

LA «CARRERA» POR LA EVANGELIZACIÓN DE CHINA: COMPETENCIA Y CONVERGENCIA DE INTERESES MISIONALES ENTRE ÉPOCAS MING Y QING (1575-1700)*

DIEGO SOLA
Universitat de Barcelona
diegosola@ub.edu

CITA RECOMENDADA: Diego Sola, «La “carrera” por la evangelización de China: Competencia y convergencia de intereses misionales entre épocas Ming y Qing (1575-1700)», *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC*, VIII (2023), pp. 14-32.
DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/nueind.110>

Recepción: 9 de septiembre de 2023 / Aceptación: 26 de octubre de 2023

RESUMEN

En el siglo XVI varias órdenes religiosas intentaron entrar en China y consolidar una misión católica permanente. Este trabajo se centra en el escenario de rivalidad, pero también de cooperación, que se generó en el proceso, fallido, de cristianización del Celeste Imperio, con atención a las provincias conventuales de origen castellano de las órdenes mendicantes, así como su compleja relación con los jesuitas, a modo de breve estado de la cuestión y de presentación del tipo de fuentes que permiten reconstruir una auténtica «carrera» por la evangelización que se libró

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4370-3024>. Este trabajo ha sido presentado gracias al apoyo del proyecto de investigación *Redes de información y fidelidad (REDIF): los mediadores territoriales en la construcción global de la Monarquía de España (1500-1700)* (Ref. PID2019-110858GA-I00, Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España). Investigadores Principales: Ida Mauro y Diego Sola. Más información en <https://www.ub.edu/redif/>.

entre los siglos XVI y XVII, con China, Filipinas, Lisboa, Madrid y Roma como escenarios de competencia y convergencia de intereses misionales.

PALABRAS CLAVE

China, Monarquía hispánica, Evangelización, Propaganda Fide, Misioneros.

ABSTRACT

English title: The «race» for the evangelization of China: Competition and convergence of missionary interests between the Ming and Qing eras (1575-1700).

In the 16th century several religious orders attempted to enter in China and consolidate a permanent Catholic mission there. This work focuses on the scenario of rivalry, but also cooperation, that was generated in the failed process of Christianization of the Celestial Empire, with attention to the mendicant religious provinces of Castilian origin, as well as their complex relationship with the Jesuits, as a short state of the art and presentation of the type of sources that allow us to reconstruct an authentic «race» for evangelization that was fought between the 16th and 17th centuries, with China, the Philippines, Lisbon, Madrid and Rome as scenes of competition and convergence of missionary interests.

KEYWORDS

China, Spanish Monarchy, Evangelization, Propaganda Fide, Missionaries.

1. INTRODUCCIÓN

Este texto es un breve estado de la cuestión sobre la presencia de los órdenes religiosos del patronato de la Corona de Castilla en China en los siglos XVI y XVII y la conflictividad de ese proyecto. Este fue un período en el que los esfuerzos misionales por parte de los frailes franciscanos, agustinos y dominicos bajo la protección del Rey Católico se multiplicaron en el intento de consolidar un espacio de evangelización permanente. El escenario no era nada propicio, además de por las dificultades impuestas por el contexto político de los reinados de los emperadores de las dinastías Ming y Qing (antes y después del cambio dinástico de 1644), por la rivalidad con la Compañía de Jesús, entrada en China en 1583 y asentada en la capital imperial, Beijing, desde 1601.

Frente a las dificultades de permanencia de los mendicantes, los jesuitas gozaban de un mayor favor por parte de los emperadores, aunque no quedaron exentos de sus propias dificultades para trabajar en China. Un contexto, por otra parte, en el que la precariedad de recursos y la persecución religiosa fueron habituales.¹

El tema responde a varias problemáticas: de un lado, cómo y en qué circunstancias se produjeron los primeros contactos permanentes entre la civilización china y las misiones cristianas de la Época Moderna; y, en segundo lugar, cómo los intereses –contrapuestos, pese al objetivo común prosélito-evangelizador– de las órdenes religiosas católicas en el escenario chino se tradujeron en una feroz lucha entre congregaciones, que tuvo como punto de inflexión la creación, en 1622, de la Congregación de Propaganda Fide por parte del papa Gregorio XV.² Con Propaganda Fide, el pontífice creó un dicasterio que trataba de poner orden y concierto en escenarios misioneros extraeuropeos como el de China, en un contexto, el de la «carrera» por la evangelización, entre religiosos no ya de diversas órdenes sino también de naciones diversas, siendo el principal conflicto el de los patronatos de Castilla y de Portugal. No debe olvidarse, en este punto, la cuestión central, para la China de época Ming y Qing, de cómo el mensaje del Evangelio intentó ser transmitido a los chinos, con qué herramientas, qué traducción y adaptación de conceptos, qué limitaciones, y, sobre todo, con qué grado de éxito y de fracaso, y los pareceres diversos que los religiosos tuvieron sobre la «metodología» misional a seguir.³ En la segunda parte del texto, coincidiendo

¹ Para un completo y reciente estado de la cuestión de la cristiandad en China en la época moderna, véase Nicolas Standaert, «Christianity shaped by the Chinese», en Ronnie Po-Chia Hsia, coord., *The Cambridge History of Christianity. Vol. 6: Reform and Expansion, 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 558-576.

