

Los misioneros jesuitas, traductores culturales: las fronteras culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII*

Sergio Mantecón Sardiñas

Universidad de Salamanca

sergiomanteconsardinas@gmail.com



Recibido: julio de 2014
Aceptado: octubre de 2014

Resumen

La controversia de los ritos chinos conforma un tema de investigación analizable desde ópticas tan diferentes como la historia, la sociología, la teología o las modernas teorías sobre la traducción lingüística y cultural. Este artículo se concentra no solo en la controversia en sí misma, sino también en el contexto histórico en que se conoció, así como en el conflicto y las relaciones de poder entre diferentes misioneros y modelos de misión que dieron lugar al conflicto. Asimismo, se explican las razones y los motivos que dieron lugar a la llegada a China del comisionado vaticano Carlo Ambrogio Mezzabarba en 1720. Se analiza, particularmente, la figura del misionero como un mediador entre culturas y explica estrategias de traducción lingüística y cultural adoptadas por los padres jesuitas. Dichos procesos de adaptación y mediación produjeron problemas derivados de las malas interpretaciones culturales y conceptuales, y la interpretación china del catolicismo, además del choque entre diferentes modelos de misión. Como resultado de esta controversia, la Compañía de Jesús fue suprimida en 1773, si bien sería restaurada en 1814. Este artículo analiza las estrategias de traducción cultural desarrollada en dichos contextos durante los siglos XVII-XVIII, un tema central para explicar la concreción y las consecuencias de los intercambios culturales que implicaba la acción misionera en Asia, así como su configuración como *frontera cultural* de la acción misionera católica.

Palabras clave: ritos chinos; traducción cultural; hibridación cultural; jesuitas; dominicos; choque cultural; misiones.

Resum. *Els missioners jesuïtes, traductors culturals: les fronteres culturals de la missió catòlica a la Xina del segle XVIII*

La controvèrsia dels ritus xinesos conforma un tema d'investigació analitzable des d'òptiques tan diferents com la història, la sociologia, la teologia o les modernes teories sobre la traducció lingüística i cultural. Aquest article es concentra no només en la controvèrsia en si mateixa, sinó també en el context històric en què es va conèixer, així com en el conflicte i les relacions de poder entre diferents missioners i models de missió que van donar lloc al conflicte. Així mateix,

* Primeras versiones sobre contenidos que se incluyen en este texto fueron presentadas por el autor como ponencias en los congresos internacionales *Colonial (mis)understandings* (CHAM, Lisboa, 2013) y en la sesión 87 del 45º *Convegno Annuale della Association for Spanish and Portuguese Historical Studies* (Módena, 26-29 de junio de 2014).

s'expliquen les raons i els motius que van donar lloc a l'arribada a la Xina del comissionat vaticà Carlo Ambrogio Mezzabarba el 1720. S'hi analitza, particularment, la figura del missioner com un mediador entre cultures i explica estratègies de traducció lingüística i cultural adoptades pels pares jesuïtes. Aquests processos d'adaptació i mediació van produir problemes derivats dels malentesos culturals i conceptuals i la interpretació xinesa del catolicisme, a més del xoc entre diferents models de missió. Com a resultat d'aquesta controvèrsia, la Companyia de Jesús va ser suprimida el 1773, si bé seria restaurada el 1814. Aquest article analitza les estratègies de traducció cultural desenvolupada en aquests contextos durant els segles XVII-XVIII, un tema central per explicar la concreció i les conseqüències dels intercanvis culturals que implicava l'acció missionera a l'Àsia i la seva configuració com a frontera cultural de l'acció missionera catòlica.

Paraules clau: ritus xinesos; traducció cultural; hibridació cultural; jesuïtes; dominics; xoc cultural; missions.

Abstract. *The Jesuit missionaries, cultural translators: The cultural boundaries of the Catholic mission in 18th-century China*

The Chinese Rites controversy is currently a hot topic in many different fields related to the history of religions, translation or intercultural mediation. This study examines not only on the controversy itself, but also the context and the conflict between different missionaries and missionary models that gave rise to the controversy, as well as the reasons and motives that led to the arrival of the Vatican Commissioner Carlo Ambrogio Mezzabarba in China, such as the letters sent to the Vatican from the Dominican fathers Navarrete, Morales and Ribera. The study focuses on the figure of the missionary as an intercultural mediator and the cultural translation strategies used by the Jesuits as well as terminological problems such as the adaptation of the concept of 'God' or 'Soul' and how the missionaries overcame such challenges. This led to subsequent problems as a result of cultural and conceptual misunderstandings between both cultures and the understanding of Christianity by the Chinese, as well as the collision between different missionary models. The arguments of the great debate on this topic in the Vatican against the Jesuits led to the extinction of this religious missionary society in 1773, although it would be restored in 1814. The article provides a general approach to cultural translation strategies developed in these contexts during the 17th century and the first half of the 18th century; a particularly rich topic for the analysis of cultural translation and cross-cultural exchanges in early modern times, as well as the establishment of China as a cultural frontier for the Catholic missions.

Keywords: Chinese Rites; cultural translation; cultural hybridization; Jesuits; Dominicans; cultural encounters; missions.

Sumario

Misiones y contaminación cultural	¿Idolatría, misión o poder?
Polémicas entre católicos en China, ¿un caso de idolatría?	Referencias bibliográficas

Este artículo analiza variada documentación relacionada con la querrela de los ritos chinos que se encuentra disponible en archivos vaticanos, principalmente en el Archivo de la Sacra Congregación para la Doctrina de la Fe. Además, se han

analizado otros documentos manuscritos e impresos concernientes a la larga y compleja querrela sobre las concreciones históricas de las misiones jesuíticas en China. Se examina el proceso misionero y la controversia misma como un problema de traducción cultural, concentrando el análisis en las estrategias de intercambio cultural llevadas a cabo por los misioneros jesuitas a fin de convertir a la población nativa, así como las diferentes concepciones que otros misioneros tuvieron de esas prácticas de traducción cultural desarrolladas por los padres de la Compañía de Jesús.

Mi estudio, apoyado sobre otros previos realizados con diferentes enfoques por Jonathan Spence (1985) o Ronald Po-Chia Hsia (2010 y 2012), que dotan elementos de encuadre imprescindibles, analizará estrategias de hibridación y asimilación cultural desarrolladas por miembros de la Compañía de Jesús, así como elementos que desencadenaron el proceso legal iniciado por dominicos o los agustinos contra la acción de los jesuitas en la región; un problema cuyo desenlace se sumó a otros que concluirían con la supresión de la Compañía de Jesús en 1773 y su previa expulsión de los territorios europeos y coloniales de las potencias católicas de la Europa occidental.

La progresión de la misión desarrollada por los miembros de la Compañía de Jesús fue favorecida por la sensibilidad de los jesuitas para adaptarse a la cultura nativa y buscar lenguajes comunes que sirvieran de puente por el que conducir elementos de dogmática y moral católica. Estas bases, que generaron, no obstante, controversias dentro de la propia Compañía, llevaron a los primeros misioneros a adoptar algunas prácticas y costumbres chinas. Los jesuitas sirvieron igualmente como transmisores de conocimientos occidentales en el Imperio Chino, en cuya corte inicialmente fueron tenidos como hombres sabios venidos de lejanas tierras. De este modo, tal y como afirma Po-Chia Hsia (2010: 247), «cuando murió en Beijing, hacía mucho tiempo que Ricci había cambiado sus ropas de monje por las de un reverenciado intelectual confuciano». Estas prácticas y el poder que la Compañía de Jesús estaba acumulando en aquellos territorios, debido en gran medida a la integración de los misioneros en la sociedad nativa, despertaron las sospechas y recelos por parte de otras órdenes religiosas.

Se analizan aquí los usos de la lengua desde una perspectiva tan compleja como la de la misión jesuita en China cuando esta era fruto de una profunda controversia dentro del catolicismo. La atención se concentra particularmente en un momento concreto de la evolución del conflicto cuando los argumentos se fueron cargando contra las prácticas de los jesuitas, como fue la primera mitad del siglo XVIII, aunque sin perder la referencia del encuadre global del problema. El cuidado también se extrema en identificar elementos de la traducción cultural que implicaba el contacto de los misioneros con la sociedad china del periodo.

