

**Pedro de la Piñuela [石铎球, Shi Duolu] (1650-1704):
acción misional y obra en lengua china**

YE Junyang

TESIS DOCTORAL UPF / 2019

DIRECTOR DE LA TESIS

Dr. Manel Ollé Rodríguez

DEPARTAMENTO [DE LA TESIS] HUMANIDADES

Agradecimiento

Este trabajo ha sido posible gracias a mi país y China Scholarship Council, que me han financiado durante tres años, así como a la Universitat Pompeu Fabra y el Departamento de Humanidades que me han formado y ofrecido abundantes recursos.

Quiero expresar mi agradecimiento sincero:

A mi director Manel Ollé Rodríguez, por su profesionalidad, paciencia y confianza para que pueda cumplir este trabajo.

A mi mujer Zhang Lu, por su compañía e incesante motivación durante toda esta aventura. Con ella, he compartido mi felicidad y tristeza.

A mis padres por haberme apoyado en todo momento, y por haberme dado la oportunidad de tener una excelente educación en mi vida.

A los otros profesores, entre otros, Zhang Xiping [张西平] y Yang Huiling [杨慧玲] de la Universidad de Lenguas Extranjeras de Pekín, Ye Nong [叶农] de la Univesidad de Ji'nan, Tang Kaijian [汤开建] de la Universidad de Macao, Kang Zhijie [康志杰] de la Universidad de Hubei, Diego Sola de la Universitat de Barcelona, Anna Busquets de la Universitat Oberta Catalunya, Noël Golvers de la Universidad Católica de Lovaina, por haberme enseñado nuevos conocimientos y dado buenos consejos a mi tesis.

A mis compañeros Peng Haitao [彭海涛], Ren Le [任乐], Li Feifei [李菲菲], Feng Shi [冯晔] y Guo Xu [郭旭], que no solo me han ayudado en la investigación, sino que han escuchado mis disparates en diferentes restaurantes de gastronomía china.

A la profesora Chen Yijun [陈怡均] de la Universidad Normal de Shanghai, y a mis amigos Cai Zhicheng [蔡志诚], Zhang Yan [张琰] y Zhou Xuan [周旋], por haberme ayudado a buscar y copiar algunos documentos importantes para la tesis.

A mi amigo Vicente Monlleo y Agustín Aranda Barea, que me han revisado la ortografía y redacción de la tesis.

A mí mismo, que he andado hasta hoy.

A todos, muchísimas gracias.

Resumen

Entre los misioneros que evangelizaron en China (siglos XVI y XVII), destaca notablemente el franciscano Pedro de la Piñuela [石铎球, Shi duolu] (1650-1704). Él era un criollo que nació en Nueva España y entró en China en el año 1676. Dedicó 28 años a la misión de este país y promovió en gran medida la empresa franciscana en China. Asimismo, dejó diez obras en chino, entre las cuales nueve eran de carácter religioso y una médico, al mismo tiempo que editó la obra lingüística *Arte de la lengua mandarina*, del dominico Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo]. Todo esto supone la huella del intercambio cultural entre China y Europa, lo que le convirtió en un misionero muy destacado.

El presente trabajo intenta en primer lugar repasar la historia de la misión cristiana en China para construir un panorama general a modo de contexto, poniendo de relieve la misión de la dinastía Yuan [元], la misión de la era de los descubrimientos, la estrategia de acomodación cultural [文化适应, Wenhua shiying] que tomaban los misioneros durante las dinastías Ming [明] y Qing [清], y la Querrela de los Ritos [礼仪之争, Liyi zhizheng]. Luego, trata de presentar detalladamente la vida misionera de Piñuela, analizando sus éxitos bajo su contexto específico, así como los obstáculos y dificultades que tenía que superar. Su experiencia en la provincia de Fujian [福建], la prefectura de Chaozhou [潮州] de la provincia de Guangdong [广东] y la prefectura de Nan'an [南安] de la provincia de Jiangxi [江西] van a ser el enfoque principal. A continuación, presenta toda su obra en lengua china, dando a conocer sus contenidos, lugares de depósito, ediciones, formatos, etc., a fin de construir una base de datos, y brindar más información y análisis para investigaciones posteriores.

Palabras clave: Pedro de la Piñuela, vida misionera, obra en lengua china, intercambio cultural

Abstract

Among the missionaries who evangelized in China (16th and 17th centuries), the Franciscan Pedro de la Piñuela [石铎录, Shi duolu] (1650-1704), a Creole who was born in New Spain, stood out for his extraordinary work. He entered China in the year 1676 and dedicated 28 years to this country, spreading Christian beliefs and promoting the Franciscan's mission in China. He wrote altogether ten books in Chinese, among which nine were religious and one medical, meanwhile he edited the linguistic work *Arte de la lengua mandarina*, by the Dominican Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo]. All these became the footprints of the cultural exchange between China and Europe, and also defined him as an important Franciscan missionary.

This dissertation first reviews the history of the Christian mission in China to construct a panorama as a context. From here on, the thesis presents the mission of the Yuan [元] dynasty, the mission of the Age of Discovery, the strategy of cultural accommodation [文化适应, Wenhua shiying] that the missionaries adopted during the Ming [明] and Qing [清] dynasties, and the Chinese Rites Controversy [礼仪之争, Liyi zhizheng]. Then, it zooms in to examine the missionary life of Piñuela in his specific historical context, analyzing his successes and struggles. His experiences in Fujian Province [福建], Chaozhou Prefecture [潮州] of Guangdong Province [广东] and Nan'an Prefecture [南安] of Jiangxi Province [江西] are going to be the main focuses. Finally, the thesis elaborates on all his works written in Chinese, including their contents, deposit sites, editions, formats, etc., in order to build a database and provide more information for further researches.

Keywords: Pedro de la Piñuela, missionary life, works written in Chinese, cultural exchange

Prólogo

En la historia de la misión cristiana en China, jugaban un papel muy importante los españoles, tanto de la Compañía de Jesús como de las órdenes mendicantes. Por un lado, estaban los jesuitas, que tomaron la estrategia de la acomodación cultural [文化适应, Wenhua shiying] forjando amistades con los letrados y consiguiendo la confianza del emperador a través de sus conocimientos en la astronomía, las matemáticas, el calendario y el arma de fuego, etc., con el fin de generar un ambiente abierto al cristianismo en la clase dominante para que luego se extendiera por todo el país. Por el otro estaban los franciscanos, dominicos y agustinos, los cuales recorrían pueblos y villas viviendo entre la gente común y les enseñaban la doctrina cristiana. Sin embargo, los misioneros tampoco olvidaron redactar textos y libros en lengua china, tanto de ciencias y tecnologías para satisfacer la necesidad y curiosidad de los “altos”, como de religión en una lengua más llana para aumentar la aceptabilidad del cristianismo entre los “bajos”, también escribieron o tradujeron materias sobre China abriéndoles a los europeos nuevas vías para conocer este país lejano.¹

Entre ellos, sin lugar a duda, merece ser destacado el misionero franciscano Pedro de la Piñuela. Él era un misionero devoto que nació en Nueva España en el año 1650 y llegó a China en 1676 a sus 26 años para hacer la evangelización y fue seleccionado comisario de su orden para la misión en China en el 6 de junio de 1699 en el Capítulo de Manila². Dedicó la segunda mitad de su vida a la evangelización en China, especialmente en la provincia de Fujian [福建], Guangdong [广东] y Jiangxi [江西], y

¹ Sobre los diferentes modelos de evangelización de la Compañía de Jesús y de la Orden Mendicante, véanse: PINO, Manuel Rocha (2010). El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial. *Culturales*. No. 12, pp. 147-180.