² Sobre Propaganda Fide véase el reciente estudio, coincidiendo con el cuarto centenario de la creación del dicasterio, de Giovanni Pizzorusso, *Propaganda Fide. Vol. 1: La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2022.

³ Estas cuestiones son abordadas en Elisabetta Corsi, «El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera

con la cronología ya final del siglo xvii, se ofrece una aproximación al punto en qué quedaron las relaciones de conflicto y colaboración, en este caso entre órdenes, patronatos y la Santa Sede, en el escenario de final del Seiscientos, a través del caso de estudio sino-hispánico, que es el *leitmotiv* de esta presentación, contando con documentación procedente del Archivo General de Indias (Sevilla), el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús, el Archivo de la Congregación de Propaganda Fide y el Archivo General Agustiniiano (estos tres últimos en Roma).

2. PROBLEMÁTICAS DEL CONTACTO Y RELACIÓN CON LOS IMPERIOS DE EXTREMO ORIENTE

Simplificando, pero no reduciendo la complejidad del tema, tradicionalmente se han presentado dos modelos de misión cristiana en China de la primera época moderna: de un lado, un modelo *expedicionario* o *expeditivo*, que primaba la conversión rápida y masiva de los chinos, siguiendo los métodos empleados décadas atrás en América, frente a otro modelo, un modelo *sutil* y de acomodación cultural (*accomodatio*, en latín), que pasaría por un plan más organizado y meditado sobre cómo hacer converger el grado sofisticado de desarrollo filosófico y cultural de China (confucianismo, taoísmo, legismo), con las complejidades de la teología cristiana.⁴

Históricamente, se ha atribuido a los órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos, principalmente) y también a los agustinos el primer modelo –incluso colgándoles la etiqueta de órdenes *reaccionarias* en su tarea en China y también en Japón, con actitudes y estrategias finalmente regresivas para el curso de la evangelización– mientras que los jesuitas

edad moderna: ¿una lección para el presente?», introducción al volumen coordinado por la profesora Corsi *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 17-54.

⁴ Véase Jacques Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

pasarían por ser los impulsores del segundo modelo, más *avanzado*, y facilitador, finalmente, del avance de la cristiandad en los grandes imperios de Extremo Oriente.⁵ Sin embargo, esta visión, muy matizada en las dos últimas décadas por parte de la historiografía de las misiones, debe ser, en efecto, finalmente reconsiderada. Aunque los jesuitas implementaron un modelo de misión perfectamente sistematizado, y mucho más consolidado, desde un punto de vista teórico y estructural, que el de las órdenes mendicantes, los dos modelos no son patrimonio exclusivo ni de unos ni de otros: hubo misioneros *expeditivos* y *acomodaticios* tanto en unas órdenes como en las otras, e incluso visiones híbridas con elementos de un paradigma y del otro.

Es bien conocido, en la temprana legación del agustino navarro Martín de Rada (1533-1578),⁶ que viajó desde Manila hasta la provincia de Fujian en China en el verano de 1575 en representación de las autoridades hispanas de Filipinas, un pasaje recogido diez años después en la *Historia del Gran Reino de la China* de su correligionario Juan González de Mendoza (edición romana de 1585 y edición madrileña de 1586). En él, el misionero se mostraba muy partidario de una aproximación claramente acomodaticia a la realidad china, asumiendo desde el primer momento el peaje ritual de la postración (*koutou*) ante cualquier representante

⁵ No obstante, tampoco la Compañía de Jesús tuvo, en los inicios de la misión cristiana en China, una postura monolítica. El gran antagonista de esta visión es el jesuita Alonso Sánchez, con su propio proyecto de conquista militar de China. Véase Manel Ollé, *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000.

⁶ Rada suele ser considerado, algo tópicamente, el primer sinólogo de Occidente, aunque ciertamente fue un adelantado al conocimiento moderno de China años antes del inicio de la empresa jesuita en el Celeste Imperio. Como señala Dolors Folch en su excelente biografía del agustino, «ya en Cebú había establecido relación con algunos chinos, y uno de ellos, un chino principal llamado Canco le había proporcionado una notable visión de China, que incluía una referencia explícita a la gran muralla, un resumen sucinto y muy exacto de la división provincial y las formas de gobierno, así como del talante de sus gobernadores». En Dolors Folch, «Biografía de fray Martín de Rada», *Huarte de San Juan, Geografía e Historia*, 15 (2008), pp. 48-49.

de la autoridad imperial, tal y como ocurrió en su expedición a Fujian en el 75:

[postrarse] podría ser medio para la conversión de aquel gran Reino, a quien el demonio tenía por suyo, y por no dejarlo de las manos había de poner todos los medios que pudiese, como lo comenzaba ya a hacer.⁷