Existe la necesidad de adoptar ciertas precauciones metodológicas que implican una reducción de la escala de observación, para delimitar los episodios y traducir los textos documentales utilizados y sus significaciones en el contexto singular que lo produjo. De alguna forma se trata de un ejercicio de microanálisis en términos que fueron descritos y ensayados hace ya varias

décadas por las aportaciones investigadoras más influyentes dentro de este género de historia.¹ Igualmente, supone enfrentarse al análisis de una materia que, ineludiblemente, debe impregnarse de la moderna traductología que, en los últimos años, ha subrayado la relevancia de los estudios desarrollados en este campo y la necesidad de enfoques interdisciplinarios, como los de Rafael (1993), Robinson (1997), Valdeón (2013) o Vidal (2013), por citar algunos notables y conocidos ejemplos.

Los misioneros jesuitas se esforzaron por hacer llegar la fe cristiana de una Iglesia militante, como era la romana, y, de forma más vasta, la cultura europea, a las gentes, a los gentiles nativos y la corte imperial china. En estos territorios y entre los nativos, los padres de la Compañía de Jesús se esforzaron por sintetizar principios éticos confucianistas con los cristianos. En este estudio se analizan algunos documentos que fueron utilizados en el proceso articulado contra los jesuitas por acusaciones de idolatría, permitiendo comprobar no solo aspectos que han llamado la atención de historiadores especialistas en este periodo histórico sino también los significados y las consecuencias de los procesos de hibridación y asimilación cultural, así como de apropiación, que protagonizaron los padres de la Compañía de Jesús, considerando al misionero jesuita como el depositario consciente —y, al tiempo, agente y difusor— de una cultura híbrida, lo que causó incontables problemas a los miembros de la Compañía de Jesús si se considera comparativamente esta materia con otros modelos de misión, ya fueran impulsados por otros órdenes religiosos, o con la propia Santa Sede a través de instituciones específicas dispuestas a tal efecto, como era el caso de la Sacra Congregación de Propaganda Fide.

En este estudio se analiza la problemática enunciada en tres partes. La primera expone la situación de los procesos misioneros en la edad moderna, así como la expansión de la cristiandad por China y otros contextos, caracterizando el modelo jesuítico de misión, que suponía la adaptación y traducción cultural, además del uso de estrategias de hibridación, a fin de convertir a la población nativa. Se analizan igualmente las facetas en que este proceso derivó en formas de contaminación cultural que, a la postre, ocasionaron problemas a los jesuitas con otras órdenes religiosas y ante la Santa Sede.

La segunda parte del artículo es un análisis de la documentación y de las críticas procedentes de misioneros de otras órdenes religiosas al modelo de misión jesuita, destacando en este apartado la importancia de la correspondencia enviada a la Santa Sede por misioneros como los padres Navarrete, Morales o Ribera,

1. Las obras de Carlo Ginzburg analizando la escatología del molinero Menocchio, el análisis de Giovanni Levi (1990) sobre los esfuerzos de Giovanni Chiesa para asumir una herencia inmaterial, desmadejando toda una red de relaciones sociales en la sociedad piemontesa del siglo xvii o los problemas derivados de la construcción de la identidad, las capacidades de elección y el universo emocional de Martín Guerre y Bertrande de Rols en la Francia de la segunda mitad del siglo xvi son, como es bien sabido, excelentes ejemplos: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo xvi* (Ginzburg, 1991). Sobre los impactos de esta orientación historiográfica, ver Serna y Pons (1993). Tomás Mantecón (2013) ha realizado una reciente reflexión de conjunto sobre esta forma de análisis histórico.

visión crítica sobre el modelo jesuita, que permitía a los conversos preservar ciertos ritos tradicionales. Esta segunda parte analizará la posición defendida por otras órdenes y su concepción crítica del modelo jesuita y de las estrategias de mediación intercultural, destacando las polémicas y controversias gestadas entre ejemplos alternativos para concretar la misión y enfrentarse a la acción pastoral en esta región del globo. En la tercera parte se analiza la faceta del misionero como objeto de estudio específico que permite concretar los rasgos de un fenómeno de traducción, mediación intercultural e hibridación cultural en la China del siglo XVIII.

Misiones y contaminación cultural

A fin de comprender en su complejidad el desarrollo y crecimiento de los procesos misioneros católicos en la edad moderna en sus diversas concreciones, es preciso explicar los diferentes procesos de asimilación y biculturalismo en ciertos individuos e, incluso, en ciertos proyectos de misión. El caso de los misioneros jesuitas en China, a pesar de su complejidad, es una pieza más de una historia más general, la del desarrollo de procesos similares en otros entornos de frontera cultural, como América, África o Filipinas. Otros fenómenos mostraban elementos de mediación y traducción intercultural de no menos complejidad. En este sentido, hemos de tener en cuenta los procesos de mediación protagonizados no solo por los misioneros, sino también por algunos nativos, como los *lenguas* o *lenguaraces*, en el caso del Nuevo Mundo, quienes en ocasiones adoptaban parte de los nuevos conceptos del catolicismo y las tradiciones europeas y los integraban en su sistema cultural, abandonando parcialmente e hibridando sus tradiciones locales con las del entorno de integración. Estudios como los de Broggio (2004) o Valdeón (2013) han permitido avanzar de forma muy notable en el conocimiento de estas fronteras culturales asociadas a la presencia de europeos y, principalmente a la misional, en encuadres y culturas muy diversas, generando formas de mestizaje cultural particulares.

En el contexto asiático, el contraste entre modelos y experiencias resulta, aparentemente, aún más notable que en los otros ejemplos señalados. Por ejemplo, en el Japón de comienzos del siglo XVII, el riesgo del martirio era una perspectiva que tanto los misioneros como los nativos conversos conocían ampliamente; asimismo, tanto en Filipinas como en África, se exponían a grandes riesgos.² A pesar de ello, generando concreciones diversas, las interacciones e intercambios culturales dieron como resultado apropiaciones de valores que permitían ocasionalmente superar barreras de la intolerancia o crear nuevos canales de comunicación. Esos son entornos que caracterizamos aquí como *fronteras culturales*, subrayando no solo la definición de frontera como límite o confín que separa, sino también como ámbito poroso, de fricción, que provoca *apropiaciones* y mestizaje o hibridación cultural.

2. Sin ánimo de resultar prolijo, obviamente, puede obtenerse una imagen sobre esta problemática en: Álvarez Delgado (2012), Rafael (1993) o Robinson (1997).

Desde los primeros momentos de la misión jesuítica en China, apenas fundada en 1582, con la llegada de Ricci, comenzó a tratar sobre los ritos propios «de dicha nación para separar los lícitos de los ilícitos»,³ para lo cual la reflexión teológica había sido muy profunda, concluyendo que podían permitirse ciertos ritos, lo que debía propiciar puntos de encuentro entre cristianismo y el universo cultural confucionista, principalmente con las corrientes más tradicionales de este. Las primeras aproximaciones de los misioneros fueron hacia el budismo, para tratar de acercar su propuesta a las elites nativas. Ya en tiempos de Ricci, no obstante, en la primavera de 1595, se produjo una reorientación al confucianismo, hacia el que giraban también segmentos muy importantes de las elites chinas. Este giro dado por los misioneros propiciaba nuevos horizontes y avanzaba en la construcción de la asociación entre los misioneros jesuitas y hombres sabios confucianos.

Ya en los primeros contactos, el peligro de mestizaje con el budismo o, cuando menos, la confusión que podía llegar a provocarse, generó cierto escepticismo dentro de los hombres de la Compañía de Jesús en China. Una cosa era ser más fácilmente integrados en la sociedad nativa para, así, facilitarse la labor apostólica y otra muy distinta era que los jesuitas fueran asociados a monjes budistas o filósofos confucionistas y, sin embargo, en la práctica, «vivían como monjes, cortaban su cabello, llevaban faldas, guardaban el celibato, y venían del Oeste, es decir, probablemente de la India».⁴ Así había ocurrido desde los tiempos en que llegara a China el padre Michele Ruggieri, que anticipó a Ricci, también miembro de la Compañía de Jesús. Otro jesuita, Niccolò Longobardi, que recibiera el encargo como superior de la misión china después de la muerte de Ricci, desde el principio, no obstante, mostró su desacuerdo con el camino trazado por su predecesor y con las prácticas de integración.