² Para más información sobre los comisarios franciscanos de China desde el año 1633 hasta el año 1725 se puede leer: MAAS, Otto (ed.). (1917). *Cartas de China (segunda serie): Documentos inéditos sobre misiones de los siglos XVII y XVIII*. Sevilla: Antigua Casa de Izquierdo y Compañía. pp.204-206.

murió en 1704. Desde el punto de vista de la cantidad de obras, también puede ocupar uno de los primeros puestos ya que sorprendentemente dejó diez obras escritas en chino.

Leer y estudiar tanto los archivos correspondientes a Piñuela como dichas obras van a ayudarnos a reconstruir la vida misionera de este franciscano, la cual resultaba ser un espejo de la historia del intercambio y choque cultural sino-europeo de aquel entonces. Hasta ahora, los investigadores de diferentes nacionalidades han aportado mucho al tema del cristianismo en China y publicado incontables estudios, que el presente trabajo va a utilizar. Sin embargo, las investigaciones sobre la misión franciscana en este país asiático y sobre fray Pedro de la Piñuela son muchas menos. Como escribió Juan de Salisbury (s. XII), “somos como enanos sentados sobre los hombros de gigantes para ver más cosas que ellos y ver más lejos, no porque nuestra visión sea más aguda o nuestra estatura mayor, sino porque podemos elevarnos más alto gracias a su estatura de gigantes”. (*Metalogicon*. III, 4).³ Por eso, a continuación, se pasará a realizar un estado de la cuestión para reseñar brevemente las principales publicaciones académicas que se han hecho sobre Piñuela y sus obras, así como el intercambio cultural, con el objetivo de identificar la tendencia de la investigación y ofrecer un andamio para “ver más lejos subiendo a hombros de gigantes”.

a) Estado de la cuestión

① El libro de Cui Weixiao [崔维孝]: 《明清之际西班牙方济会在华传教研究 (1579-1732)》 [Mingqingzhiji xibanya fangjihui zaihua chuanjiao yanjiu, *El estudio de la evangelización de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming*

³ Juan de Salisbury citó a Bernardo de Chartres (Bernardus Carnotensis) que dijo: “Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimur et extollimur magnitudine gigantea.”

y *Qing (1579-1732)*]⁴ se puede ver como un hito en la historia académica de China sobre la evangelización franciscana en este país ya que es la primera monografía en chino sobre este tema, y “ha llenado un hueco del estudio de la historia cristiana de China.”⁵ Esta obra de casi 400 mil caracteres ha esclarecido y analizado desde diferentes ángulos aquella historia. El cuerpo del libro abarca siete capítulos. El primer capítulo muestra la situación del cristianismo en China y hace un resumen de la evangelización de cada Orden. El segundo capítulo describe los intentos de los franciscanos españoles para entrar en China y analiza los porqués de los fracasos continuos. El tercero, a su vez, se enfoca en Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang] y su viaje por Jiangxi [江西], Fujian [福建] y Shandong [山东] para dar a conocer sus estrategias de evangelización y su relación con la Querrela de los Ritos [礼仪之争, Liyi zhizheng].

El cuarto capítulo presenta la reconstrucción de la cristiandad china poniendo de relieve el papel de la estrategia de la medicina en la predicación. El quinto enfatiza las actividades de Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] y la recuperación de la cristiandad de Shandong. El sexto trata de la Querrela de los Ritos. Pero a diferencia de los estudios tradicionales de los que la mayoría ha concentrado en los jesuitas, el autor se centra en las actividades de los franciscanos. En el último capítulo, se analizan las características de la predicación incluyendo cinco aspectos, que son la función de la medicina para la misión, la publicación de obras teológicas, la comparación entre las estrategias de la orden franciscana y la Compañía de Jesús, los recursos económicos y la

⁴ 崔维孝 [Cui Weixiao]. (2006). 《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579-1732）》 [Mingqingzhiji xibanya fangjihui zaihua chuanjiao yanjiu, *El estudio de la evangelización de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579-1732)*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua.

⁵ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: Prefacio de 汤开建 [Tang Kaijian], p. 7.

fundación de la Tercera Orden de San Francisco.⁶

Precisamente en el quinto capítulo, el autor dedica una parte breve a la biografía de Piñuela. Presenta una complementariedad con el artículo de Antonio Sisto Rosso que se va a mencionar más abajo. Aparte de los éxitos de Piñuela en el ámbito de la religión, la obra de Cui también indica algunos detalles sobre el aprendizaje de chino y la relación interpersonal del franciscano con otros misioneros y con los mandarines locales de China. Aun así, como un libro con un tema tan general que cubre toda la evangelización de los franciscanos en aquella época, debe desarrollar el análisis desde un nivel amplio y general, lo que quita la posibilidad de centrarse en un solo misionero. Pero, de todas maneras, este panorama que forma la obra revela abundante información que puede servir de marco referencial.

② También es importante el libro 《形神之间——早期西洋医学入华史稿》 [Xingshenzhijian - zaoqi xiyangyixue ruhuashigao, *Entre carne y espíritu – El borrador de la historia de la difusión en la fase inicial de la medicina occidental a China*] de Dong Shaoxin [董少新] que constituye uno de los logros en los últimos diez años que merecen más atención en el campo del intercambio médico.⁷ La primera parte de esta obra evoca aquellos años ya remotos y olvidados cuando los portugueses echaron raíces en Macao donde empezaron la evangelización teniendo como ayuda la medicina. En los tres capítulos, se presentan respectivamente el desarrollo de la medicina occidental en Macao, las actividades médicas de los misioneros en los pueblos de la China continental y la situación de la medicina occidental en la corte real de China. Así que a través de esta descripción y análisis de unas doscientas páginas, el autor traza aquella historia del

⁶ Para más información sobre este libro, véanse: KU, Menghsuan. (2013). La huella de los franciscanos en China: los principales documentos en chino. Antonio Bueno García (ed.). *La labor de traducción de los franciscanos*. Madrid: Editorial Cisneros. pp. 453-471.

⁷ 董少新 [Dong Shaoxin]. (2008). 《形神之间——早期西洋医学入华史稿》 [Xingshenzhijian - zaoqi xiyangyixue ruhuashigao, *Entre carne y espíritu – El borrador de la historia en la fase inicial de la difusión de la medicina occidental a China*]. Shanghai: Editorial de Obras Clásicas de Shanghai.

intercambio, con algunos detalles que no han sido investigados profundamente antes, como por ejemplo la relación entre los misioneros y las mujeres chinas. En la segunda parte del libro, se ponen los ojos en las obras de los misioneros sobre la naturaleza humana⁸ y la medicina china, haciendo hincapié en sus relaciones e interacciones. A grandes rasgos, este libro ofrece análisis desde una perspectiva general, así como mucha información útil desde un marco más detallado y focalizado. Asimismo, también menciona a Piñuela, investigando la fórmula para el parto y dos hierbas registradas en *suplemento de materia herbal china* [本草补, Bencao bu], la única obra médica de este misionero.