«Poner todos los medios que pudiese» es aquí la clave de una visión flexible del encuentro con un pueblo gentil que se anhelaba evangelizar. Esta simplificación histórica de dos perfiles misionales enfrentados proviene, de hecho, de los tiempos mismos de la controversia de los ritos, la polémica sostenida entre los siglos xvii y xviii por los jesuitas y los mendicantes de China sobre el grado de permisividad –atribuido a los jesuitas– dado a los conversos chinos en sus ceremonias, manteniendo usos y costumbres ancestrales en su vida como cristianos. Proviene, además, de la imagen, a menudo maniquea, que de aquel escenario creado por las propias órdenes. Un testimonio agustino de finales del siglo xvii, en este caso, resumía así la situación de los jesuitas en la cristiandad de China ya en el período Qing:

(...) otras mil necesidades que padecemos los ministros de China, no habrá Religioso que quiera venir y lo mismo digo del Rey de Portugal respecto de la Compañía de Jesús; ni esta sagrada Religión querrá ni podrá llevar adelante los excesivos gastos que ha hecho en estas misiones en más de cien años que ha que entró en este imperio, y en él plantó la fe, y ha conservado y conserva hasta el día de hoy por medio de la matemática carga tan insoportable que creo ninguna Religión la pudiera llevar y hoy día están todas las misiones contra los decretos públicos del Emperador.⁸

Como se puede leer, los propios mendicantes veían en los jesuitas unos misioneros apoyados en la ciencia («conservan hasta el día de hoy

⁷ Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, Madrid, 1586, f. 166r.

⁸ Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de Filipinas, 305, reg. 1, n. 6. Carta de 1684 de fray Miguel Rubio, prior del convento de los agustinos de Manila entrado en China.

por medio de la matemática») para sostener su presencia en China, como astrónomos del emperador. Más allá del propio retrato tradicional entre grupos enfrentados, las nuevas investigaciones de los últimos años, apoyadas en los archivos generales de las órdenes mendicantes y de la Compañía, así como en el material etnográfico también localizado en las cartas que enviaban al rey o a las autoridades reales en Filipinas, México o Madrid, conservadas especialmente en el Archivo General de Indias (Sevilla), redescubren un escenario, como se ha indicado, que debe matizarse. Con el estudio de la obra escrita, las cartas, relaciones, gramáticas, catequesis y libros de los misioneros de todas estas órdenes se puede ver una mayor pluralidad de prácticas de contacto cultural.

3. EN CONTEXTO: EL CAMINO EVANGELIZADOR HACIA LA CHINA MING

El encuentro entre la cristiandad católica tridentina y el mundo chino, a partir de la década de 1570, generó un momento de grandes expectativas y de apertura de horizontes, como lo es, en conjunto, el siglo XVI. En ese momento China era, para algunos, la utopía necesaria. Aquella monarquía cristiana universal con que soñó Carlos V y a la que no terminó de renunciar del todo su hijo, Felipe II, parecía posible con la incorporación del país más grande y más poblado del mundo al orbe cristiano.⁹ Los misioneros agustinos, primero, y los franciscanos y dominicos después –misioneros de regio patronato, misioneros del Rey Católico– emprendieron su viaje histórico y literario, plagado de crónicas y relaciones, a China teniendo siempre en cuenta esta premisa. Así, en el inicio del pro-

⁹ El mismo Juan González de Mendoza estaba convencido, en la década de 1580, de la segura cristianización de China a favor de la causa de Felipe II: en su libro, y en clave mesiánica, apuntaba que el Rey Católico lograría la conversión de aquel imperio «muy cómodamente, siendo como es hoy señor de todas las Indias y de la mayor parte del Nuevo Mundo», en González de Mendoza, *Historia del gran reino de la China*, f. 268r. Sobre los anhelos por China de la Monarquía hispánica, véase el excelente estudio de Manel Ollé, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002.

ceso, en las décadas de 1570 y 1580, se acercaron desde el principio a un objeto de evangelización que tenía las cualidades que lo hacían fácilmente *evangelizable*. Bajo esta luz, se trataba de un país con un sistema judicial más antiguo que el occidental, un imperio con una prevalencia del mérito por delante de la cultura de sangre (en un elogio habitual al funcionariado chino y su sistema de exámenes imperiales), una sociedad donde la aristocracia era intelectual y no nobiliaria, más proclive a recitales de poesía que a hacer la guerra: en una visión tan deformemente admirativa este paraíso sólo podía ser un paraíso cristiano. Era la última utopía humanista del siglo XVI, en un momento –la década de 1580– en el que Europa empezaba a manifestar signos de agotamiento y de abandono de aquel optimismo renacentista.

