. Traducido por Rosa Cortagelli. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2007.
- Pearson, M. N. "Spain and Spanish Trade in Southeast Asia". *Journal of Asian History* 2, no. 2 (1968): 109-129.
- Pérez, Lorenzo. "Labor Patriótica de los Franciscanos en el Extremo Oriente". *Extracto del Archivo Ibero-Americano* 94-96 (1929): 32-42.
- Pérez García, Manuel. "Consumidores 'Vicarios': Transferencias e intercambios socio-económicos y culturales entre China y Occidente (s. XVIII)". *Cuadernos de Trabajo del Cechimex* 3 (2013): 1-12. <http://dusselpeters.com/CECHIMEX/cuadernosdelCechimex20133.pdf>
- _____. "Redes locales y espacios globales: Macao y Marsella en una perspectiva comparada para el análisis de la divergencia económica entre China y Europa (s. XVIII)". *Revista Estudios* 33 (diciembre 2016-mayo 2017): 615-651. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/27400/27991>
- Perry, Elizabeth J. "Worshippers and Warriors: White Lotus Influence on the Nian Rebellion". *Modern China* 2, no. 1 (1976): 4-22.

- Phelan, John Leddy. "Pre-Baptismal Instruction and the Administration of Baptism in the Philippines during the Sixteenth Century". *The Americas* 12, no. 1 (1955): 3-23.
- Ping, Jin Guo y Wu Zhiliang. *Revisitar os Primórdios de Macau: para uma nova abordagem da História*. Macao: Instituto Português do Oriente/Fundação Oriente, 2007.
- Pinot, Virgile. *La Chine et la Formation de l'Esprit Philosophique en France (1640-1740)*. París: Geuthner, 1932.
- Pomeranz, Kenneth. *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Prieto Lucena, Ana María. *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara (1653-1663)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- Ptak, Roderich. "China's Medieval Fanfang: Model for Macau under the Ming?". *Anais de História de Além-Mar* 2 (2001): 47-71.
- Puente-Ballesteros, Beatriz. "Jesuit Medicine in the Kangxi Court (1662-1722): Imperial Networks and Patronage". *EASTM* 34 (2011): 86-162.
- Purcell, Victor. *The Boxer Uprising: A Background Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Qiong Zhang. "About God, Demons, and Miracles: The Jesuit Discourse on the Supernatural in Late Ming China". *Early Science and Medicine* 4, no. 1 (1999): 1-36.
- Rajamanickam, Savarimuthu. "The Goa Conference of 1619". *Indian Church History Review* 2, no. 2 (1968): 81-96.
- Ramos, João de Deus. *História das relações diplomáticas entre Portugal e a China. O Padre António de Magalhães, S.J., e a Embaixada de Kangxi a D. João V (1721-1725)*. Macao: Instituto Cultural de Macau, 1991.
- Rausch, Franklin. "Violence against Catholics in East Asia: Japan, China, and Korea from the Late Sixteenth Century to the Early Twentieth Century". *Religion, Religion and Violence, Christianity Online Publication* (2014): 1-21. doi: <http://dx.doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935420.013.0>
- Reinders, Eric. "Blessed Are the Meat Eaters: Christian Antivegetarianism and the Missionary Encounter with Chinese Buddhism". *Positions Asia Critique* 12, no.