③ Es importante el artículo *Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary to China and Author*, de Antonio Sisto Rosso.⁹ Se trata de un artículo acerca de la biografía de Piñuela e información básica de sus obras. Todo el texto se divide en dos partes. En la primera, el autor brinda una descripción de la vida de Piñuela en China. Se debe mencionar que es uno de los pocos artículos que se concentran en este franciscano. Gracias a él, se puede ver claramente el principal itinerario de la evangelización llevada a cabo por Piñuela y sus éxitos obtenidos. No obstante, eso solo descubre la punta del iceberg. Ha prestado especial atención al aspecto religioso, destacando sobre todo las iglesias levantadas y las personas bautizadas por el misionero, lo que insoslayablemente da una sensación de parcialidad ya que ha puesto al margen otras experiencias de Piñuela y ha resumido su trayectoria biográfica en una serie de números secos y fríos.

⁸ En general, los investigadores chinos clasifican estas obras en la disciplina “性学” [Xingxue]. “性” [Xing] se refiere a la naturaleza humana.

⁹ ROSSO, Antonio Sisto. (1948). Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary to China and Author, *Franciscan Studies*, vol. 8, no. 3. pp. 250-274. Además, en los volúmenes IV y VII de la *Sínica Franciscana*, hay respectivamente una biografía breve en latín de Piñuela. Véanse: “Petrus de la Piñuela: Biographia”. En: WYNGAERT, Anastasius Van Den (ed.). (1942). *Sínica Franciscana, vol. IV, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVII et XVIII*. Quaracchi-Firenze. pp. 253-256.; “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Biographia”. En: MENSAERT, Georges, MARGIOTTI, Fortunato & ROSSO, Antonio Sisto (eds.). (1965). *Sínica Franciscana, vol. VII, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1672-1681 Missionem Ingressi Sunt*. Roma. pp. 1105-1115.

En la segunda parte, se enumeran exhaustivamente las obras de Piñuela dando las informaciones de versiones, depósitos, y referencias de cada una. A través de dichas informaciones, el autor regala un gran instrumento para que el lector pueda buscar de manera más cómoda las materias y documentos al respecto.

④ El artículo “*Estos nominativos no son concertados*”. *Los religiosos y la lengua china: miradas cruzadas de dos misioneros en China, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela (siglos XVI-XVII)*, de Pascale Girard, se enfoca en los procesos del aprendizaje lingüístico.¹⁰ Dentro de una visión comparativa, la autora explora las políticas que adoptaron las diferentes órdenes con respecto a las lenguas y al derecho de los religiosos a tener criados. Según la autora, van a dejar huellas en aquel aprendizaje todos estos elementos mencionados, así como la forma en que se les explicó la lengua china en aquel entonces. Además, Girard presenta como ejemplos las experiencias concretas de Matteo Ricci y Piñuela en el estudio y utilización del chino a partir de sus cartas. En fin, éste es uno de los pocos artículos que ponen a Piñuela en una situación destacada y proporciona información de gran valor para que se estudie con más objetividad e integridad el aprendizaje del chino de este franciscano.

⑤ La misma autora tiene un libro *Os religiosos ocidentais na China na época moderna: ensaio de análise textual comparada*, del cual la quinta parte analiza la obra *Conversación preliminar* de Piñuela.¹¹ Tras dar una breve presentación sobre Piñuela y esta obra religiosa, la autora ofrece una traducción entera (en portugués) de dicha obra, incluyendo el prefacio, el índice y el texto. Luego, Girard deja comentarios y análisis,

¹⁰ GIRARD, Pascale. (2012). “Estos nominativos no son concertados”. *Los religiosos y la lengua china: miradas cruzadas de dos misioneros en China, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela (siglos XVI-XVII)*, *Relaciones*, vol. 33, No. 131, pp. 43-76.

¹¹ GIRARD, Pascale. (1999). *Os religiosos ocidentais na China na época moderna: ensaio de análise textual comparada*. Macao: CTMCDP, Fundação Macau & Instituto Politécnico de Macau. pp. 315-433. Un año después, se publicó la versión en francés de este libro, véanse: GIRARD, Pascale. (2000). *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: essai d'analyse textuelle compare*. Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian.

creyendo que la obra de Piñuela es similar a *El verdadero significado del Señor del Cielo* [天主实义, Tianzhu shiyi] de Matteo Ricci, pero tiene novedades. Hasta ahora, este libro de Girard es el único que dedica una parte entera a la traducción y análisis de dicha obra.

⑥ El artículo *Notes Additionnelles de Materia Medica》: Le Bencao Bu 本草補 de Pedro de la Piñuela (1650-1704)* publicado por Chiara Bocci en *Journal Asiatique* también tiene un gran valor de referencia.¹² La autora hace la primera traducción anotada en francés de la obra médica de Piñuela. Todo el texto tiene en total 134 notas que explican el contexto de las palabras o frases originales de la obra y las fuentes literarias que Piñuela podría haber usado como referencia. En la introducción de este artículo, Bocci da sus opiniones sobre la identidad de las hierbas mencionadas por Piñuela.

⑦ Otro artículo *L'Antidotario cinese di Pedro de la Piñuela OFM (1650-1704): testo e contesto* también es uno de los artículos publicados en estos últimos años sobre la obra médica de Piñuela.¹³ La autora Elisabetta Corsi, después de delinear la figura de Piñuela, sobre todo sus prácticas médicas, pone el foco en el contexto médico de esta obra, presentando unas materias médicas tradicionales europeas, así como algunas chinas en la literatura misionera. La autora analiza una parte de las hierbas en la obra de Piñuela, subrayando la piedra que atrae el veneno [吸毒石, Xidushi]. Sin embargo, también analiza el chocolate, que no estaba en la obra de Piñuela, pero no dejaba de aparecer en las cartas de los misioneros.

¹² BOCCI, Chiara. (2014). «Notes Additionnelles de Materia Medica》: Le Bencao Bu 本草補 de Pedro de la Piñuela (1650-1704), *Journal Asiatique*, Vol. 302.1, pp. 151-209.

¹³ CORSI, Elisabetta. (2014). L'antidotario cinese di Pedro de la Piñuela OFM (1650-1704): Testo e contesto, *Archivum Franciscanum Historicum*, Vol. 107.1, pp. 117-148.

⑧ Cui Weixiao [崔维孝] también tiene dos artículos sobre Piñuela. Uno es 《方济会石铎禄神父〈初会问答〉刍议》 [Fangjihui Shi duolu shenfu chuhui wenda chuyi, *Investigación de la obra Conversación preliminar de Pedro de la Piñuela de la Orden Franciscana*].¹⁴ Cui presenta el contenido de esta obra religiosa de Piñuela, indicando la popularidad del lenguaje y anunciando que “vemos que no es patente de la Compañía jesuita el publicar libros con un estilo de pregunta-respuesta para hacer la evangelización”.¹⁵

⑨ El segundo artículo de Cui es 《石铎禄神父的〈本草补〉与方济各会在华传教研究》 [Shi duolu shenfu de bencao bu yu fangjigehui zaihua chuanjiao yanjiu, *Suplemento de materia herbal china de Pedro de la Piñuela y la investigación de la evangelización de los franciscanos españoles en China*].¹⁶ El autor pone esta obra en el contexto de que la Orden franciscana impulsó la evangelización, aprovechando la medicina, con el fin de mostrar el papel que jugó esta estrategia en el sentido histórico.