Las monarquías portuguesa e hispánica rondaban China desde las décadas de 1530 y 1540. Las dos coronas disfrutaban del patronato real (el patronato de Castilla y el *padroado* portugués, con origen en las bulas de Alejandro VI). Los portugueses obtuvieron de los chinos un enclave comercial cerca de la gran ciudad-mercado de Cantón, en Macao, en la década de 1550 y desplazaron allí a sus misioneros, fundando conventos, iglesias y una catedral. La prioridad práctica de las primeras incursiones misioneras modernas en China fue aprender la lengua propia del objeto de evangelización. Así lo leemos en la carta del jesuita portugués Melchor Nuñez, el primer jesuita que brevemente –y anteriormente a Michele Ruggieri y Matteo Ricci– entró en China desde Macao, testimonio de su incursión de 1555. Este documento es importante pues se trata de las primeras cartas impresas por la Compañía de Jesús en Europa sobre sus intentos de abordar el Imperio chino, y traslada sus impresiones sobre la capital cantonesa. Allí, Nuñez expresó como «con uno o dos intérpretes que sepan bien la lengua, aunque sea a riesgo de los azotes de las cañas, predicar nuestra santísima fe en plazas y calles».¹⁰

Este fue, pues, el campo de operaciones portugués para entrar en China y también el espacio utilizado por la Compañía de Jesús para entrar

¹⁰ En Melchor Nuñez, *Copia de las Cartas que las padres y hermanos de la Compañía de Jesús que andan en el Japón, escribieron a los de la misma Compañía, de las India, y Europa ... año 1564-1565*, Alcalá de Henares, 1575.

al Imperio entonces regido por la dinastía Ming (el portugués Gaspar da Cruz, dominico, y el jesuita Melchor Nuñez entrarán desde aquí en Cantón, antes de la entrada permanente jesuita). Los misioneros de la corona de Castilla intentaron lo mismo desde Filipinas en la década de 1570, al obtener Felipe II, con el inicio de la colonización del archipiélago a partir de 1565, una plataforma de entrada e intercambio con China.¹¹

Desde Manila los misioneros del rey de España entraron en China: entre ellos destaca el ya mencionado agustino Martín de Rada, un cosmógrafo formado en los preceptos de la Escuela de Salamanca y el *ius-naturalismo*. Con su viaje a Fujian de 1575 obtuvo una extensa colección de libros chinos que convirtieron a Felipe II en uno de los primeros grandes coleccionistas de literatura china en Europa.¹²

Entrando desde el Macao portugués, los jesuitas Michele Ruggieri (1543-1607), primero, y Matteo Ricci (1552-1610), después, se establecieron en 1583 en China y se instalaron en la ciudad de Chao-ching, en la provincia de Guangdong. Llevaban instrucciones claras del padre Alessandro Valignano (1539-1606), prefecto de la misión jesuita en Asia: debían aprender a leer, escribir y hablar en las lenguas locales (así se expresó en una carta de 1579). Sólo adaptándose a la cultura local y comunicándose en sus términos, el cristianismo podría arraigar en China. En 1585 el papa Gregorio XIII publicó la bula *Ex pastoralis officio*, con la que concedió un primer monopolio de las misiones en Asia a los jesuitas.¹³ Aunque, posteriormente, franciscanos y dominicos, también los agusti-

¹¹ Así mismo, en la isla de Luzón en que se fundó la villa de Manila había una presencia importante de comerciantes chinos. Véase Juan Gil, *Los chinos en Manila: siglos XVI y XVII*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.

¹² Véase Gregorio de Andrés, «Los libros chinos de la Real Biblioteca de El Escorial», *Missionalia Hispanica*, 76 (1969), pp. 115-123.

¹³ Tal y como señala José Antonio Cervera, Valignano estaba preocupado por la llegada incontrolada de frailes a las costas de China y Japón y cómo ello podía entorpecer los planes misionales de la Compañía. Valignano solicitó a la Santa Sede la prohibición de la entrada de los mendicantes en pro de un éxito evangelizador de los jesuitas. En José Antonio Cervera, «Los planes españoles para conquistar China a través de Nueva España y Centroamérica en el siglo XVI», *Cuadernos Intercambio*, 12 (2013), p. 226.

nos, protegiéndose en los derechos de los patronatos de las monarquías ibéricas, tendrían misiones en China, nunca perdonarían este privilegio concedido por Roma –y en algunos momentos apoyado por el rey de España, durante la unión de coronas de 1580-1640– a los jesuitas. Aquí se encuentra el origen de las suspicacias y desconfianzas hacia los misioneros de la Compañía por parte de otros religiosos.

En estas últimas décadas, con el trabajo conjunto de historiadores de la cultura, de las misiones y de la civilización china (sinólogos) se pone de relieve que, el método misionero jesuita y sus resultados en forma de libros, gramáticas y relaciones descriptivas de China, no sólo fue patrimonio de los seguidores de Ignacio de Loyola.¹⁴ El método de la acomodación rebasó las fronteras jesuitas.