Los misioneros de otras órdenes religiosas que fueron llegando a China se alimentaron de esta discrepancia latente dentro de la Compañía de Jesús, que acabó por expulsar a los jesuitas del país en 1617, para poco tiempo después regresar. A pesar de ello y del retorno de la orden a las posiciones de Ricci, posteriormente, a partir de 1631, la llegada de los primeros dominicos procedentes de Filipinas abrió una brecha que centró una larga querrela sobre la relación entre los ritos chinos y el cristianismo. Esta discrepancia llenó de papeles los archivos vaticanos durante más de un siglo y de controversias las salas de la Santa Sede y de muchas universidades europeas. Lo que subrayaban los críticos con la lógica desarrollada por los primeros jesuitas en China era la mutua inculturación de nativos y misioneros implícita a las adaptaciones del cristianismo realizadas por los pioneros de la misión en China, lo que implicaba porosidad cultural y eso diluía la linde o confín de la ortodoxia católica.⁵

3. «Di quella nazione per separare i leciti da gl'illeciti» indicaba uno de los documentos pontificios en el proceso sobre los ritos chinos en el Vaticano. Archivio della Congregazione per la Custodia della Fede (ACDF), sig. P4b, Varie relative alle questioni cinesi, 1665-1818.
4. Ver Cervera Jiménez (2002: 212-215, 221-222).
5. La *inculturación* implica, como ha explicado Carl Starkloff (1994: 69), un proceso de transferencia cultural de doble dirección por el cual, en este supuesto, el cristianismo transformaba la cultura receptora (*aculturación*), pero, a su vez, recibía influjos transformadores de esta (*encul-*

Para comprender la totalidad del proceso que llevó a esta situación, hay que recordar que Matteo Ricci, cuando llegó a China, lo hizo ocultando su intención de propagar una religión extranjera e instalándose en la ciudad de Zhaoqing, provincia de Cantón, se empleó primeramente en el estudio de la lengua china y el conocimiento cartográfico, adoptando progresivamente pautas de vida confucianistas, algo que se hizo evidente ya cuando se trasladó a la misión de Nanchang en 1595, momentos en que se dejó crecer la barba y vistió al modo de los letrados confucianos. Tres años en Nanchang y otros tres en Nanjing supusieron su mayor integración en la cultura china y su reelaboración del pensamiento confuciano. En 1601 el emperador Wan Li le invitó a la corte imperial de Beijing y, allí, en 1602, Ricci elaboró, a petición imperial y con la colaboración de cartógrafos y traductores chinos, el mapa *Kunyu Wanguo Quantu*, que aunaba los conocimientos cartográficos europeos y orientales y conoció numerosas ediciones posteriores.⁶

Ricci moriría en 1610, dejando como legado, aparte de sus conocimientos cartográficos y matemáticos, sus técnicas de adaptación y asimilación cultural, así como muchos de los términos cristianos utilizados aún hoy en día por los cristianos chinos, como 上帝 (*Shāngdì*, «Dios») y 天 (*tiān*, «cielo»). La relación con el cristianismo también ayudó a que el confucianismo apropiara ciertas connotaciones. La imagen de Confucio también fue reconstruida por los misioneros y así se concibió en sus proyecciones tanto en China como en Europa (Jensen, 1997); pero esta reconstrucción e intercambio en la *frontera cultural* no solo se dieron en los planos descritos, sino también en la cosmovisión.

Sobre la creación del término *Shāngdì* por parte de Ricci habla Kim,⁷ indicando que «el término confucionista Shangdi (Shangdi en Pinyin), que significa *El Más Alto*, es el equivalente semántico al nombre en latín para Dios, Deus». Según este autor, sin embargo, el uso que hizo Ricci del término fue «una de las traducciones interculturales más innovadoras hechas en una misión», y era así «para el Dios cristiano, que había sido traducido de un modo diferente por grupos cristianos anteriores en China, como los nestorianos». *Shāngdì* no era una simple reescritura del término chino para referirse a Dios ni un préstamo lingüístico. Era

turación). Esta acepción antropológica del término *inculturación*, en los términos que utilizo aquí, es distinta a la desarrollada generalmente por la propia Iglesia católica en nuestros días, suele utilizar el término para aludir a la inserción de la fe cristiana en sociedades nativas, si bien es cierto que supone, igualmente, la incorporación de elementos culturales de estas en el cuerpo de la Iglesia. El límite de estas *apropiaciones* de culturas indígenas por parte de la Iglesia es siempre controvertido, pero esta doctrina asentada con posterioridad al Concilio Vaticano II, cuando menos reconoce interacciones culturales (Anthony, 2012: 236-244). Algunos autores, como Paul Gifford (2008: 18-34), han subrayado las limitaciones de los intercambios culturales que encierra la acepción católica del término *inculturación*.

6. Una reproducción del detallado mapa original custodiado por en la Biblioteca Apostólica Vaticana fue publicada en 1938 por Pasquale d'Elia. Sobre las aportaciones científicas de Ricci en esos años es fundamental la investigación de Engelfriet (1998), así como la de Cervera Jiménez (2001 y 2002).
7. El estudio realizado por Kim (2004) resulta un excelente análisis del proceso que llevó al padre Ricci a tomar la decisión de elegir ese término para denominar a Dios a la hora de expandir el Evangelio por China.

mucho más que eso, una decisión verdaderamente arriesgada para la traducción, ya que podía llegar a causar confusión entre los chinos acostumbrados a asociar el término con las creencias nativas que giraban en torno al confucianismo, o irritar a los intelectuales chinos, quienes podían tachar esta decisión de un proceso de apropiación y deformación o reconstrucción de sus creencias por parte de Ricci. Este, por su parte, tampoco renunció a utilizar la palabra más genérica de *Tian* como metáfora de Dios, incluso el término *Tianzhu* (señor del cielo) para precisar más las connotaciones cristianas del mismo. En 1704 la Santa Sede, sin embargo, prohibiría utilizar los términos *Shāngdì* y *Tian*.

El Dios cristiano pasaba a identificarse, entonces, con el término *Tianzhu* que rezaba en el catecismo de Ricci impreso cien años atrás. A la difusión e influencia de este texto coadyuvó, además del gran esfuerzo del jesuita por conciliar el antiguo confucianismo con el cristianismo, el hecho de que el autor ya fuera tenido como un carismático hombre sabio en la sociedad china. Desde el punto de vista de Kim (2004), no obstante, fue el etnocentrismo de Ricci lo que «le llevó a asumir que Shangti era el nombre que recibía Dios en China durante su pasado monoteísta». Esta percepción justifica la decisión de Ricci de emplear el término *Shāngdì* para traducir el concepto de Dios cristiano.

Fueron los intelectuales chinos, precisamente, los que observaron que *Shāngdì* «no compartía el pasado histórico del Shangti cristiano» y que podría apreciarse quizá incluso hasta diferencias entre el *Shāngdì* confucianista y el cristiano, puesto que «al decidir usar Shangti como el nombre divino del Dios cristiano, los chinos cristianos comenzaron a reinterpretar el cristianismo en la tierra de Confucio». Basta comprobar, en este sentido, que no por azar precisamente Ricci obvió toda referencia a la crucifixión de Cristo en su catecismo (*Tianzhu Siyi*), con el propósito de lograr acomodo al cristianismo en la sociedad china. La muerte de Cristo en la cruz no era fácilmente explicable en clave cultural china.

A fin de contextualizar el estado de las misiones jesuíticas en ese momento histórico, cabría citar que estaba ya ampliamente experimentada su opción de práctica misional. En África, su expansión se estaba produciendo sobre todo en Etiopía, donde el Seltan Seged solicitaba misioneros, impulsando así el catolicismo en su reino. En Asia, en 1580, el sexto nieto del gran Tamerlán, Mahamet Sladin Equivar, que lideraba el imperio del Gran Mogol, tras conocer las misiones jesuitas en Goa, envió a emisarios al padre provincial de la Compañía de Jesús para tratar de convencer a algunos de sus miembros de que se trasladaran a su corte y hacerle partícipe de los «grandes secretos» y conocimientos que se les atribuían. La embajada jesuítica enviada a la corte del emperador tártaro no contó, sin embargo, con el vigor suficiente para combatir el islamismo imperante. A pesar de ello, los misioneros percibieron haber creado un mínimo sustrato ético y cultural sobre el que podrían edificarse progresos misionales posteriores.