⑩ 《石振铎〈本草补〉研究》 [Shi zhenduo bencao bu yanjiu, *Investigación sobre “Suplemento de materia herbal china” de Pedro de la Piñuela*] es un artículo de Zhen Xueyan [甄雪燕] y Zheng Jinsheng [郑金生] publicado en el año 2002.¹⁷ Los dos autores analizan las hierbas y la posición que ocupa esta obra en la historia del

¹⁴ 崔维孝 [Cui, Weixiao]. (2008). 《方济各会石铎禄神父〈初会问答〉刍议》 [Fangjihui Shi duolu shenfu chuhui wenda chuyi, *Investigación de la obra Conversación preliminar de Pedro de la Piñuela de la Orden Franciscana*]. 黄爱平 [Huang Aiping] & 黄兴涛 [Huang Xingtao] (eds.). 《西学与清代文化》 [Xixue yu qingdai wenhua, *Saber occidental y cultura de la Dinastía Qing*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, pp. 149-157.

¹⁵ *Op. cit.* p. 151.

¹⁶ 崔维孝 [Cui, Weixiao]. (2007). 《石铎禄神父的〈本草补〉与方济各会在华传教研究》 [Shi duolu shenfu de bencao bu yu fangjigehui zaihua chuanjiao yanjiu, *suplemento de materia herbal china de Pedro de la Piñuela y la investigación de la evangelización de los franciscanos españoles en China*], 《社会科学》 [Shehui kexue, *Revista de ciencias sociales*], No. 1, pp. 124-133.

¹⁷ 甄雪燕 [Zhen Xueyan] & 郑金生 [Zheng Jinsheng]. (2002). 《石振铎〈本草补〉研究》 [Shi zhenduo bencao bu yanjiu, *Investigación sobre “Suplemento de materia herbal china” de Pedro de la Piñuela*]. 《中华医史杂志》 [Zhonghuayishi zazhi, *Revista china de historia médica*], Vol. 32, No. 4, pp. 205-207.

intercambio médico. Además, comparan la obra con *Suplemento de Compendio de Materia Médica* [Bencao gangmu shiyi, 本草纲目拾遗] del médico chino Zhao Xuemin [赵学敏] (1719-1805), que citó en su libro varias hierbas introducidas por Piñuela. Sin embargo, los dos artículos sobre la obra médica de Piñuela, éste y aquél de Cui Weixiao [崔维孝], representan una sugerente primera aproximación al tema, que no llega a profundizar, aunque sí ofrecen un ángulo que se puede tomar como referencia de partida.

Aparte de estos ya listados, todavía hay algunos artículos y libros que proporcionan información sobre la misión franciscana en China, pero debido al espacio limitado, no se enumeran aquí. En el texto más abajo, también se los utilizará como referencia. De todos modos, lo que puede afirmarse es que los estudios sobre la misión franciscana en China son pocos, y muchos menos los que se centran en Piñuela. Teniendo en cuenta esta realidad, el presente trabajo va a explorar con más detalles la vida misional de Pedro de la Piñuela en China y sus diez obras escritas en chino, esperando dar a conocer este franciscano a más gente.

b) Objetivos

El presente trabajo tiene su meta principal el estudio de la vida y obra de Pedro de la Piñuela. Este objetivo general se concreta en los dos puntos siguientes:

- ① El esbozo biográfico de la actividad misional de Piñuela en China.

Como ya se ha visto en la parte del estado de cuestión, solo hay pocos artículos que describen la vida de Piñuela. Estos, aunque dan una oportunidad para echar una ojeada a su biografía, se dejan muchos detalles sin abordar. El presente trabajo no se conforma

con la información de “gran valor” en el sentido tradicional, por ejemplo, el tiempo y el lugar de la fundación de iglesias o el número de los bautizados, sino que intenta restaurar con un estilo vivaz, pero no menos académico una imagen verdadera y accesible de Piñuela desde la tumba de archivos polvorientos que yacen en rincones olvidados durante muchos años.

Cada persona vive en un único periodo histórico, es decir, todos sus pensamientos y conductas han sido afectados por un contexto específico. Al mismo tiempo, como el ser vivo en el que la sensibilidad y la racionalidad conviven, es muy fácil que la gente se deje llevar por los sentimientos, los que en algunos casos pueden influenciar la tendencia histórica. Por eso, a través de reescribir la biografía de Piñuela, este trabajo quiere dar a conocer un Piñuela tridimensional, no solo como un misionero con éxito en la evangelización, sino también como una persona común y corriente, que experimentó como otros la alegría, la esperanza, la tristeza, la pobreza, la decepción, la ira y la soledad en sus 28 años de estancia en China.

Concretamente, este trabajo quiere redactar detallada y cronológicamente su vida poniendo énfasis en tres identidades:

- 1) Un misionero franciscano;
- 2) Un pobre con escasez de recursos primarios;
- 3) Una persona que vivía en complejas relaciones sociales.

Animado por la tarea de Dios, Piñuela no escatimaba esfuerzos para la predicación del evangelio en las provincias, principalmente, de Fujian [福建], Jiangxi [江西] y Guangdong [广东], después de tomar el relevo del franciscano Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], que había reabierto la cristiandad de la Orden franciscana en Fujian con la fundación de la iglesia de Ningde [宁德] y viajó a la provincia de Shandong [山东] con Miguel Flores [傅劳理, Fu Laoli] cuando le parecía que Piñuela

había sido competente para la misión. Por eso, lo que quiere aclarar en la parte de la biografía se puede dividir en dos aspectos. Uno es los esfuerzos y los éxitos de Piñuela en la misión y el otro, los obstáculos y dificultades.

② La presentación de las diez obras escritas en chino de Piñuela.

Las investigaciones existentes se centran principalmente en *Conversación preliminar* [初会问答, Chuhui wenda], *El ejercicio de meditación* [默想神功, moxiang shengong] y *Suplemento de materia herbal china* [本草补, Bencaobu], y el resto de las obras de Piñuela todavía son desconocidas para mucha gente. Así que el presente trabajo se ofrece a servir de una base de datos, en el cual se van a presentar dichas obras.

c) Presentación del contenido de este trabajo

El presente trabajo abarca tres capítulos. El primero es la introducción en la que presenta desde el punto de vista general de la misión cristiana en China, sobre todo, en las dinastías Ming y Qing, así como dos cuestiones muy importantes para este tema: la acomodación cultural [文化适应, Wenhua shiying] y la Querrela de los Ritos [礼仪之争, Liyi zhizheng].

El segundo capítulo habla de la biografía de Pedro de la Piñuela, y se divide en diez subcapítulos. En los primeros nueve, se va a describir cronológicamente cada etapa de la experiencia de Piñuela en China, mientras que en el último, se va a sintetizar y analizar algunos temas relacionados con la misión franciscana en China, a partir de la biografía de Piñuela.