Tal y como explica el historiador jesuita George H. Dunne (1905-1998), «la adaptación cultural se basa en el respeto por las culturas nativas. Está radicada en la humildad de la mente y en su sensibilidad por los valores humanos indiferentemente de donde provengan. La máxima es *Nil humanum ab eo alienum* (“nada humano le es ajeno”)».¹⁵ La cita, sabemos, no es originaria del siglo XVI sino de época clásica: Terencio, el gran comediógrafo romano del siglo II a.C., la plasma en su obra teatral

¹⁴ Un caso ampliamente estudiado por José Antonio Cervera es el del dominico Juan Cobo. Véase José Antonio Cervera, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*, México-Madrid, Plaza y Valdés, 2013. Un estudio reciente paradigmático de las nuevas aproximaciones al saber misional generado tanto por jesuitas como por mendicantes es el de Antonella Romano, *Impresiones de China. Europa y el englobamiento del mundo (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Marcial Pons, 2018.

¹⁵ En George H. Dunne, *Chinois avec les Chinois: le Père Ricci et ses compagnons jésuites dans la Chine du XVII^e siècle*, París, Éditions du Centurion, 1964, p. 29. Véase también en el original inglés *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. Para una historiografía jesuita reciente sobre el encuentro entre China y la cristiandad moderna, a través de la empresa jesuita, son imprescindibles los trabajos de David E. Mungello, entre otros, *The Great encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999. E imprescindible es el trabajo de Ronnie Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

El enemigo de sí mismo, y desde entonces se ha considerado una máxima que describe el máximo grado de empatía humana.

¿Qué se encuentra, pues, en la documentación –en libros y en cartas– de jesuitas como Ricci o Ruggieri, Diego de Pantoja (1571-1618), pero también misioneros como el agustino Martín de Rada y el también agustino Juan González de Mendoza (1545-1618), todos ellos claramente *acomodaticios*? Hallamos lo que hoy llamaríamos una antropología positiva, en este caso de la civilización china: los chinos eran considerados hijos de la Creación, agraciados con una inteligencia que les hizo dotarse, en esta visión, de un complejo sistema político, milenario, y de una filosofía sistematizada y razonada –al modo de los clásicos griegos y romanos– que permitía que las dos culturas, la cristiana y la china, dialogaran y se pudieran entender. En este marco de interpretación, el cristianismo –aquí se muestra, naturalmente, el carácter más proselitista del método– era perfectamente predicable y difundible en China.

Además, el esfuerzo de acomodación no enmendaba la tradición intelectual china: Confucio, maestro de la filosofía de los siglos VI y V antes de nuestra era, junto con otros maestros taoístas, confucianos y legistas, eran estudiados como sabios que precedían la llegada del cristianismo. Si la religión cristiana había integrado en su pensamiento la filosofía platónica y aristotélica, exactamente podía reproducirse esa inculturación con los filósofos y pensadores chinos.¹⁶

Y es que, sobre todo los jesuitas, los misioneros que más estudiaron la filosofía confuciana, elogiaron al filósofo por un gran motivo: él y sus seguidores construyeron una escuela de pensamiento que emergía como una doctrina moral –tan basada en el respeto y la estima al prójimo y en la piedad filial– coherente con las enseñanzas de los misioneros cristianos.

¹⁶ Confucio sería un nuevo Sócrates. Es conocida la anécdota del escritor francés François de La Mothe Le Vayer (1588-1672) exclamando al leer sobre China «Sancte Confucio, ora pro nobis!», a la manera de Erasmo de Rotterdam exclamando «Sancte Socrates, ora pro nobis!». Parece que, ya en el siglo XVIII, Voltaire, defensor de la superioridad china respecto a Occidente en muchos aspectos, tenía en su dormitorio una efigie de Confucio con el mencionado lema de La Mothe Le Vayer. Véase Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente: filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 209.

4. COMPETENCIA, JURISDICCIONES Y COLABORACIÓN

Esta segunda parte del texto se ocupa del escenario más propio del siglo XVII, en el que el cambio dinástico en China delimitó unos nuevos parámetros de conflicto y colaboración entre las órdenes religiosas católicas. Las normas que regían el marco de evangelización de China habían cambiado en 1622 con la creación de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* por Gregorio XV. Roma, cansada de ejercer un papel subsidiario de las monarquías ibéricas en la evangelización de los «nuevos mundos», trató de tejer su propia política misional extraeuropea, sin comprometer, en la medida de lo posible, la colaboración con esos poderes monárquicos.

La sucesión de bulas papales blindando o «abriendo» el derecho de misionar para unos y otros en el siglo anterior había dibujado un escenario de rivalidad que, no obstante, no debe desatender los puntos y espacios de cooperación que sí que se produjeron. También para el complejo siglo XVII, con la primera etapa de la dinastía Qing, en que, pese al distanciamiento de las posiciones jesuitas y mendicantes, emergieron figuras de conciliación, como el misionero dominico Gregorio López (Luo Wenzao) (1616-1691), primer obispo católico de origen chino, que tuvo una relación de estrecha colaboración con Ferdinand Verbiest (1623-1688), jesuita del observatorio imperial de Beijing, o también el agustino Álvaro de Benavente (1647-1707), muy próximo al propio Verbiest. Aquí, el escenario de competencia misional sufrió cambios con la introducción, por parte de la Santa Sede, de la figura de los vicarios apostólicos de la Congregación de Propaganda y los misioneros enviados por la Sociedad de las Misiones Extranjeras de París (un instrumento al servicio de la Propaganda Fide), en confrontación con los religiosos del patronato portugués y castellano.