Un excelente ejemplo de estos métodos de hibridación cultural aplicados a la expansión de la fe católica por parte de la Compañía sería el del padre lusitano Benito de Goez, antiguo soldado, que en 1603 fue uno de los misioneros encaminados hacia la citada corte tártara. Adoptando el nombre de Abdula Isai, hábito oriental e instrucciones concretas del pontífice Paulo V y Felipe III de España,

siendo su viaje y experiencias predecesoras de las del padre Ricci, realizó un periplo que no fue muy fructífero, ni tampoco largo, muriendo el 11 de abril de 1607. Después de una peregrinación de tres años por la región, se adentró en las tierras de China y el Tíbet, en la zona llamada del *Gran Catayo*. El mismo camino, lleno de dificultades, fue continuado a la corte del Gran Mogol por otros jesuitas, que adoptaban vestimentas y apariencia lo más integrada posible con las de los lugares y regiones por las que pasaban.

Los primeros contactos en estos territorios tibetanos, sin embargo, no fueron óptimos, pero el hecho de que los jesuitas se presentaran como hombres de ciencia de exótica y remota procedencia, para anunciar «grandes nuevas» y «maravillosos secretos» a los soberanos asiáticos, ayudó a aumentar la curiosidad de los nativos. Un excelente ejemplo de la llegada de misioneros jesuitas a China y cómo adoptaban en parte los usos y costumbres chinos, así como su estética podemos extraerla de las palabras del dominico Fray Domingo Navarrete, que afirma que «los misioneros primeros de China (...) usaron tiempo del traje y vestido de los bonços. Para predicar la ley de Dios todos, fue pésimo aquel medio. En China no ay vestido más sucio ni mancado que el de los bonços, si bien secundum se y materialites es muchas vezes bueno y graue y honesto pero moraliter muy malo.»⁸

Como se ha indicado ya, los misioneros jesuitas basaban el éxito de su misión en su capacidad de asimilación y adaptación a las culturas nativas. Muchos llegaron a Asia siguiendo el ejemplo de las experiencias previas de Benito de Goetz y del padre Ricci, adoptando el hábito, aspecto y costumbres de los nativos y presentándose con la apariencia de sabios, hombres de ciencia o mercaderes. Portaban regalos para las autoridades, se interesaban por las costumbres locales, ofreciendo a las sociedades que les acogían sus novedosos conocimientos matemáticos, musicales y cartográficos. Ese método de formar parte de la sociedad para luego tratar de convertirla a su fe, amoldándose tanto ellos como su religión a cada objetivo fue una práctica desarrollada de forma característica por los padres de la Compañía de Jesús.

Un excelente ejemplo del mestizaje cultural que implicaban estas formas de misión es mostrado por Mantecón (2012), quien relata cómo un miembro de la misión de Xensi halla en la zona de Singan,⁹ en China, una inscripción en una estela en la que se aludía a referencias básicas de la dogmática cristiana formuladas de una manera diferente a la ofrecida por la tradición occidental. La inscripción, conocida como *Kim Kiao*, hacía referencia a que «aquello que fue siempre verdadero y eterno sin tener principio ni fin, con su poder creativo, había sido origen de todas las cosas que conocemos; que eso era Dios, es decir, una esencia y tres personas, una sustancia, una divinidad, origen y principio de todo» (Mantecón, 2012: 315). En el texto se aludía a esta entidad divina como *Osôdyv*, que en caldeo se refería como *Elāhā*, palabra de la que deriva también el actual término de *Alá* utilizado por el Islam.

8. ACDF, sig. PP4b, s.f.

9. *Sang-ugan* en la fecha en que se escribió la inscripción, en la fecha en que se escribió el documento *Singan* y hoy en día *Sigan-fu*.

La inscripción continuaba afirmando que esta entidad «dividió el mundo en cuatro partes, según la figura de la cruz. De este modo, creó el cielo y la tierra, colocando el sol y la luna para iluminar el día y la noche. Creó al hombre y le dotó de gracia para colocarse en el centro del universo, pero el género humano sufrió una caída desde su feliz estado originario, de modo que, por esta razón, se perturbó la paz y complicó el equilibrio de todas las cosas debido a que el hombre no dominó sus propias pasiones. Esta caída provocó una ruptura de la armonía originaria y dio lugar a la génesis de diversas sectas que desplazaron la adoración debida al Dios único hacia otros como el sol, la luna o diversas criaturas. Todo esto fue fruto de la perversión o imperfección del entendimiento humano».

El relato va más allá y nos narra cómo «una de las personas de la Santa Trinidad, llamado el Mesías, hecho hombre y nacido de una virgen [...] portó el conocimiento y la perfección de la verdadera fe para todos los hombres, destruyó la muerte y dio vida al mundo, llevando la confusión a todos los demonios que en él había. El Mesías había ordenado el bautismo de agua y espíritu, para lavar los pecados del hombre y guiar el alma hacia su purificación. Este Dios, encarnado hombre, hacía uso de la cruz para contener con sus cuatro puntas a todo el género humano. Sus ministros se hacían la corona en la cabeza para mostrar a los demás que no estaban dominados por las pasiones, a las que mortificaban para elevarse a través de la práctica de la oración siete veces cada día, además de hacer sacrificio cada siete días para la purificación del alma» (Mantecón, 2012: 315).

El relato leído por este jesuita en esas lejanas tierras indicaba que en el año 636, bajo el gobierno de un rey llamado Taycum ven Huandí había llegado al reino un hombre de gran virtud procedente de Judea llamado Olopvuen¹⁰ y con él había portado la ley de la doctrina santa. El soberano había recibido de forma hospitalaria a este hombre, encargándose de que se conocieran sus doctrinas en el palacio, propiciando así su difusión por medio de una ordenanza regia. De este modo, la nueva religión, a pesar de la oposición de los gentiles, miembros de la más alta nobleza, se dio a conocer por China. La inscripción leída por el jesuita proclamaba haber sido escrita justamente para recuerdo de las circunstancias del conocimiento de esta antigua religión en Oriente.

De este extracto podemos deducir que el modelo de misión jesuítico ya parecía estar ensayado por los misioneros nestorianos que llegaron a China casi un milenio antes que los padres de la Compañía de Jesús, como el hombre llamado Olopvuen. Estos misioneros, asimilados por los nativos como sabios, ofrecían a estos unas reglas de vida y espiritualidad que se adaptaban a los principios que latían en la sociedad china. La lectura que, de los contenidos de la inscripción de Singan hizo el misionero jesuita, muestra un fascinante diálogo, al que podríamos catalogar de traducción, ya no solo intercultural, sino también intrahistórica, entre la misión nestoriana y la jesuítica, separadas por casi un milenio.

La proyección oriental de un cristianismo primitivo y su arraigo cultural en la región habrían formado un excelente sustrato cultural sobre el que cimentar la labor

10. Dicho misionero nestoriano ha recibido diversas denominaciones como Alopen, Al Oben, Olopen o Olopvuen.

misionera contrarreformista. Los jesuitas se encontraron con un cristianismo alargado que podía despertar debido a la acción misional. A este fin colaboraba indudablemente el equívoco aspecto con que se presentaban los misioneros, incorporando en su hábito elementos locales, así como atendiendo a los convencionalismos sobre la forma de comportarse y relacionarse, permitiendo la continuación de ciertos usos y costumbres, tal y como explica Po-Chia Hsia (2010: 247), describiendo la llegada a China de los dos primeros jesuitas, los padres Ruggieri y Ricci:

Los dos jesuitas se vistieron y afeitaron como si fueran monjes budistas; los chinos creían que lo eran y lograron algunas conversiones entre la gente humilde. Probablemente algunos de ellos aceptaron el cristianismo creyendo que se trataba de alguna variante del budismo o del taoísmo, tres religiones que prometían salud, riquezas y longevidad.

Estos contactos culturales y religiosos entre Asia y Europa crearon un sustrato cultural que facilitó que los asiáticos comprendiesen los contenidos de las predicaciones de los padres jesuitas, gestando un clima favorable a la misión apostólica católica. Los padres de la Compañía de Jesús eran conocedores de la existencia de una especie de «cultura cristiana durmiente» en China, que facilitaba que sus propuestas fueran comprendidas. Los jesuitas eran, por supuesto, conscientes del alto riesgo que este proceso de apropiación implicaba, así como de la posibilidad de contaminación cultural que este sustrato cristiano había dejado en las sociedades nativas.

Polémicas entre católicos en China, ¿un caso de idolatría?