El primer subcapítulo presenta el viaje de Piñuela y sus compañeros para China y las primeras experiencias en este país. Cuando estos misioneros llegaron al país asiático,

éste estaba en un período caótico: la Rebelión de los Tres Feudatarios [三藩之乱, Sanfan zhiluan], así que lo que les esperaba no solo era un país desconocido, sino también una sociedad inestable. El segundo subcapítulo explica los primeros trabajos de Piñuela. En el primer año de su estancia en China, al mismo tiempo que profundizó el aprendizaje del idioma y se adaptó a la realidad de China, Piñuela empezó a predicar la ley de Dios, dirigido por fray Agustín de San Pascual. En este subcapítulo, se va a poner el enfoque en el disturbio de Makeng [玛坑] que tuvo lugar a fines de 1676. Era el primer desafío que Piñuela tenía, después de entrar en China y se puede ver como un reflejo de las dificultades de los primeros franciscanos españoles que evangelizaron en las zonas rurales chinas, debido al choque entre la cultura religiosa de China y de Occidente. El tercer subcapítulo describe la predicación en solitario de Piñuela en Fujian. El joven franciscano se quedó solo en Fujian a partir del septiembre de 1677, cuando fray Agustín se fue a Shandong [山东] con fray Miguel Flores [傅劳理, Fu Laoli]. Para emprender su empresa, Piñuela optó por visitar a los mandarines locales con un presente de regalos. En el mismo subcapítulo, se va a analizar la estrategia del regalo de los franciscanos en China. El cuarto subcapítulo se enfoca en la predicación de Piñuela en el pueblo Jiangle [将乐], donde se produjo una persecución contra él. La tarea principal del subcapítulo consiste en descifrar los motivos complicados de la persecución. El quinto subcapítulo describe las actividades pastorales de Piñuela en los pueblos circundantes de Jiangle. Gracias a estas, el franciscano abrió por fin la cristiandad de Fujian.

El sexto subcapítulo presenta de modo breve el escándalo del juramento. El enero de 1684, François Pallu [陆方济, Lu Fangji], obispo de Heliópolis, vicario apostólico enviado por el papa, llegó a Xiamen [厦门] y obligó a todos los misioneros en China a hacer el juramento de obediencia a él, orden que causó gran polémica. La mayoría de ellos rechazaron hacerlo, y, en consecuencia, el vicario les privó del derecho de administrar los sacramentos. Así pues, dicho subcapítulo analiza el desarrollo lento de la

misión franciscana en este período y el viaje pastoral del obispo de Argolis, Bernardino de la Chiesa [伊大任, Yi Daren], en el que Piñuela sirvió de guía e intérprete. El séptimo subcapítulo presenta las actividades evangélicas de Piñuela en Guangdong [广东], poniendo énfasis en sus trabajos en la prefectura de Chaozhou [潮州], donde el mismo franciscano abrió una nueva cristiandad. El octavo subcapítulo pone la mirada en la provincia de Jiangxi [江西], en la que también fue Piñuela el que emprendiera la misión, y se produjo la segunda persecución contra el mismo fraile. El noveno subcapítulo dedica algunas páginas a mostrar los últimos esfuerzos de Piñuela para tirar de la empresa franciscana. En 1699, Piñuela fue electo comisario de la misión. Los trabajos pesados empeoraron su salud y tras 28 años de estancia en China, murió en Guangdong en 1704, con 54 años de edad. El último subcapítulo va a sintetizar algunos temas relacionados con la misión franciscana en China, tales como los recursos económicos que tenían los franciscanos para mantener la misión, la publicación de las obras religiosas, etc.

El tercer capítulo, a su vez, va a presentar el contenido de cada una de las diez obras, y sus lugares de depósito, sus ediciones, sus formatos, etc., a fin de construir una base de datos, y brindar más información para posteriores investigaciones.

d) Las principales fuentes que se van a utilizar

El presente trabajo va a utilizar fuentes tanto de Occidente como de China. Ante todo, hay una autobiografía de Pedro de la Piñuela que está en la Biblioteca Nacional de España.¹⁸ Es un manuscrito inédito que tiene 76 páginas. En el manuscrito, Piñuela describió toda su experiencia en China desde el año 1676 cuando entró en el país hasta el año 1690, momento por el que estaba en Nan'an [南安] de la provincia de Jiangxi [江

¹⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela desde que en este Reino de China entró hasta lo presente*. (manuscrito inédito). Madrid: Biblioteca Nacional de España. Signatura: MSS/23148/8.

西]. Como es una autobiografía, Piñuela relató con muchos detalles su vida evangélica durante dicho período, hecho que difirió de la situación de las cartas o informes, en los cuales los misioneros solían escribir las cosas más importantes y valiosas para no molestar a los destinatarios con menudencias. Sin embargo, para los investigadores de hoy en día, cualquier detalle podría ser útil para reconstruir la historia de ese momento. Por tanto, las abundantes informaciones en esta autobiografía pueden complementar lo que revelaron los misioneros en sus cartas, y analizar el contexto en que se hallaba Piñuela.

En segundo lugar, sin duda alguna, es imprescindible consultar *Sínica Franciscana*. Es una recopilación de los informes y cartas de los franciscanos que viajaban o predicaban en China durante dos siglos (1579-1748). Contiene en total diez volúmenes, y fue publicado sucesivamente desde el año 1929 hasta el año 1997. El presente trabajo utiliza especialmente los volúmenes III, IV, VII, y VIII, los cuales recopilan las cartas de Piñuela y otros franciscanos de la misma época, que o bien eran compañeros de Piñuela en un determinado tiempo, o bien tenían noticia sobre él.

A parte de estas fuentes, el hecho de que los franciscanos llevaban a cabo la misión en China requiere naturalmente utilizar las fuentes de este país. Se han pasado por alto las Gacetas locales [地方志, Difangzhi]¹⁹ durante mucho tiempo por la enorme cantidad de estas y por el obstáculo del idioma. Sin embargo, a diferencia de los jesuitas, Piñuela, así como muchos otros franciscanos, trabajaban en el pueblo y nunca entraron en la corte real. Por eso, dedicar mucho tiempo a la búsqueda de información en los archivos reales es un esfuerzo en vano.²⁰ Así que se debe cambiar la perspectiva fijándose más en

¹⁹ Es la historia oficial de una zona, de un pueblo, o de una ciudad, en la que hay las descripciones arregladas en categorías de la tierra, la población, los recursos, la división administrativa, el comercio, la educación, los costumbres, los monumentos de interés, los acontecimientos importantes, las personas famosas, etc. Es una base de datos y una enciclopedia de una zona.

²⁰ Quizá la dificultad de encontrar las materias es una de las razones por las que las investigaciones sobre los franciscanos en China son mucho menos que las de los jesuitas. 《熙朝定案》 [Xichao ding'an, *Los acontecimientos del reinado de Kangxi*] recopila gran cantidad de acontecimientos e informes en la época

las gacetas locales. Piñuela dedicó casi todo su tiempo misional a las provincias de Fujian [福建], Jiangxi [江西] y Guangdong [广东], por lo que se va a hacer una lectura intensiva a las gacetas de estas tres provincias para extraer más datos útiles.

del emperador Kangxi [康熙], de los cuales la mayoría gira en torno a los misioneros. Describe detalladamente la situación de que este emperador convocó a los misioneros en su viaje de inspecciones al este y al sur. No obstante, los jesuitas ocupan casi todo el escenario de este archivo, en el que se mencionan pocas veces los franciscanos.