Un ejemplo de este marco de conflicto y colaboración es el también agustino fray Álvaro de Benavente (1647-1709), natural de Salamanca y adentrado en el Imperio Qing en 1681, tras un lapso de un siglo sin presencia agustina en China (así como los franciscanos y los dominicos, y por supuesto los jesuitas, ya habían consolidado una presencia más o menos permanente). Según el catálogo de misioneros que se con-

serva en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Roma, para el siglo xvii mendicante en China hablamos de: 35 dominicos, 51 franciscanos, y tan solo 12 agustinos. Las nóminas relacionan el año de ingreso de cada religioso, junto a su nombre y apellidos, nación y nombre chino, además de relacionar los libros escritos por estos misioneros, dato que aparece en blanco en el caso de los agustinos. Por otra parte, en el Archivo de la Congregación de Propaganda Fide se conserva para la década de 1680, una nómina de una cincuentena de misioneros no jesuitas, de las siguientes naciones: 11 franceses, 18 españoles, 4 portugueses, 17 italianos y 3 flamencos.¹⁷

Retomando el testimonio de fray Miguel Rubio, prior del convento de los agustinos de Manila, entrado en China, quien ofrecía, en 1684, una particular radiografía agustina de cien años de misiones permanentes en el Celeste Imperio, el religioso se refería también al problema de la reordenación jurisdiccional de la cristiandad china, con la llegada de los vicarios apostólicos romanos:

(...) el Padre Fernando Verbiest matemático del emperador y cada día escribe que los Padres misioneros obren con todo recato y cautela porque, si llega a oído de Emperador, lo menos que hará será echarnos a todos de sus Reinos sino nos encarcela y nos mata de hambre, y si entiende que hay obispo es cierta la persecución porque tienen aprendido que son nuestros superiores los mandarines.¹⁸

Como se ha observado anteriormente, la Congregación de Propaganda Fide pretendía armonizar una política misional romana, cuestión que chocó con los patronatos eclesiásticos de las monarquías, y aquí Rubio –cuyo patrón real era el monarca católico– se permitía señalar la llegada de los vicarios de Roma como un obstáculo en tiempos de gran prevención y ocasional persecución de las actividades proselitistas bajo el reinado del emperador Kangxi (r. 1661-1722). El misionero mencio-

¹⁷ Datos extraídos de Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. 187, y Archivo Storico di Propaganda Fide (ACPF), India Orientali e Cina, 3.

¹⁸ AGI, Audiencia de Filipinas, 305, reg. 1, n. 6.

naba, precisamente, la función del jesuita flamenco Ferdinand Verbiest (1623-1688), director del Observatorio Imperial de Beijing y jefe del departamento de Matemáticas del emperador, que gozaba de una posición privilegiada a la vez que delicada.

En esa misma época, Propaganda Fide recibió la carta del jesuita Filippo Couplet (1623-1693), procurador de la provincia de China de la Compañía de Jesús, en que mencionó los siguientes datos:

Il numero di quilla Christianità nell'anno 1681 nel quale parti l'ore per venire à piedi di Vra. S.tà e di sopra dugento verso i trecenta mila [300.000]. He primi so anni è stata fondata, e continuata da soli Religiosi della Compagnia, à quali di poi si sono aggiunti quelli di che altri ordini regolari.

Le Chiese fabricate partiº dentro, e parte fuori delle Città sono 184. In numero maggiore sono gli Oratorii. Molte le Congregationi istituiti per promuovere la Pietà, e frà di ese ve ne sono 130.¹⁹

Miguel Rubio, junto a Francisco Patiño, entraron en China a través de Macao a finales de 1683. En el imperio de los Qing se encontraron de pleno con la polémica de los vicarios apostólicos. En 1680 François Pallu (1626-1684), de la Sociedad de las Misiones Extranjeras de París, fue nombrado vicario apostólico de la provincia de Fujian, siendo también administrador de otras provincias del centro y sur de China. En 1681, Monseñor Pallu entró en el imperio con el propósito de aplicar las disposiciones de Propaganda Fide, entre ellas, la necesaria sujeción de los regulares (enviados desde las redes religiosas del patronato real) a los vicarios apostólicos. Debían prestar juramento de obediencia a su vicario apostólico y ahí empezó el desconcierto, con los religiosos del patronato castellano, como del portugués, negándose a tal demanda, y empezando un cruce de suspensión de funciones religiosas por parte de los vicarios, envíos de requerimientos y consultas a Manila, México, Lisboa, Madrid y Roma.