- 2 (2004): 509-537. <https://doi.org/10.1215/10679847-12-2-509>
- Rensoli, Lourdes. "G. W. Leibniz: Europa, China y la idea de Civilización". *A Parte Rei* 17 (2012). <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rensoli.pdf>
- Riley, Patrick. "Leibniz's Political and Moral Philosophy in the Novissima Sinica, 1699-1999". *Journal of the History of Ideas* 60, no. 2 (1999): 217-239.
- Robert, J. Antony ed. *Elusive Pirates, Pervasive Smugglers: Violence and Clandestine Trade in the Greater China Seas*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010.
- Rodríguez-San Pedro Bezare, Luis Enrique. "La Universidad de Salamanca: Evolución y declive de un modelo clásico". *Studia Histórica. Historia Moderna* IX (1991): 9-21.
https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/69974/1/La_Universidad_de_Salamanca_Evolucion_y_.pdf
- Romano, Antonella. "Observer, vénérer, servir: une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pékin". *Annales* 59, no. 4 (2004): 748.
- Ronan, Charles E. y Bonnie B. C. Oh eds. *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*. Chicago: Chicago University Press, 1988.
- Ross, Andrew. *A vision betrayed, the Jesuits in Japan and China, 1542-1742*. Nueva York: Orbis, 1994.
- Rosso, Antonio Sisto. *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century*. South Pasadena, CA: PD and Ione Perkins, 1948.
- Rouleau, Francis A. "The first Chinese Priest of the Society of Jesus, Emmanuel de Siqueira, 1633-1673". *Archivum Historicum Societatis Iesu* 28 (1959): 3-50.
- _____. "Maillard de Tournon, Papal Legate at the Court of Peking: The First Imperial Audience (31 December 1705)". *AHSI* 31 (1962): 264-323.
- Roux, Pierre-Emmanuel. "La Trinité anti-chrétienne: Essai sur la proscription du christianisme en Chine, en Corée et au Japon (XVIIe-XVIIIe siècles)". Tesis de doctorado en historia de las civilizaciones, École des hautes études en sciences sociales, 2013.
- Rowbotham, Arnold H. "Voltaire, Sinophile". *PMLA* 47, no. 4 (1932): 1050-1065.
- _____. *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*. Nueva York: Russell & Russell, 1966.

- Rowe, William T. *China's last empire: the great Qing*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Rubiés, Joan-Pau. "The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization". *Archivium Historicum Societatis Iesu* 74, no. 147 (2005): 237-280.
- Rui, Manuel. *Fidalgos, Missionários e Mandarins*. Lisboa: Fundação Oriente, 2000.
- Ruiz Ibáñez, José Javier. *Las vecindades de las monarquías ibéricas*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Rule, Paul A. "K'Ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism". Tesis de doctorado en filosofía, Universidad Nacional de Australia, 1972.
- _____. *K'Ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sidney: Unwin Hyman, 1987.
- _____. "The Chinese Rites Controversy: Confucian and Christian Views on the Afterlife". *Studies in Church History* 45 (2009): 280-300.
<https://doi.org/10.1017/S0424208400002576>
- _____. "Is The Chinese Rites Controversy Over? A Justification for studying a Seventeenth Century Argument". Ponencia presentada en el *Charles Strong Lecture, The Australian Association for the Study of Religion*. Brisbane, Australia, 2 de julio de 2010.
<http://users.esc.net.au/~nhabel/lectures/PaulRule2July2010.pdf>
- Ryu, Dae Young. "Missionaries and Imperial Cult: Politics of the Shinto Shrine Rites Controversy in Colonial Korea". *Diplomatic History* 40, no. 4 (2016): 606-634.
<https://doi.org/10.1093/dh/dhv037>
- Sales Colín, Oswald. *El movimiento portuario de Acapulco. El protagonismo de Nueva España en la relación con Filipinas, 1587-1648*. México DF: Plaza y Valdés, 2000.
- Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2011.
- San Ginés Aguilar, Pedro ed. *Nuevas Perspectivas de Investigación sobre Asia Pacífico*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2008.
- Sánchez Solano, Esteban. "Misiones, evangelización y el Nuevo Mundo, siglos XVI-XVII: un balance historiográfico para re-pensar el mundo misionero". *Revista*