Índice

	Pág.
Resumen	v
Prólogo	vii
a) Estado de la cuestión.....	viii
b) Objetivos.....	xv
c) Presentación del contenido de este trabajo	xvii
d) Las principales fuentes que se van a utilizar	xix
Lista de ilustraciones	xxvi
Lista de tablas	xxviii
1 INTRODUCCIÓN.....	1
1.1 Franciscanos: protagonistas de la misión en la dinastía Yuan [元]	2
1.2 Misión en la Era de los descubrimientos	4
1.3 Acomodación cultural [文化适应, Wenhua shiying].....	17
1.4 Querrela de los Ritos [礼仪之争, Liyizhizheng]	37
2 LA VIDA MISIONERA DE PEDRO DE LA PIÑUELA	45
2.1 El viaje para entrar en China.....	45
2.2 Los comienzos misionales en China	58
a) Iglesia de Ningde [宁德]: la primera iglesia de la orden franciscana en Fujian [福建].....	58
b) El disturbio de Makeng [玛坑]	63
c) El aprendizaje del idioma	83
2.3 La predicación en solitario en Fujian [福建]	88
a) La divergencia de los franciscanos y los jesuitas en la estrategia del regalo	91
b) Nuevo compañero y nueva misión en el pueblo Jiangle [将乐]	112
— El cambio entre tael y peso	114

— La situación económica: falta de fondos disponibles.....	116
c) La iglesia de Jiangle [将乐].....	125
2.4 La persecución en Jiangle [将乐].....	131
a) La persecución contra el franciscano	131
b) El conflicto entre la religiosidad y la secularidad	138
c) El conflicto entre dos órdenes religiosas	146
2.5 La ampliación de la cristiandad	154
a) Las iglesias de Taining [泰宁] y Jianning [建宁].....	154
b) La iglesia de Longkou [龙口]	156
c) La fundación de la cristiandad de Fujian [福建].....	160
2.6 Breve Interrupción de actividades misioneras	163
2.7 La evangelización en la provincia de Guangdong [广东].....	169
a) Abrir la cristiandad de Chaozhou [潮州].....	169
b) La iglesia de Chaozhou [潮州]: fecha y fundador(es)	178
c) Las dificultades y soluciones.....	185
d) El éxito de la misión en Chaozhou [潮州]	198
2.8 La misión en la provincia de Jiangxi [江西].....	203
a) Las dificultades y éxitos en Nan'an [南安].....	205
b) Los conflictos culturales y las contramedidas.....	219
— El conflicto entre el cristianismo y el taoísmo	219
— El conflicto entre el cristianismo y la clase dominante de Nan'an [南安] ...	229
2.9 Los últimos trabajos	240
2.10 Algunas reflexiones.....	248
a) Sobre Pedro de la Piñuela.....	248
b) Sobre los recursos económicos de los franciscanos	254
— Las fuentes de sus ingresos	254
— El uso y repartimiento de los fondos económicos.....	263
— La contramedida temporal para el déficit: préstamo.....	271

c) Sobre la publicación de las obras	274
d) Sobre la Tercera Orden de San Francisco	279
3 PRESENTACIÓN DE LAS DIEZ OBRAS DE PEDRO DE LA PIÑUELA	285
3.1 Un vistazo general.....	285
3.2 Las diez obras en chino de Pedro de la Piñuela	294
a) 《初会问答》 [Chuhui wenda, <i>Conversación preliminar</i>].....	295
b) 《圣教启蒙指要》 [Shengjiao qimeng zhiyao, <i>Compendio de conocimientos básicos de la santa religión</i>].....	305
c) 《哀矜炼灵说》 [Aijin lianlingshuo, <i>La piedad por las almas del purgatorio</i>]	310
d) 《大赦解略》 [Dashe jielüe, <i>Breve Explicación de las Indulgencias</i>].....	314
e) 《默想神功》 [Moxiang shengong, <i>Ejercicio de la meditación</i>]	319
f) 《圣方济各第三会规》 [Shengfangjige disanhuigui, <i>Reglas de la Tercera Orden de San Francisco</i>].....	329
g) 《圣母花冠经》 [Shengmu huaguanjing, <i>Oración de la Corona de flores en honor de la Virgen María</i>].....	334
h) 《听弥撒凡例》 [Tingmisa fanli, <i>Métodos de Asistir a Misa</i>].....	336
i) 《永暂定恒》 [Yongzan dingheng, <i>Evaluación de la eternidad y temporalidad</i>]	340
j) 《本草补》 [Bencao bu, <i>Suplemento de materia herbal china</i>].....	346
3.3 Discrepancia sobre la autoría del libro <i>Vida de San Francisco</i>	357
CONCLUSIÓN	361
BIBLIOGRAFÍA	365

Lista de ilustraciones

	Pág.
Ilustración 1: La provincia de Fujian [福建].....	57
Ilustración 2: El norte de la provincia de Fujian [福建].....	88
Ilustración 3: La provincia de Guangdong [广东].....	202
Ilustración 4: La provincia de Jiangxi [江西].....	238
Ilustración 5: La prefectura de Nan'an [南安]	239
Ilustración 6: La primera página de la autobiografía.....	287
Ilustración 7: 《初会问答》 [Chuhui wenda, <i>Conversación preliminar</i>] (edición en la BNC, 133750).....	304
Ilustración 8: 《圣教启蒙指要》 [Shengjiao qimeng zhiyao, <i>Compendio de conocimientos básicos de la santa religión</i>] (edición en la BNF, chinois 7420).....	309
Ilustración 9: 《哀矜炼灵说》 [Aijin lianlingshuo, <i>La piedad por las almas del purgatorio</i>] (edición en la Biblioteca de Xujiahui, 00075585B).....	314
Ilustración 10: 《大赦解略》 [Dashe jielüe, <i>Breve Explicación de las Indulgencias</i>] (edición en la Biblioteca de Xujiahui, 00075616B)	319
Ilustración 11: 《默想神功》 [Moxiang shengong, <i>Ejercicio de la meditación</i>] (edición en la Biblioteca de Xujiahui, 00075225B)	328
Ilustración 12: 《天主圣教小引》 [Tianzhu shengjiao xiaoyin, <i>Introducción pequeña de la Santa religión</i>] (en: <i>Ejercicio de la meditación</i> , edición en la Biblioteca de Xujiahui, 00075226B)	329
Ilustración 13: 《圣方济各第三会规》 [Shengfangjige disanhuigui, <i>Reglas de la Tercera Orden de San Francisco</i>] (edición en la BNF, chinois 7446)	333
Ilustración 14: 《圣母花冠经》 [Shengmu huaguanjing, <i>Oración de la Corona de flores en honor de la Virgen María</i>] (edición en la BNF, chinois 7422)	336
Ilustración 15: 《听弥撒凡例》 [Tingmisa fanli, <i>Métodos de Asistir a Misa</i>] (edición en la BNF, chinois 7424)	339

Ilustración 16: La ilustración que Piñuela utiliza para explicar el concepto de la eternidad	341
Ilustración 17: 《永暂定恒》 [Yongzan dingheng, <i>Evaluación de la eternidad y temporalidad</i>] (edición en la BNF, chinois 7030)	345
Ilustración 18 《本草补》 [Bencao bu, <i>Suplemento de materia herbal china</i>] (edición en la BNF, chinois 5332)	356

Lista de tablas

	Pág.
Tabla 1: La división administrativa de la provincia de Fujian [福建].....	57
Tabla 2: La situación financiera de Piñuela durante 1676-1678	120
Tabla 3: La situación financiera de Piñuela durante 1678-1679	125
Tabla 4: El visitado de Piñuela en Ningde [宁德]	133
Tabla 5: Los candidatos para la misión en Chaozhou [潮州].....	178
Tabla 6: La división administrativa de la provincia de Guangdong [广东]	185
Tabla 7: La división administrativa de la provincia de Jiangxi [江西]	239
Tabla 8: Los gastos para erigir las iglesias de los franciscanos.....	265
Tabla 9: La situación de la deuda que tenían los franciscanos en 1681 y 1682	272
Tabla 10: Distribución de las cartas e informes de Piñuela en los tres libros.....	290
Tabla 11: Horas de Zodiaco chino	331
Tabla 12: La discrepancia sobre la autoría de <i>Vida de San Francisco</i>	359

1 INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo, se va a echar una ojeada a la misión cristiana en China, con el fin de dar a conocer el contexto de la época en la que fray Pedro de la Piñuela vivió y evangelizó.