Es en este contexto de gran confusión que localizamos una procuraduría de fray Álvaro de Benavente a Europa. Ante el grave conflicto

¹⁹ ACPF, Indie Orientali e Cina, 3, 1684.

jurisdiccional entre la Santa Sede –a través de los vicarios apostólicos– y la Corona –a través de sus provincias regulares–, Benavente abandonó China para acudir, primero, a Manila, buscando instrucciones claras sobre cómo actuar. Allí, el capítulo provincial de los agustinos lo nombró procurador para ir a Madrid y Roma. Sabemos que las provincias franciscana y dominica también entregaron a Benavente memoriales para defender sus jurisdicciones ante la corte y la curia romana. El religioso actuaba, así, como la voz de tres órdenes. Pero los jesuitas también tenían gran interés en el triunfo de la procuraduría. Fruto de esta legación se obtuvieron diversos frutos: de un lado, en Roma, el decreto del papa Inocencio XI del 23 de noviembre de 1688, donde se matizaban los derechos de los vicarios, sin impugnar evidentemente sus funciones:

se reduce a suspender el juramento q[ue] anteriormente estaba mandado hiciesen los misionarios. Que estos se hayan de presentar ante los vicarios apostólicos y obtener su facultad para usar el ministerio de Misión. Q[ue] los misionarios regulares se sujeten a la visita y con erección de los vicarios apostólicos no absolutamente sino es en caso de algún defecto. Que no puedan ser mudados de una parte a otra, sin consentimiento de sus superiores regulares y que estos con los vicarios conozcan de sus causas y que a los misionarios pertenezca la elección de los catequistas.²⁰

En la jurisdicción de la monarquía, obtuvo la real cédula de 30 de junio de 1689, del rey Carlos II, en que instaba, a la luz del esclarecimiento de funciones de los vicarios apostólicos, a mantener las misiones agustina, dominica y franciscana de su real patronato en China:

os encargo que por vuestra parte deis mucho fomento a las misiones de China, disponiendo se mantengan en aquel imperio los religiosos de vuestra orden q[ue] a este fin hubieren pasado a él, y q[ue] vayan otros, del espíritu y partes q[ue] se requieren para tan importante empleo, y tendréis entendido q[ue] a mi embajador en Roma le he mandado pase con su S[antida]d todos los oficios convenientes en orden a que los misioneros queden en

²⁰ AGI, Audiencia de Filipinas, 331, leg. 8, f. 288r.

la obediencia de sus superiores como anteriormente lo estaban y del recibo de este pliego y de lo q[ue] en su virtud obraréis, me daréis cuenta. El Rey.²¹

En Roma, Benavente entregó también a la curia general agustiniana relaciones y cartas de interés sobre la cristiandad en China. Una documentación, localizada en el Archivo Generale Agostiniano, que prueba las buenas relaciones que Benavente tenía con los jesuitas de la corte imperial de Beijing. Aquí, el agustino es uno de esos nexos de unión y cooperación que rompe la norma de la conflictividad entre mendicantes y jesuitas en el siglo XVII sínico, en pleno auge de la controversia de los ritos confucianos. Ferdinand Verbiest era su máximo interlocutor, y el astrónomo jesuita confiaba en sus cartas al agustino sus intuiciones sobre el futuro inmediato de la cristiandad de China. Por ejemplo, en una carta del 25 de noviembre de 1684 desde Beijing presenta una alegoría como esta:

Mucha bonanza en el mar es final de tempestad: quiera Dios que esta bonanza del emperador nos sea final de tempestad en este tiempo, en que tenemos tan claros pronósticos de ella y poco mejor hay que aquí mandaron un destierro una cabeza (...) Bien sabe Vuestra Paternidad que los Obispos son tenidos como cabezas de nuestra Santa Fe prohibida.²²

Aquí, el jesuita también mostró contrariedad y temor por la irrupción de los vicarios apostólicos en China, que fueron causa de preocupación para las autoridades provinciales e imperiales chinas.

Fray Álvaro regresó hacia Asia con una treintena de nuevos misioneros agustinos para servir en Filipinas y también alguno para China. La política, además, de la curia general agustina y del Reverendo Padre General fue apoyar plenamente las necesidades de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, la provincia agustiniana de Castilla en Asia, también hacia China, mediando ante Propaganda Fide para establecer

²¹ AGI, Audiencia de Filipinas, 331, leg. 8, f. 288r.