La organización de la misión comenzada por los jesuitas y los modelos adoptados les causó grandes problemas, puesto que la labor apostólica de los padres de la Compañía no implicaba renunciar a sus estrategias de hibridación cultural. Por supuesto, su objetivo final era la expansión del Catolicismo, pero este fin era una justificación insuficiente, a ojos de otros misioneros, para el mestizaje cultural. Este mestizaje jesuita y el fenómeno de la hibridación hicieron a algunos misioneros llegar a reconstruir sus propias identidades personales. Sin embargo, otros misioneros, particularmente los mendicantes, llegaron a considerar que las prácticas impulsadas por los jesuitas llegaban a constituir idolatría, puesto que el riesgo del mestizaje, sincretismo o cualquier género de hibridación cultural en materia religiosa llevaba aparejada una distorsión de la doctrina, derivando así en cultos híbridos, como los estudiados por Butler (1978 y 1997). Esta materia dio lugar a incontables controversias entre las órdenes religiosas y provocó mediaciones pontificias que continuaron hasta muy entrado el siglo XVIII. En cualquier caso, con todos estos condicionantes, la apuesta apostólica de los jesuitas propició el avance del catolicismo en la sociedad china.

En el contexto histórico y cultural presentado hasta el momento comienzan a llegar al Vaticano informes y memoriales en los que se acusa a miembros de la

Compañía de Jesús de llevar a cabo prácticas heréticas, en su intento de aproximarse a las culturas nativas para avanzar en la extensión del catolicismo en esas sociedades. Entre otras, cabe citar las acusaciones realizadas a la Compañía por parte de los padres Navarrete, Morales y Pedrini. Una de las primeras acusaciones a la Compañía de Jesús fue la realizada por el padre Pío Baptista Morales, un dominico enviado como misionero a China, que tras su retorno a Roma en 1645 presentó en la Santa Congregación de la Propaganda Fide información sobre «que en aquel reino se practican y predicán por parte de los misioneros algunas cosas que parecen contrarias a los verdaderos dogmas de la fe católica»,¹¹ opinión sobre los ritos chinos que había expresado ya en 1639 al visitador de la Compañía en China. Un grave problema se asentaba sobre los despachos de la Santa Sede.

El Papa Inocencio X promulgó, en septiembre de ese mismo año, un decreto para que se siguiera estrictamente la dogmática cristiana católica en la predicación misionera en China, so pena de excomunión. A partir de ese momento, la tensión entre los mendicantes y los jesuitas se intensificó. Las denuncias continuaron en los años siguientes, una polémica sin precedentes estaba abierta y tenía una solución complicada, puesto que se acusaba de idolatría a misioneros que se estaban aplicando a la predicación católica. Morales retornó a China en 1649, la tensión se agudizó. Los jesuitas mandaron por procurador a Roma al padre Martino Martín. Este, en 1655, representó allí la diversidad de pareceres sobre diversos ritos chinos, mostrando la complejidad del problema para adoptarse una decisión global. El año siguiente, el Santo Oficio confirmó la aprobación de algunos de los ritos chinos incorporados a la práctica católica por los jesuitas. Morales insistió en 1661 con sus acusaciones y luego otro dominico, el padre Polanco, que se llegó a Roma en 1669, incidió en la necesidad de evitar prácticas heterodoxas que pudieran derivar en idolatría.

Asimismo, llegaron a la Santa Sede relatos sobre prácticas confucianistas que son presentadas a examen teológico en Roma para saber hasta dónde podían o no ser tolerables dentro de la ortodoxia católica. La mayor parte de las acusaciones giraban en torno a los honores que los confucianistas daban a los muertos y el culto que se les debía, puesto que algunos maestros confucianistas difuntos recibían culto divino y eso desde el punto de vista católico constituía idolatría. Todo esto alimentaba la controversia sobre las misiones en China y los modelos adoptados por los agentes de Roma encargados de llevarlas a efecto. El influjo confuciano no era el único problema. China era también objeto de contaminaciones religiosas procedentes del Islam, puesto que esta opción religiosa era tolerada en China. El diálogo producido entre la Compañía de Jesús y el Islam en China fue un fértil campo de estudio sobre el que ha trabajado con gran acierto Benite (2012) mostrando cómo los musulmanes chinos incorporaron parte de las ideas jesuitas a sus propios trabajos y se interesaron por la fe jesuita no por ser esta una fe monoteísta y similar a la suya, sino por ser un credo occidental, a través del que podían desarrollar nuevos puntos de vista. Eran también objeto de

11. «Che in quel regno si praticauano e pridicauano di missionarii alcune cose che pareuano contrarie alli ueri dogmi della fede católica». ACDF, sig. PP4b, s.f.

controversia ciertas ceremonias chinas en las que se practicaban sacrificios de animales mediante los que se convocaba la presencia y favor de Confucio, el *primo maestro*. En este encuadre hay que entender la obra del padre dominico Navarrete (1656).

En 1658 el papa Alejandro VII destinó por vicarios en China a hombres de su confianza, entre los que se encontraba Carlo Maigrot, para atenuar las controversias y optimizar los esfuerzos misioneros.¹² En 1692 un bando reconocía a todos los misioneros el ejercicio público de la religión cristiana, pero Maigrot, en marzo de 1693, publicó un edicto en su vicariato «prohibiendo con esto varios ritos permitidos por Alejandro VII y declarando falsa la exposición hecha a Su Santidad por el padre Martini».¹³ Luego prohibió el uso de las palabras *Jien* o *Tian* y *Xam-Ji* o *Shāngdì* para referirse a Dios, que eran utilizadas por todos los misioneros hasta ese momento, y la *tabella Kim-Jien* mandada ya por el emperador en 1655 a los jesuitas en señal de su benevolencia bajo la religión cristiana. Prohibió también la *tabella mortuale*,¹⁴ que conectaba el cristianismo con el culto dado tradicionalmente a los difuntos. Navarrete (1656) hace especial hincapié en el caso de Cantón, donde, en 1668, se hizo una junta para tratar de «establecer la uniformidad» entre los misioneros. A fines de ese año se insistía en la observancia que debía seguirse en los acuerdos conciliatorios.

La querrela se recrudeció progresivamente con nuevas cascadas de acusaciones de idolatría y superstición que supuestamente se hallaban insertas en las prácticas nativas tradicionales reconocidas y transigidas por los jesuitas. En 1700, a la muerte de Inocencio XII, la causa quedaba en suspenso. Ya circulaban algunos textos escritos producidos por misioneros jesuitas incluso en lengua china. Los ecos de la querrela llegaron hasta, cuando menos, los años cuarenta del siglo XVIII. En realidad, el debate sobre la incorporación o no, o el simple reconocimiento de la legitimidad nativa de practicar ciertos ritos locales, prosiguió hasta entrado el siglo XIX, tras la restauración de la propia Compañía de Jesús.

A mediados del siglo XVII, el padre Navarrete en su texto se presenta como un observador ecuánime, puesto que en otras ocasiones había relatado los «obsequiosos frutos» que se derivaban de la misión de los jesuitas y su labor en otros lugares y contextos. Incluso ya en Cantón, afirma que durante cuatro años todos los religiosos colaboraban juntos en la misión de la promoción del catolicismo y luego:

En cinco annos de persecución en los quales vivimos los de las tres religiones [dominicos, franciscanos y jesuitas] tan unos, tan conformes, con tanto amor y hermandad como si realmente fuéramos hermanos carnales y aún mucho más, sin que fuesse impedimento el que cada uno siguiesse en las ocasiones su escuela,

12. ACDF, PP4b, 217-224 vº

13. «...proibendo con questo varii riti permessi da Alessandro VII e dichiarando falsa l'esposizione fatta à Su Santità da P. Martini». ACDF, PP4b, s.f.