El cristianismo entró en China mucho antes de lo que la gente imaginaba. Es verdad que los misioneros occidentales vinieron a gran escala al país oriental en las dinastías Ming [明] (1368-1644) y Qing [清] (1644-1912), sin embargo, el contacto entre ambas partes se podía remontar a la dinastía Yuan [元] (1271-1368), e incluso a la dinastía [唐] (618-907) si se considera como una rama del cristianismo el nestorianismo [景教, Jingjiao, Religión luminosa] que había sido condenado como herejía en el concilio de Éfeso y el de Calcedonia en el siglo V. Sin embargo, el desarrollo del cristianismo en China no presentaba una continuidad, al revés, la ruptura cronológica resulta ser una característica evidente.

Según la Estela nestoriana con la rúbrica “Memorial de la Propagación de la Luminosa Religión de Daqin en China” [大秦景教流行中国碑, Daqinjingjiao liuxingzhongguobei], en el año 635, el nestoriano Alopen [阿罗本, Aluoben] llegó a la ciudad de Chang’an [长安], capital de la dinastía Tang [唐], introduciendo su religión en el país. En la dinastía Yuan [元], a medida que los mongoles establecieron el dominio en China, el nestorianismo se revitalizaba y llegó a ser una religión influyente. En muchas ciudades del país se levantaron templos de la religión²¹ y los nestorianos disfrutaron del privilegio de exentar de los impuestos y servicios militares.²² Al mismo

²¹ 徐宗泽 [Xu Zongze]. (1938). 《中国天主教传教史概论》 [Zhongguo tianzhujiao chuanjiaoshi gailun, *Introducción de la historia de la misión cristiana en China*]. Shanghai: Editorial de Tushanwan. p. 105.

²² La historia del nestorianismo en China no es el tema del presente trabajo. Para más informaciones y análisis, véanse: 朱谦之 [Zhu Qianzhi]. (1993). 《中国景教》 [Zhongguo jingjiao, *El nestorianismo en China*]. Beijing: Editorial oriental; 张星烺 [Zhang Xinglang] (ed.). (1977). 《中西交通史料汇编》 [Zhongxijiaotong shiliaohuibian, *Recopilación de los archivos y materias sobre intercambios entre China y Occidente*]. Vol. 1. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua. pp. 113-130, 193-217.

tiempo, también era esa época en la que el cristianismo entró en China.

1.1 Franciscanos: protagonistas de la misión en la dinastía Yuan [元]

A diferencia de las épocas posteriores, en la dinastía Yuan [元], los franciscanos jugaban un papel predominante en el intercambio de Occidente con Oriente. El ascenso prodigioso del Imperio mongol y su expansión rápida por Eurasia asustaron a los países europeos y el pánico se cernió sobre ellos. Como respuesta, el papa envió de manera persistente misioneros al imperio, la mayoría fueron franciscanos, esperando forjar amistad con éste y disipar los enfrentamientos y guerras potenciales por medios diplomáticos y religiosos. De modo que la misión llevada a cabo por los franciscanos se caracterizó por un matiz diplomático. En vez de establecer la misión, su prioridad resultaba la tarea diplomática, la cual les hizo posible que desde el principio obtuvieran contactos directos con el centro de poder secular. En este caso, la evangelización solo constituía para ellos un trabajo suplementario y se puede observar una polarización obvia en sus resultados.

En el año 1246, la embajada dirigida por el franciscano Giovanni da Pian del Carpine [柏郎嘉賓], uno de los primeros discípulos de San Francisco de Asís, llegó al imperio mongol y entregó a Guyuk, el tercer Gran Kan (reinado: 1246-1248), dos cartas del papa en las que presentaba el Evangelio, reprochaba la crueldad del ejército mongol y pedía la paz. Aunque al final Carpine no consiguió el objetivo, ya que las peticiones fueron rechazadas, eso sí, consiguió información útil sobre el imperio y su viaje constituía uno de los primeros contactos europeos con Oriente antes de la Era de los descubrimientos.

A continuación, Roma envió otros misioneros, entre los cuales la mayoría fueron

franciscanos, tales como Guillaume de Rubrouck, Barthelemy de Cremone, etc., pero tampoco lograron mejorar la relación bilateral. La inflexión se produjo medio siglo más tarde, cuando el franciscano Giovanni da Montecorvino [孟高维诺] llegó en 1292 a China con la carta oficial del papa para el emperador y fue recibido por Kublai Kan [忽必烈, Hubilie], el quinto y último gran kan del Imperio mongol y primer emperador chino de la dinastía Yuan [元]. Desde ese momento, Montecorvino se estableció en el país oriental y empezó a predicar el cristianismo. En este caso, se produjeron inevitablemente conflictos entre los cristianos y nestorianos en China y ambas partes se recriminaron mutuamente. Sin embargo, los chinos de aquel entonces no distinguieron estas dos sectas y les pusieron el mismo nombre: Arkagun [也里可温, Yelikewen]. Entre la hospitalidad de los emperadores y la enemistad de los nestorianos, la empresa que dirigió Montecorvino logró un gran avance y según él mismo, en unos diez años convirtió a más de 5000 personas.²³

Viendo los éxitos obtenidos por Montecorvino en China, Roma envió en 1307 otros siete franciscanos más a ayudarlo, a pesar de que solo tres llegaron verdaderamente a China. Por esfuerzos de todos, el cristianismo, o mejor dicho, la empresa franciscana comenzó a extenderse a todo el país. Por ejemplo, los franciscanos abrieron la cristiandad de Quanzhou [泉州] de la provincia de Fujian [福建], lo que muestra que la influencia de su religión alcanzó a la zona meridional de China. En el año 1328, Montecorvino falleció después de 38 años de vida misionera en China, durante los cuales bautizó en total más de 30 mil personas.

De los dos ejemplos expuesto arriba, se ve que los que fracasaban en el intento diplomático solían volver a Europa directamente, como el caso de Carpine, que no logró

²³ En una carta escrita en el año 1305, Montecorvino contó que las personas bautizadas habían superado las 6000, mientras que en la carta del año 1306, dijo que había convertido a más de 5000 personas. Además, en las dos cartas, también informó de que había levantado varias iglesias en la capital Janbalic [汗八里, Hanbali], Beijing de hoy en día. Para estas dos cartas, véanse: 张星娘 [Zhang Xinglang] (ed.), 1977: 218-227.

bautizar a nadie, mientras que los que habían sido apreciados por el emperador se quedaban para montar la empresa cristiana, como el caso de Montecorvino. Esta característica marca una gran diferencia con los franciscanos en las dinastías Ming [明] y Qing [清], los cuales no se dedicaban a nada más que la misión. El hecho de que viajaron a China sin ninguna tarea diplomática les cerró la puerta de visitar al emperador. Esto resultaba ser una espada de doble filo. Es verdad que se podían integrar desde el principio entre la gente común, pero alejarse del poder céntrico desfavorecía que consiguieran el amparo oficial y como se verá más abajo, esto complicaba mucho sus trabajos.