- Santos Alves, Jorge dos ed. *Portugal e a China: Conferências nos Encontros de História Luso-Chinesa*. Lisboa: Fundação Oriente, 2001.
- Sar Desai, D. R. "The Portuguese Administration in Malacca, 1511-1641". *Journal of Southeast Asian History* 10, no. 3 (1969): 501-512.
- Sen, Tansen. *Buddhism, Diplomacy and Trade. The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- _____. "The Formation of Chinese Maritime Networks to Southern Asia, 1200-1450". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 49, no. 4 (2006): 421-453.
- Shi Yunli. "Islamic Astronomy in the Service of Yuan and Ming Monarchs". *Suhayl: Journal for the history or the exact and natural sciences in Islamic Civilisation* 13 (2014): 41-61.
- Shimazono, Susumu. "State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji". *Journal of the American Academy of Religion* 73, no. 4 (2005): 1077-1098.
- Schottenhammer, Angela. "'Corredores' y 'gremios' (*Huiguan* 會館) en el comercio marítimo de China con sus vecinos del este durante las dinastías Ming y Qing". Traducido por María Capetillo. *Estudios de Asia y Africa* 45, no. 3 (143) (septiembre-diciembre, 2010): 567-630.
- <http://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1993/1993>
- _____. ed. *Tribute, Trade and Smuggling/Tributo, Comercio y Contrabando. East Asian Economic and Socio-Cultural Studies: East Asian Maritime History* 12. Wiesbaden, Hesse: Harrassowitz Verlag, 2014.
- Schussler Fiorenza, Francis y John P. Galvin. *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. Dublin: Gill and Macmillan Ltd, 1992.
- Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Shun, Kwong-loi. "Jen and Li in the Analects". *Philosophy East and West* 43, no. 3 (1993): 457-479.

- Sebes, Joseph. *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689): The Diary of Thomas Pereira*. Roma: Institutum Historicum SI, 1962.
- Shin, Junhyoung Michael. "The Supernatural in the Jesuit Adaptation to Confucianism: Giulio Aleni's Tianzhu Jiangsheng Chuxiang Jingjie (Fuzhou, 1637)". *History of Religions* 50, no. 4 (2011): 329-361.
- Sha Shung-tse. "China trade in Africa in the early fifteenth century. En *30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa 1976*. Editado por Graciela de la Lama. México DF: COLMEX, 1982.
- Shen Dingping. "La relación entre la Iglesia mexicana y la evangelización en China en los siglos VI y VII. Un estudio comparativo sobre sus estrategias". *Estudios de Asia y África* 35, no 1 (2000): 47-75. <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1664/1664>
- Slack, Jr., Edward R. "Orientalizing New Spain: Perspectives on Asian Influence in Colonial Mexico". *México y la Cuenca del Pacífico* 43 (2012): 98.
- Smith, Joanna F. Handlin. "Benevolent Societies: The Reshaping of Charity during the Late Ming and Early Ch'ing". *JAS* 46 (1987): 309-337.
- _____. "Opening and Closing a Dispensary in Shan-Yin County: Some Thoughts about Charitable Associations, Organizations, and Institutions in Late Ming China", *Journal of Economic and Social History of the Orient* 38, no. 3 (1995): 371-392.
- Sola García, Diego. "Juan González de Mendoza y la Historia del Gran Reino de la China: la construcción del relato sinológico desde la Europa del Quinientos". *Revista Estudios* 32 (junio-noviembre 2016): 558-581. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25027/25240>
- Solange, Alberro. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Souza, George Bryan. "Opium and the Company: Maritime Trade and Imperial Finances on Java, 1684-1796". *Modern Asian Studies* 43, no. 1 (2009): 113-133.
- Sousa, Lucio. "Legal and Clandestine Trade in the History of Early Macao: Captain Landeiro, the Jewish "King of the Portuguese" from Macao". *Kanagawa Prefectural International Language and Culture Academia Bulletin* 2 (2013): 49-63. <http://www.pref.kanagawa.jp/uploaded/attachment/580415.pdf>
- Sousa Pinto, Paulo Jorge de. "Manila, Macao and Chinese networks in South China Sea:

- adaptive strategies of cooperation and survival (sixteenth-to-seventeenth centuries)”. *Anais de História de Além-Mar* XV (2014): 79-100.
- Souza, George Bryan. *The Survival of Empire: Portuguese Trade and Society in China and the South China Sea, 1630-1754*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Spence, Jonathan D. *The Memory Palace of Matteo Ricci*. Nueva York: Elisabeth Sifton Books, 1984.
- _____. *God’s Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. Nueva York: W. W. Norton, 1996.
- Spence, Jonathan y John Wills Jr. *From Ming to Ch’ing: conquest, region and continuity in Seventeenth-Century China*. New Heaven CT: Yale University Press, 1979.
- Spink, Bryan D. *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism: From the New Testament to the Council of Trent (Liturgy, Worship and Society Series)*. Londres y Nueva York: Routledge, 2006.
- ST Clair Segurado, Eva María. “El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos en el proceso de extinción de la Compañía de Jesús”. *Studia Histórica: Historia Moderna* 22 (2000): 145-151.
- _____. *Dios y Belial en un mismo altar. Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*. Alicante: Publicacions Universitat Alacant, 2000.
- _____. “La cuestión de los ritos chinos y malabares: desobediencia e idolatría en la compañía de Jesús”. *Hispania Sacra* 54, no. 109 (2002): XX. <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/190/188>
- Standaert, Nicolas. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*. Leiden: Brill, 1988.
- _____. *The Fascinating God (Inculturation), A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 1995.
- _____. ed. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 645-1800*. Leiden: Brill, 2001.
- _____. “The transmission of Renaissance culture in seventeenth century China”. *Renaissance Studies* 17, no. 3 (2003): 367-391.

- _____. *An Illustrated Life of Christ presented to the Chinese Emperor. The History of the Jincheng shuxiang (1640)*. Nettetal: Steyler Verlag, 2007.
- _____. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*. Seattle y Londres: University of Washington Press, 2008.
- _____. *Chinese Voices in the Rites Controversy. Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012.
- Standaert, Nicolas y Ad Dudink eds. *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. San Agustín, Renania del Norte-Westfalia: Institut Monumenta Serica, 2006.
- Struve, Lynn A. "Ruling from Sedan Chair: Wei Yijie (1616-1686) and the Examination Reform of the 'Oboi' Regency". *Late Imperial China* 25, no. 2 (2004): 20-21.
- Subrahmanyam, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
- Sutton, Donald S. "Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times". *Modern China* 33, no. 1 (2007): 125-153. <https://doi.org/10.1177/0097700406294915>
- Swanson, R. N. ed. *The Church and the Book*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2004.
- Swope, Kenneth M. *The Military Collapse of China's Ming Dynasty, 1618-44, Collection Asian States and Empires*. Londres y Nueva York: Routledge, 2014.
- Taboada, Hernán. "Mentalidad de reconquista y primeros conquistadores". *Revista de Historia de América* 135 (2004): 39-48. doi: <http://dx.doi.org/10.2307/20140150>
- Takizawa, Osami. *La historia de los jesuitas en Japón (siglos XVI-XVII)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2010.
- Tashiro, Kazui. "Foreign Relations During the Edo Period: Sakoku Reexamined". *Journal of Japanese Studies* 8, no. 2 (1982): 283-306. <http://doi.org/10.2307/132341>
- Tizon, Al. "The Globalization of Mission as Transformation: How the Global and the Local have shaped a Movement". *Transformation* 26, no. 4 (2009): 247-257.
- Torre Villar, Ernesto de la comp. *La expansión hispanoamericana en Asia. Siglos XVI-XVIII*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1980.