14. Mantengo el término *tabella*, que en realidad es *tablelle*, tal como está en el documento. Se trata de las tablillas con escritos en chino que cumplían fines rituales dentro del ceremonial confucionista.

maestro y opinión, y más concurriendo tanta diferencia de naciones y diversidad de reynos y coronas, que si bien suelen ser motivos para discordias entre mundanos, no lo son empero para los que caminan levantados de la tierra.¹⁵

El padre Navarrete mostraba en los documentos dirigidos a la Santa Sede su disconformidad con las prácticas llevadas a cabo por la Compañía de Jesús, afirmando que:

Supimos los de las dos religiones que los de la Compannia nunca auían permitido a sus cristianos asistir a los solemnes sacrificios que los letrados hazían a su maestro Confucio, no obstante que dichos padres a lo menos los más suponen que no son sacrificios.¹⁶

Las opiniones acerca de este controvertido tema en la época fueron muy diversas: hubo quienes afirmaron que los jesuitas sí permitían a los conversos participar en estos ritos; otros dejaban hacer sencillas ofrendas a Confucio e incluso algunos decían que se les permitía portar como ofrenda las sobras de su comida, como al parecer llegó a afirmar uno de los jesuitas de Cantón en esos años, el padre Hurtado, viceprovincial de la orden allí. Así, el padre Navarrete decidió tomar cartas en el asunto e informar globalmente de estas prácticas que se estaban llevando a cabo, al considerarlas heréticas, tal y como narra:

Abiendo entrado en esta misión y enterádome de todos me fuy a nuestro P.V. Provincial y le dixé: a V.M. y a todos los demás misionarios se les lleua el diablo por estas doctrinas. Respondiome: padre, vemos y sabemos la dificultad, pero qué camino ay? Fuime al monitor, dixele lo mesmo, ahora me uoy a Macao y haré sabidor de todo al padre visitador, yo no quiero estar en la misión que no está bien.¹⁷

A su acusación de idolatría añadía que:

Siempre veneré mucho al padre Matheo Riccio, pero siempre quedo admirado predicasse por nuestro Dios al que ni lo es ni puede ser, y más me admira que todos los suyos, conociendo ser assí, consientan a éste continuamente predicando con sus escritos, sin tratar de enmendarlos. Esto no es enseñar a idolatrar a los Chinas? Sobre este cimientó qué iglesia se puede fundar? Ni cómo han de ser verdaderas las revelaciones que algunos escriven tuvo aquesse padre?¹⁸

Junto con los ritos funerarios, en las acusaciones vertidas ante la Santa Sede a las prácticas de la Compañía de Jesús están las acusaciones derivadas de las denominaciones que da la Compañía a ciertos términos como *Dios* o *Santo*; en este caso, Navarrete se pronuncia afirmando que:

15. ACDF, PP4b, s.f.

16. ACDF, PP4b, s.f.

17. ACDF, PP4b, s.f.

18. ACDF, PP4b, s.f.

La voz Xing non significa verdadera santidad, ni el chino la conoce ni ha conocido. Assí lo sienten los misionarios de la Compannia, lo tienen escrito y lo dicen a cada passo; y el doctor Paulo dezía en confirmación desto que hom Xing, auía auido muchos en su reyno de la China, pero santo ninguno. Otro letrado y buen christiano me dixo a mí que no auíamos de nombrar a nuestros santos con la voz xing, sino con la nuestra, santos, porque la primera no equivale a la segunda.¹⁹

Pese a estas voces, muchos misioneros, no solo jesuitas, se esforzaban por hacer ver que su aceptación de algunos ritos confucionistas suponía despojarlos de su significado religioso, lo que avanzaba a favor de la expansión del cristianismo. El agustino fray Juan Nicolás de Ribera mostraba su parcial acuerdo con ciertas prácticas llevadas a cabo por los misioneros de la Compañía el 30 de marzo de 1693 al vicario apostólico Juan Basset indicando que:

En cuanto a permitir las tablillas de los abuelos a los chinos cristianos, ni yo ni otro alguno de mi religión las a permitido con la letra xín, y al presente después de aver consultado la materia y por experiencia haver visto que los chinos idolatran en los abuelos, así el padre vicario provincial [al margen se dice: era el padre Rubio] como yo avemos mandado quitar las dos letras xín vuy xín chù²⁰ etc. y aún el permitir las desta suerte es adduritiám cordis que de buena gana si pudiera se las quitara del todo, tampoco les e permitido ni permito que agan páy a los abuelos ni en el templo ni fuera del a las tablillas, ni menos que agan sacrificios, ni ofertas. Solo en los sepulcros les permito que hagan el páy, advirtiéndoles primero cómo lo an de açer, y desta manera procedo en esta materia y así el que dijere que los padres de San Agustín permiten las tablillas con las dos letras xín vuy etc. se engaña y está mal informado.²¹

El propio agustino, misionero en Cantón, más adelante, en esa misma correspondencia de marzo de 1693, advierte al vicario apostólico de la provincia de Tochien, Carlo Maigrot, que en la querella sobre los ritos religiosos chinos ellos, los agustinos, están «con las manos atadas», puesto que no pueden apoyar las prácticas de los jesuitas ni tampoco repudiarlas cuando han favorecido la expansión del cristianismo y ya muchos nativos convertidos al catolicismo las tienen por ortodoxas. Lo único que les queda es no enseñarlas ni permitir las en sus misiones y tratar de hacer converger las formas y contenidos de la misión. Este mismo agustino explicaba en otra de sus cartas que las prácticas que se realizaban en templos confucianistas eran conducidas por ministros competentes y en altares dispuestos para ello —con ayuno de meditación y abstinencia de cópula matrimonial— con el fin de:

Conseguir quietud interior y regular los afectos desordenados del coraçon, con la ceremonia de bajar los espíritus de las qualidades universales in yâng en que se resolvieron las almas de sus aquellos; y ruego que la califiquen, que ya estoí segu-

19. ACDF, PP4b, s.f.

20. *O Xing*, dependiendo de la grafía, palabra usada por los jesuitas para denominar a los santos.

21. ACDF, PP4c, ff. 200-201, 219.

ro abrá pocos que contradigan la calificación que io le doi de ciertamente ser sacrificio; porque averiguada bien esta oblación sinica poco se diferencia en el ojecto de las que ofrecían los caldeos a los espíritus de los elementos, a las quales ninguno les negó la idolatría y los chinos ofrecen la suia a los espíritus de las qualidades fría y cálida, húmeda y seca, etc. Que son su in yâng a do suponen se resolvieron los cuerpos y almas de sus aquellos como queda probado, y si lo allí dicho no bastare avisenme y alegaré las autoridades que bastaren.²²

A pesar de todo, Maigrot publicó un edicto, dado en Pido Changlò el 26 de marzo de 1693, inspirado en los principios que se exponen a continuación. La polémica continuó.²³ Los agustinos insistían en el punto de la idolatría de algunas prácticas que eran consentidas a los chinos cristianizados por otros misioneros. Así, el propio Ribera escribía al franciscano Fr. Pasquale en esas mismas fechas explicando que:

La oblación que los chinos infieles ofrecen a sus abuelos en el templo es sacrificio idolátrico, [...] la oblación que desde el reynado han hasta el tiempo presente ofrecen los gentiles a sus aguelos es así [es decir: la oblación que se ofrece en honor de alguna criatura en templo a ella dedicado por ministro para tal oblación destinado y en altar preparado para ofrecerla es sacrificio], luego es sacrificio.²⁴

Tal y como afirma el agustino, nadie duda que con las palabras *çû tâng* aluden a los templos de los ancestros y estos, en algunas ceremonias «los untan con sangre de gallinas, como yo lo e visto».²⁵ Esto lo hacen para «bajar los espíritus» y la ceremonia, consistente, además, en colocar arena y un manojo de paja sobre el que derraman vino. Todo esto en «la mesa de los olores». Esta ceremonia «es antiquísima» y adquiriría significaciones de ofrenda instrumental. El agustino menciona algún ejemplo concreto; así, en uno de los libros religiosos sobre los que se apoya el ceremonial, el *lýký* indicaba que: «El emperador por la tercera luna a de ofrecer un pescado llamado goey a sus aguelos [podría traducirse como antepasados o ancestros] para pedir que grane el trigo [...]. [Más adelante añade:] saliendo el rey a la guerra y quando hacía junta de regulos ofrecía el sacrificio çhâo para pedir a sus aguelos el buen acierto».²⁶ Explica este agustino que:

La mayor dificultad (para los europeos que no ojean sus libros) está en averiguar qué espíritus son esos que vajan al sacrificio. La razón de dudar es porque todo la escuela sínica concuerda que en muriendo el hombre el alma y el cuerpo se reducen a las dos qualidades universales que llaman in yâng, y lo más puro, sutil y asendrado destas qualidades enseñan que son los espíritus. A lo puro de la qualidad yâng llaman espíritu xín y en este se resuelve el alma; y a lo puro de la cualidad in llaman kuèy, y en éste se resuelve el cuerpo [...]. Esto pues savido las almas o los