²² Archivo Generale Agostiniano, Aa 42.

una estrategia de cooperación entre la corona y la Santa Sede, sorteando los litigios por la introducción de los vicarios apostólicos, para aumentar la presencia de mendicantes allí, como se observa en la procuraduría del agustino fray Manuel de la Cruz, «que sacó patente del Reverendísimo Padre General para poder llevar de estas Provincias cincuenta y seis religiosos», como explicaba en un memorial dirigido a la Sacra Congregación en que se recordaba la

(...) noticia de los Religiosos que de esta Provincia de Castilla de la orden de Nuestro Padre San Agustín han pasado a la misión de la Provincia del Nombre de Jesús a Filipinas y del Reino de la China, digo que aquella Provincia tiene Bulla de su Santidad; para poder sacar de estas Provincias los Religiosos que fueren necesarios para la propagación de Nuestra Santa Fe, que para que nadie con ningún pretexto pueda estorbar ni embarazar a los que voluntariamente quisieron ir a esta Santa Misión.²³

5. EL FIN DE SIGLO

De hecho, los agustinos y, particularmente, la figura de Álvaro de Benavente acabaron por convertirse en una herramienta de estrecha cooperación entre Madrid y la Santa Sede cuando el propio Benavente, dentro de ese nuevo marco de actuación en China de Propaganda, fue nombrado y consagrado vicario apostólico. Tras desempeñarse tres años, de 1695 a 1698 como provincial de los agustinos de Filipinas, recibió, el 20 de octubre de 1698, por Inocencio XII, el nombramiento de obispo titular de Ascalón y vicario apostólico de Kiang si (en China). Ante las controversias que la cuestión de los vicariatos había causado en los regulares de China, Benavente se aseguró antes de recoger el parecer de sus hermanos de religión (como de las otras), y aceptó, finalmente, su ordenación. Fue consagrado obispo en Nanjing por monseñor Bernardino della Chiesa, franciscano, obispo de Beijing, el 30 de mayo de 1700. En una iglesia-catedral, por cierto, erigida por Gregorio López, ya fallecido, primer obispo

²³ ACPF, Indie Orientali e Cina, 3, 7 de mayo de 1682.

nativo de China y dominico,²⁴ que fue obispo titular de Basilinopolis y vicario apostólico de Nanjing, catedral financiada a finales de la década de 1680 con dinero enviado por el rey Carlos II. Se cerraba, con el fin de siglo, años de lucha jurisdiccional, en la que religiosos que habían pleiteado en Madrid y, sobre todo, en Roma por las jurisdicciones de un poder y otro, se convertían en protagonistas activos de la cooperación entre la monarquía y la Santa Sede. Los mendicantes y la Corona se reconciliaban, al menos en la cuestión misional, con Roma, pero dejaban, por cierto, a los jesuitas en una posición aislada y comprometida, preparando la dura y cruenta batalla final de la controversia de los ritos, ya en el siglo XVIII, con efectos colaterales para todas las partes y, significativamente, para la cristiandad de China.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Andrés, Gregorio de, «Los libros chinos de la Real Biblioteca de El Escorial», *Misionalia Hispanica*, 76 (1969), pp. 115-123.
- Busquets Alemany, Anna, «Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación», *Cauriensa*, 8 (2013), pp. 191-214.
- Cervera, José Antonio, «Los planes españoles para conquistar China a través de Nueva España y Centroamérica en el siglo XVI», *Cuadernos Intercambio*, 12 (2013), pp. 207-234.
- Cervera, José Antonio, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*, México-Madrid, Plaza y Valdés, 2013.
- Corsi, Elisabetta, coord., *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008.
- 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.

²⁴ Sobre Luo Wenzao, véase el trabajos de Pablo Robert Moreno, «Gregorio López (1617-1691): The first Chinese Bishop», *Journal of Early Modern Christianity*, 4.2 (2017), pp. 263-288. Sobre la presencia dominica hispana en Asia, véase Anna Busquets Alemany, «Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación», *Cauriensa*, 8 (2013), pp. 191-214.

- Dunne, George H., *Chinois avec les Chinois: le Père Ricci et ses compagnons jésuites dans la Chine du xvii^e siècle*, París, Éditions du Centurion, 1964.
- Folch, Dolors, «Biografía de fray Martín de Rada», *Huarte de San Juan, Geografía e Historia*, 15 (2008), pp. 33-63.
- Gernet, Jacques, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Gil, Juan, *Los chinos en Manila: siglos xvi y xvii*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.
- González de Mendoza, Juan, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, Madrid, 1586.
- Hsia, Ronnie Po-Chia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Marramao, Giacomo, *Pasaje a Occidente: filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Mungello, David E., *The Great encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Núñez, Melchor, *Copia de las Cartas que las padres y hermanos de la Compañía de Jesús que andan en el Japón, escribieron a los de la misma Compañía, de las India, y Europa ... año 1564-1565*, Alcalá de Henares, 1575.
- Ollé, Manel, *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo xvi*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000.
- Ollé, Manel, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002.
- Pizzorusso, Giovanni, *Propaganda Fide. Vol. 1: La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2022.
- Robert Moreno, Pablo, «Gregorio López (1617-1691): The first Chinese Bishop», *Journal of Early Modern Christianity* (2017), pp. 263-288.
- Romano, Antonella, *Impresiones de China. Europa y el englobamiento del mundo (siglos xvi-xvii)*, Madrid, Marcial Pons, 2018.
- Standaert, Nicolas, «Christianity shaped by the Chinese», en Ronnie Po-Chia Hsia, coord., *The Cambridge History of Christianity. Vol. 6: Reform and Expansion, 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 558-576.