- Torres Trimállez, Marta. “La única entrada al reino de Dios: El bautismo en las misiones franciscanas del Celeste Imperio durante el siglo XVIII”. En *El franciscanismo hacia América y Oriente*. Editado por Manuel Peláez del Rosal. Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2018.
- Torres Trimállez. “Misioneros franciscanos y redes locales en Oriente: visiones, identidades y estrategias de evangelización”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2018). <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.73095>
- Tremml-Werner, Birgit. “The Global and the Local: Problematic Dynamics of the Triangular Trade in Early Modern Manila”. *Journal of World History* 23, no. 3 (2012) 555-586.
- Tronu, Carla. “The rivalry between the Jesuits and the Mendicant orders in Nagasaki at the end of the sixteenth century and the beginning of the seventeenth century”. *Agora. Journal of International Center for Regional Studies* 12 (2015): 25-39.
- Truchuelo, S. ed. *Urdaneta: un hombre moderno*. Ordizia: Ayuntamiento de Ordizia, 2009.
- Ts’ao Yung-Ho. “Taiwan as an entrepôt in East Asia in the seventeenth century”. *Itinerario XXI*, no. 3 (1998): 94-114.
- Üçerler, M. Antoni J. “Alessandro Valignano: man, missionary, and writer”. *Renaissance Studies* 17, no. 3, *Special Issue: Asian Travel in the Renaissance* (September 2003): 337-366.
- _____. ed. *Christianity and Cultures Japan & China in Comparison 1543-1644*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.
- Uhalley, Stephen Jr. y Xiaxin Wu eds. *China and Christianity. Burned Past, Hopeful Future*. Nueva York y Londres: M. E. Sharpe, 2001.
- Urrows, David Francis. “Art, Culture, and Resonance in the Jesuit Mission in China”. *The Journal of the Macau Ricci Institute* 2 (octubre 2018): 87-95.
- Utzúrrum Ausejo, Luz. *The Philippines in the sixteenth century*. Chicago: University of Chicago, 1972.
- Vantard, Amélie. “Les vocations pour les missions “*ad gentes*” (France, 1650-1750)”. Tesis de doctorado en historia, Université du Maine, 2010.
- Verhaeren, H. “Ordonnances de la Saint Église”. *Monumenta Serica* 4 (1939/40): 451-477.

- Vermote, Frederik. "The role of urban real estate in Jesuit finances and networks between Europe and China, 1612-1778". Tesis de doctorado en historia, The University of British Columbia, 2013.
- Vilà, Lara. "Viajes y crónicas de Oriente en el siglo de los descubrimientos". En *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*. Editado por María José Vega. Córdoba: Editorial Almuzara, 2009.
- Villarroel, Fidel. "The Chinese Rites Controversy -Dominican Viewpoint-". *Philippiniana Sacra* XXVIII, no. 82 (1993): 36-43.
- Wakeman, Frederic. *The Fall of Imperial China*. Nueva York: Free Press, 1979.
- Walker, Daniel Pickering ed. *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. Londres: Duckworth, 1972.
- Walker, Geoffrey J. *Política española y comercio colonial, 1700-1789*. Traducido por Jordi Beltrán. Barcelona: Seix Barral, 1979.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York y Londres: Academic Press, 1974.
- Wardega, Artur K. Wardega y Antonio Vasconcelos de Saldanha eds. *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, SJ (1645-1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Watson, Burton. *Chinese Literature: A Historical Introduction*. Nueva York: The Ronald Press Company, 1961.
- Watson, James y Evelyn Rawski eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley CA: Berkeley University Press, 1988.
- Wills Jr, John. "The Hazardous Missions of a Dominican: Victorio Riccio, O.P. in Amoy, Taiwan and Manila. Les missions aventureuses d'un Dominicain, Victorio Riccio". En *Actes du IIe Colloque International de Sinologie, Chantilly, 1977*. París: Les Belles Lettres, 1980.
- _____. *Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-hsi, 1666-1687*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1984.
- _____. "Some Dutch Sources on the Jesuit China Mission, 1662-1687". *Archivum Historicum Societatis Iesu* 54 (1985): 270-272.