22. ACDF, PP4c, f. 118.

23. ACDF, PP4c, ff. 266-285 vº.

24. ACDF, PP4c, f. 234.

25. ACDF, PP4c, f. 234 vº.

26. ACDF, PP4c, f. 235.

espíritus que dicen bajan a su oblación son los dos espíritus kuèy xîn, que son las dos qualidades ín yâng en que cuerpo y alma se resolvieron; y a esto es a quien va dirigida su oblación. Esto no lo digo según el error común de los populares, que ellos puede ser que jusgen vienen las almas de sus agüelos; dígalos según la escuela sinica, desde los letrados del reinado han, hasta los del sung y desde éstos hasta todos los modernos, que en este punto ninguno se aparta de ellos.²⁷

Por esa razón estas ceremonias resultaban peligrosas para el catolicismo, no por lo que creyera la gente, sino por lo que significaban dentro del confucianismo. Entre enero y marzo de 1702, se proseguía el debate. El 20 de noviembre de 1711 hubo una declaración formal del general de los jesuitas, el padre Michelangelo Tamburini, a Clemente XI exponiendo lo injusto de las acusaciones de vehementes adversarios sobre los misioneros de la Compañía, haciendo énfasis en la acusación de idolatría y proponiendo un debate más profundo para lo que nominaba a un grupo internacional de procuradores que representaran el punto de vista de la Compañía. Clemente XI tomó posiciones en torno al particular y los jesuitas respondieron para limpiar toda duda que aún resonaba ya no tanto en el punto de la idolatría como en el de la superstición.²⁸

De este modo, hemos de estudiar este fenómeno analizando no solo el proceso histórico, sino también otros factores conectados con las relaciones de *poder* y las concepciones del *otro*. Mi propuesta para estudiar el proceso sería, de este modo, analizar las relaciones de autoridad y poder entre diferentes compañías a la hora de desarrollar sus propios modelos de misión, así como considerar las relaciones de los distintos modelos de un modo complementario, en lugar de una concepción competitiva. Así, se han analizado los límites de la libertad individual de cada misionero para cumplir con el mandato apostólico de la misión y expansión de la fe, analizando casos individuales de misioneros. Finalmente, hemos conocido la definición y aceptación de un modelo misionero ortodoxo por parte de la Santa Sede. Todo este proceso cultural fue entendido desde una perspectiva católica y europea, como un problema analizable desde la óptica de la fe y el dogmatismo. Sin embargo, si analizamos el proceso desde un punto de vista más amplio, este ha de ser considerado como un problema de traducción, mediación, contacto e hibridación entre culturas.

¿Idolatría, misión o poder?

El veredicto pontificio, expresado en *Praeceptum super omnimoda absoluta integra et inviolabili observacione eorum que alias a Sanctitate Sua in causa rituum seu ceremoniarum siensium* (Roma, 1715) por Clemente XI,²⁹ recogía el parecer agustino en la interpretación de los rituales señalados, aunque sin hacer acusaciones o imputaciones concretas a misioneros de ninguna orden. Fue transmitido a

27. ACDF, PP4c, f. 236.

28. ACDF, PP4c, ff. 418-425, 481.

29. ACDF, PP4c, ff. 533-538.

los generales y provinciales de las órdenes religiosas la primavera de 1715. Se apoyaba en una mayor sujeción de los misioneros a la estructura eclesiástica ordinaria en la zona; sobre todo, realizada por medio de comisarios, visitadores apostólicos y obispos.³⁰

Un decreto posterior de la Sacra Congregatio de la Universales Inquisitionis Romanae, dado el 24 de enero de 1720, acordado en Santa María supra Minerva, oída la relación y censura de libros, se pronunció con censuras sobre un impreso sin autor y con el título: *Informatio prò veritate contrà iniquiorem famam sparsam per Sinas cum calumnia PP. Societatis Iesu, per detrimento Missionis comunicata missionariis in imperio sinensi anno 1717*. Parece ser que la querrela sobre los ceremoniales y ritos chinos no había acabado completamente, a pesar de los esfuerzos realizados y las montañas de papel y ríos de tinta vertidos desde el inicio de la misión allí. La acogida que recibieron los misioneros en China, sobre todo los acusados jesuitas, contrasta con la experiencia y el modelo que se conocieron en Japón (Mantecón, 2012) y América (Valdeón, 2013).

En estos casos, desde los primeros contactos imperaba el espíritu latente en las bulas pontificias de 1493, en que se reconocía una legitimidad a los misioneros para extender la *pietas* entre las gentes de los Nuevos Mundos (Pagden, 1995). En ambos ejemplos, las diferencias son claras con respecto al caso chino: en el caso nipón, la represión a los católicos, desde los tiempos de san Francisco Javier en 1549, por parte de los daimios y los bonzos se hizo evidente. Muchos de los misioneros jesuitas en Japón encontraron allí el martirio. Por el lado americano, en cambio, debido a la mayor fragilidad militar de los nativos americanos y a la distinta concepción que los europeos tenían tanto de la cultura de estos nativos como de sus prácticas religiosas, las conversiones fueron masivas, imponiendo los conquistadores su fe a la población autóctona. A fin de hacer ver las diferentes concepciones que los europeos tenían de los nativos americanos y de la población asiática, cabe citar las palabras de José de Acosta (1894: 160):³¹

Hállase en las naciones de la Nueva-España gran noticias y memoria de sus anti-guallas. Y queriendo yo averiguar en qué manera podían los Indios conçervar sus historias y tantas particularidades, entendí, que aunque no tenían tanta curiosidad y delicadeza como los Chinos y Japoneses, todavía no les faltaba algún género de letras y libros, con que á su modo conservaban las cosas de sus mayores.

El hecho de que Acosta destacara la curiosidad y delicadeza de los chinos y japoneses, a los que consideraba culturalmente superiores a los nativos americanos, resulta un interesante tema de discusión en torno a la construcción de arquetipos en la edad moderna a la hora de fabricar culturalmente la identidad del *otro*. Resulta, asimismo, curiosa esta percepción y la que podía derivarse de una observación directa en el caso de choques culturales en territorio asiático ya no solo en el caso de China y Japón, sino en el caso de los complicados procesos de

30. ACDF, PP4c, ff. 492-499 vº.

31. Citado por Gravier (2007).

mediación intercultural e interétnica y conversión en Filipinas (Álvarez Delgado, 2012).

Estas relatadas percepciones y arquetipos, además de las tensiones entre los diferentes modelos de misión de las distintas órdenes y las políticas vaticanas, tuvieron como resultado un desarrollo diferente de los modos de actuación y, finalmente, de los resultados de cada misión, que mostró los límites de la tolerancia católica y su capacidad para acomodar el cristianismo a los encuentros culturales, probablemente porque los proyectos de misión no eran completamente convergentes, lo que resulta opuesto a las peticiones del padre Navarrete, solicitando unidad entre las diferentes compañías. Esto era una finalidad también en las disposiciones pontificias. Sin embargo, las diversas órdenes no fueron capaces de utilizar las mismas estrategias y herramientas para penetrar en los entornos culturales nativos. Esto, que también era un hecho, dejó su impronta en las concreciones de la misión en cada uno de los ámbitos en que ésta se proyectó y desarrolló en China.

Finalmente, a lo largo del presente estudio hemos analizado varios conceptos relacionados con la expansión de la fe católica en el imperio chino y los distintos modelos de misión y estrategias de hibridación cultural llevadas a cabo por los misioneros. Se ha analizado el significado del apostolado misionero en la línea de los estudios de Hsia, Pagden y Broggio, adoptando la concepción de catolicismo como cristianismo con una proyección universal, que fue lo que movió a la combativa Iglesia de la Contrarreforma, reforzada tras el concilio de Trento y dirigida desde Roma, especialmente tras la fundación de las congregaciones especializadas en la Propagación de la Fe en los años veinte del siglo xvii.

La constante tensión entre modelos de misión con objetivos distintos, aparte del interés común por la expansión del catolicismo, podría explicar las tensas relaciones entre diferentes compañías. El modelo jesuita, que implicaba intercambios e hibridación cultural, fue el resultado de la adaptación de los jesuitas a las tradiciones, costumbres y usos de la sociedad china, utilizando de un modo muy inteligente lo que hemos denominado a lo largo del presente estudio un «cristianismo durmiente» en la sociedad china, basado en una larga tradición de intercambios culturales entre Oriente y Occidente. La presencia de estos substratos culturales que hallaron los primeros jesuitas que se acercaron a China y el Asia interior favorecían la incorporación del cristianismo dentro de los encuadres de tradiciones ancestralmente asentadas en estas regiones y flexibilizaban las fronteras culturales a que se enfrentaban los misioneros católicos, quienes, a su vez, como se ha tenido ocasión de comprobar en las páginas anteriores, también llegaban a construir fronteras entre sí, lo que no siempre favoreció la progresión del catolicismo entre los nativos.

Por último, el final del proceso, como explicamos al comienzo de este estudio, la supresión de la Compañía de Jesús en 1773 reflejaba la consolidación de un modelo administrativo en la Iglesia, reforzando la dependencia de toda la estructura respecto de Roma. Esta administración tomó como pilar básico la homogeneidad de los objetivos y de las vías para alcanzar dichos objetivos por parte de

la Iglesia Apostólica Romana, estabilizando el control de las órdenes católicas bajo la batuta del pontífice. También suponía la connivencia con intereses de las principales monarquías católicas occidentales, en cuyos territorios europeos y ultramarinos la Compañía había encontrado dificultades que incluso llevaron a enconados y cruentos episodios y conflictos más permanentes.

La querella que llevó implícita la misión en China ponía de manifiesto la complejidad y la importancia crucial de la traducción e incluso de la hibridación o mestizaje cultural en los contactos entre misioneros y población nativa en las distintas regiones del globo. Ciertamente, la preservación de la ortodoxia, incluso en todo caso que implicara el desarrollo de una misión apostólica, se presentaba como un problema, un necesario contrapunto al mestizaje cultural en la medida en que este podía llevar aparejados o provocar fenómenos de sincretismo difíciles de superar ulteriormente. De este modo, si algunas de las formas de interacción flexibilizaban las fronteras culturales y enfatizaban la importante labor realizada por cualificados traductores culturales como eran los misioneros que desarrollaban el apostolado más a ras de suelo dentro de las sociedades nativas, otras implicaban la erección de otras firmes fronteras culturales cuya superación, a su vez, planteaba nuevos retos.

Esta querella sobre fronteras culturales ocupó a diversas congregaciones y autoridades vaticanas durante más de un siglo, implicó la participación de cualificados teólogos y hombres de misión, llenó montañas de folios y ríos de tinta, sin embargo, obviamente, ni todo esto, ni siquiera su aparente cierre con la extinción de la Compañía de Jesús logró cicatrizar la herida provocada por tan diversas expresiones de incomprensión cultural e intolerancia.

Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ DELGADO, L. (2012). «Los sangleyes y los problemas de la diversidad cultural en una colonia imperial (Filipinas, siglos XVI-XVII)». *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna. Comunicaciones*, Vol. I. *El Estado Absoluto y la Monarquía*. Jiménez Estrella, A. y Lozano Navarro, J. J. (eds.). Granada: Universidad de Granada, 915-924.
- ANTHONY, K. I. (2012). «Inculturation and Christian faith in Africa», *International Journal of Humanities and Social Science*, vol. 2, 17.
- BENITE, Z. B.-D. (2012). «Western Gods Meet in the East. Shapes and Contexts of the Muslim-Jesuit Dialogue in Early Modern China». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55, 517-546.
<<http://dx.doi.org/10.1163/15685209-12341244>>
- BROGGIO, P. (2004). *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma: Carocci, 269-298
- BUTLER, J. (1978). «Power, Authority and the Origins of American Denominational Order: The English Churches in the Delaware Valley, 1680-1730». *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, vol. 68, 2, 1-85.
<<http://dx.doi.org/10.2307/1006282>>
- (1997). «Religion in Early America». *The William and Mary Quarterly, Third Series*, 54 (4), 693-694.
<<http://dx.doi.org/10.2307/2953878>>

- CARBONELL CORTÉS, O. (2008). «Traducción y comunicación intercultural: clausura, apertura e interdisciplinariedad». *Pliegos de Yuste*, 7-8. 83-88.
- CERVERA JIMÉNEZ, J. (2001). *Ciencia misionera en Oriente: los misioneros españoles como vía para los intercambios científicos y culturales entre el Extremo Oriente y Europa en los siglos XVI y XVII*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- (2002). «La interpretación ricciana del confucianismo», en *Estudios de Asia y África*, XXXVII: 2 (mayo-agosto).
- CHARTIER, R. (1995). *Sociedad y escritura en la Época Moderna. La cultura como apropiación*. México: Instituto Mora.
- D'ELIA, P. (1938). *Il mappamondo cinese del P. Matteo Ricci*. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- ENGELFRIET, J.-C. (1998). *Euclid in China. The genesis of the first translation of Euclid's elements books I-VI*. Leiden: Brill.
- GIFFORD, P. (2008). «Africa's inculturation theology: observations of an outsider», *Hekima Review*, 38, 18-34.
- GINZBURG, C. (1976). *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik (edición de 1991).
- GARONE GRAVIER, M. (2007). «La indianización del alfabeto. Recepción y apropiación de la escritura latina en América», *Diseño en Palermo. Encuentro Latinoamericano de Diseño. Actas*. Buenos Aires: Universidad de Palermo.
- HSIA, R. P.-C. (2010). *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Akal.
- (2012). *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*. Nueva York: Oxford University Press.
- JENSEN, L. (1997). *Manufacturing Confucianism*. Durham: Duke University Press.
- KIM, S. (2004). *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*. Nueva York: Peter Lang.
- LEVI, G. (1990). *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Madrid: Nerea (1ª ed. 1985).
- MANTECÓN, T. A. (2012). «Sangre de santos, ¿semilla de cristianos?: espíritu misionero y martirio en la temprana Edad Moderna». *Revista Convergencia Crítica*, 1, 2.
- (2013). «Tras los pasos de Gulliver. Microhistoria, poder y cultura: historia sin más». *VII Coloquio de metodología histórica aplicada*, Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela (7-8 Noviembre de 2013) (en prensa).
- MASON, P. (1990). *Deconstructing America: Representations of the Other*. Londres: Routledge.
- MEZZABARBA, G. A. (1739). *Istoria delle Cose Operate nella Cina*. París (ed. por S. Viani, 2011).
- NAVARRETE, D. (1656). *Controversias antiguas y modernas de la misión de la gran China*. Madrid: Imprenta Real.
- (1676). *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*. Madrid: Imprenta Real.
- PAGDEN, A. (1995). *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-c. 1800*. New Haven: Yale University Press.
- RAFAEL, V. L. (1993). *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham y Londres: Duke University Press.
- ROBINSON, D. (1997). *Translation and Empire. Postcolonial Theories Explained*. Manchester: St. Jerome.

- SERNA, J.; PONS, A. (1993). «El ojo de la aguja. ¿De qué hablamos cuando hablamos de microhistoria?», *Ayer*, 12, 93-133.
- STARKLOFF, C. F. (1994). «Inculturation and cultural systems». *Theological Studies*, 55, 66-81 y 274-294.
- SPENCE, J. D. (1985). *The memory palace of Matteo Ricci*. Londres: Penguin Books.
- VALDEÓN, R. (2012). «Tears of the Indies and the Power of Translation: John Philip's Version of Brevísima Relación de la destrucción de las Indias». *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America*, 89 (6), 839-858.
<<http://dx.doi.org/10.1080/14753820.2012.712321>>
- (2013). «The 1992 English Retranslation of Brevísima relación de la destrucción de las Indias». *Translation Studies*, 7 (1), 1-16. <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14781700.2013.788904>>
- (2013). «Doña Marina/La Malinche: A Historiographical Approach to the Interpreter/Traitor». *Target*, 25 (2), 157-179.
<<http://dx.doi.org/10.1075/target.25.2.02val>>
- VIDAL CLARAMONTE, M.C.A. (2007). *Traducir entre culturas*. Fráncfort: Peter Lang.
- (2010). *Traducción y asimetría*. Fráncfort: Peter Lang.
- (2013). *La traducción y los espacios. Viajes, mapas, fronteras*. Granada: Comares.
- (2013). «The Historian as Translator: Applying Pierre Bourdieu to the Translation of History». *Remapping 'habitus' in Translation Studies*, Ámsterdam/Nueva York: Rodopi.