- _____. ed. *Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- White, Lorraine. “Estrategia geográfica y fracaso en la reconquista de Portugal por la Monarquía Hispánica, 1640-1668”. *Studia histórica* 25 (2003): 60-91.
- Willeke, Bernward H. *Imperial Government and Catholic Missions in China During the Years 1784-1785*. St. Bonaventure: Franciscan Institute, 1948.
- Witek, John. *Controversial Ideas in China and Europe: A Biography of Jean-François Fouquet, SJ (1665-1741)*. Roma: Institutum Historicum SI, 1982.
- Witek, John ed. *Ferdinand Verbiest, S. J. (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat Christ*. Nettetal: Steyler, 1994.
- Wright, Arthur F. *Buddhism in Chinese History*. Stanford: Stanford University Press, 1959.
- Wu, Jiang. “Buddhist Logic and Apologetics in 17th century China: an Analysis of the Use of Buddhist Syllogisms in an Anti-Christian Polemic”. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* II, no. 2 (junio 2003): 273-289.
- Wu, Xiaoxin ed. *Encounters and Dialogues. Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Sankt Augustin: Monumenta Serica, Sankt Augustin and The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History at the University of San Francisco, 2016.
- Wyngaert, Anastase van den. “Mgr. Fr. Pallu et Mgr. Bernardin della Chiesa: Le Serment de Fidelité aux Vicaires Apostoliques 1680-1688”. *Archivum Franciscanum Historicum* 31 (1938): 17-47.
- Xing Hang. *Conflict and Commerce in Maritime East Asia: The Zheng Family and the Shaping of the Modern World, c.1620-1720*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Young, John D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.
- Yu Chun-fang. *Renewal of Buddhism in China: Chu-Hung & the Late Ming Synthesis*. Nueva York: Columbia University Press, 1981.
- Yu Ying Shi. *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Zhang, Ying. “Politics and Morality during the Ming-Qing Dynastic Transition (1570-

- 1670)". Tesis de doctorado en historia y estudios de la mujer, The University of Michigan, 2010.
- Zhao Bing. "Global Trade and Swahili Cosmopolitan Material Culture: Chinese-Style ceramic shards from sanje yakiti and Song Mnara (Kilwa, Tanzania)". *Journal of World History* 23, no. 1 (2012): 41-85.
- Zhao Dianhong 赵殿红. "康熙历狱"中被拘押传教士在广州的活动: 1662-1671". [Las actividades de los misioneros detenidos en Guangzhou durante el caso del calendario a inicios del gobierno de Kangxi, 1662-1671]. Tesis de maestría en historia antigua de China, Universidad de Jinan, 2002.
- Zhang Dainian. "Chinese Culture and Chinese Philosophy". *Chinese Studies in Philosophy* XIX, no. 3 (1988): 69-95.
- _____. *Key Concepts in Chinese Philosophy*. Traducido por Edmund Ryden. Beijing: Foreign Languages Press, 2002.
- Zhang, Zhibin, Huidong Tian, Bernard Cazelles, Kyrre L. Kausrud, Achim Bräuning, Fang Guo y Nils Chr Stenseth. "Periodic climate cooling enhanced natural disasters and wars in China during AD 10-1900". *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 277, no. 1701 (2010): 3745-3753. doi: <http://doi.org/10.1098/rspb.2010.0890>
- Zhou, Xing. "Eurocentrism versus the Idea of *Zhonghua*". En *La Licorne et le dragon*. Editado por Daiyun Yue y Alain Le Pichon. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe/Presses de l'université de Pékin, 1995.
- Zhu Weijing. "Wang Yangming Wangxue yu Li Madou ru Hua' [El neoconfucianismo durante el Ming tardío y la llegada de Ricci a China]". *Zhongguo Wenhua yanjiu* [Estudios culturales chinos] 6 (2004): 45-47.
- Županov, Ines G. y Pierre Antoine Fabre eds. *The Rites Controversies in the Early Modern World Series: Studies in Christian Mission, Volume: 53*. Leiden: Brill, 2018.
- Zürcher, Erik. "The First Anti-Christian Movement in China (Nanking, 1616-1621)". En *Acta Orientalia Neerlandica*. Editada por P. W. Pestman. Leiden: Brill, 1971.
- _____. "Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence". *T'oung Pao* 66 (1980): 84-147.

- _____. “In the Yellow Tiger’s Den Buglio and Magalhães at the Court of Zhang Xianzhong, 1644-1647”. *Monumenta Serica* 50 (2002): 355-374.
- _____. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, 2007.
- Zürcher, Erik y Chang Chun-chieh. *Norms and the State in China*. Leiden: Brill, 1993.
- Zwartjes, Otto. “El Vocabulario de letra china de Francisco Díaz (ca. 1643) y la lexicografía hispano-asiática”. *Boletín Hispánico Helvético* 23 (2014): 57-100.