De todos modos, la empresa franciscana presentó un desarrollo agradable a partir de la época de Montecorvino. En los años siguientes, aunque el papa seguía mandando misioneros a China, desfavoreció mucho a la empresa la inestabilidad social causado por los levantamientos campesinos. En el año 1368, el arruinamiento cayó en la dinastía Yuan [元] y el cristianismo (así como el nestorianismo) que perdió el amparo oficial se convirtió ineludiblemente en el ajuar funerario del imperio.²⁴ De esta manera, casi desapareció el rastro de las dos religiones occidentales y solo quedaban algunas actividades clandestinas y esporádicas. Por eso, cuando los seres humanos entraron en el siglo XVI, los chinos casi olvidaron totalmente el cristianismo que había existido en su país, hecho que determinó que China era una zona religiosamente virgen para los primeros misioneros del nuevo siglo que arribaron a su tierra.

1.2 Misión en la Era de los descubrimientos

Cuando el pueblo chino despidió al imperio mongol y empezó a vivir bajo el reinado de las dinastías Ming y Qing, el mundo también entró en una nueva época: Era de los

²⁴ Para más informaciones y análisis sobre la historia del cristianismo en la dinastía Yuan [元], véanse: 徐宗泽 [Xu Zongze], 1938, pp. 135-162.

descubrimientos.

En esta era dinámica en que se emprendió el proceso de globalización, los misioneros también eran bastante activos. La mayoría de ellos albergaba una fe devota y evangelizaba en Asia, África y América. En Asia oriental, el jesuita Francisco Javier intentó sin éxito entrar en China, y murió en la isla de Shangchuan [上川島] en 1552. Luego, la situación frustrante continuó hasta 1583, cuando Matteo Ricci [利玛窦, Li Madou] (1552-1610) y Michele Ruggieri [罗明坚, Luo Mingjian] (1543-1607) erigieron una iglesia en Zhaoqing [肇庆] de la provincia de Guangdong [广东]. En lo sucesivo, muchos jesuitas viajaron a China, e incluso una parte de ellos entró en la corte real para servir al emperador.²⁵ Aproximadamente medio siglo después, siguiendo los pasos de estos jesuitas, los franciscanos, dominicos y agustinos también llegaron a China. Sin embargo, por más devotos que fuesen, no era posible que los misioneros se entregaran por completo a la tarea evangelizadora como proclamaban. Los asuntos laicos y las adscripciones y emociones nacionales les afectaban tanto que caían frecuentemente en un sinfín de conflictos.

En el proceso de la expansión colonial de España y Portugal, se produjeron conflictos de interés. Para aliviar esta situación, intervino la curia romana y les concedió el Patronato Real.²⁶ Con el Tratado de Tordesillas en 1494 y el de Zaragoza en 1529, se

²⁵ Cabe decir que los emperadores chinos no tenían en realidad gran interés por el cristianismo; por el contrario, les gustaba más la ciencia, la tecnología y las invenciones nuevas y útiles de Occidente, o bien para defenderse de la invasión y la rebelión (como la dinastía Ming), o bien para satisfacer la curiosidad y las necesidades individuales del emperador y los mandarines altos (como la dinastía Qing), aunque algunas veces estos dos objetivos no estaban muy claramente separados.

²⁶ El motivo de que se concediera el Patronato Real es complicado. La curia también tenía su propia intención. Después del siglo XIV, la autoridad del papa comenzó a declinar en Europa. La reforma protestante a su vez causó la división de la Iglesia y le dio un gran golpe al poder papal. Por lo tanto, el papa decidió cambiar de perspectiva y propagar el catolicismo en la región enorme fuera de Europa para ampliar la influencia de esta religión y recuperar su autoridad, ya perdida. En este caso, la expansión de los países europeos precisamente satisfacía esta expectativa. Véanse: 徐璐斌 [XU Lubin]. (2009). 《16-17 世纪的远东保教权之争》 [16-17 shijide yuandong baojiaoquan zhizheng, *La lucha por el Patronato Real en Extremo Oriente en el siglo XVI y XVII*]. Zhejiang: Universidad Normal de Zhejiang, tesis de máster. p. 2.

marcaron básicamente las esferas de influencia de los dos países.²⁷ En el año 1510, Portugal invadió Goa, y el año siguiente intervino en Malaca. Luego, en el año 1556 ocupó Macao, que tenía una situación privilegiada en la ruta comercial entre Malaca, Goa y Japón. Durante este proceso, los jesuitas empezaron a predicar en Macao desde donde querían entrar en China continental, objetivo que se materializó en la época de Matteo Ricci. Por otra parte, aunque prestó más atención a América, tampoco era posible que España renunciara la región de Asia-Pacífico que tenía una extremada importancia geopolítica. Luego del año 1521 cuando el portugués Fernando de Magallanes llegó a Filipinas con los expedicionarios en su circunnavegación y tomó posesión de las islas para España, el español Miguel López de Legazpi fundó el primer asentamiento en Cebú en el año 1565. Seis años después, España ocupó Luzón y estableció en Manila la capital de Filipinas, una estación de tránsito del comercio sino-español.²⁸ El gobierno portugués insistía en que España había violado el Patronato e intentaba expulsar con la fuerza militar a los españoles durante el año 1565 y 1570. Frente a los fracasos continuos, Portugal no tenía ningún otro remedio que fundar la

²⁷ En realidad, estos dos tratados no fueron acatados rígidamente por ambas partes, que todavía estaban a menudo en conflictos. Además, otros países como Inglaterra, Francia y Holanda negaron estos tratados en los que España y Portugal marcaron las zonas no pertenecidas a ellos. Entonces, impidieron las actividades de los dos, como por ejemplo saquearon sus embarcaciones o fundaron sucesivamente la Compañía Británica de las Indias Orientales en 1600, la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales en 1602, y la Compañía Francesa de las Indias Orientales en 1664. Sobre estos dos tratados, véanse: 黄一农 [HUANG Yinong]. (2015). 《两头蛇—明末清初的第一代天主教徒》 [Liangtoushe – Míngmòqīngchū dìyīdài tiānzhūjiāotú, *Policefalia - la primera generación de los cristianos chinos en el período tardío de Ming y el temprano de Qing*]. Shanghai: Editorial de Obras Clásicas de Shanghai. pp. 2-4.

²⁸ En este sistema de comercios, destacaba el galeón de Manila (1565-1815), que surcaba el océano Pacífico una o dos veces al año entre Manila y los puertos de Nueva España como Acapulco. Los galeones transportaban gran variedad de productos chinos y japoneses, tales como especias, porcelana, marfil, laca, elaboradas telas, artesanía china, abanicos, alfombras persas, jarrones de la dinastía Ming, biombos y espadas japonesas, etc., que fueron transportados a Nueva España y más allá, a Europa, mientras que llevaban las platas de América a China, país donde en aquel entonces las necesitaban, sobre todo después de la reforma del sistema del Latigazo Único [一条鞭法, Yítiao bianfa] en la dinastía Ming, la cual estipuló que comerciaran y pagaran los impuestos principalmente con plata. En este sentido, el galeón de Manila no solo impulsaba el desarrollo del comercio de las zonas costeras de China, como Fujian [福建] y Guangdong [广东], sino que también tenía influencia en la economía de todo el país. Para más informaciones sobre el galeón de Manila, véanse: SCHURZ, William Lytle. (1992). *El Galeón de Manila*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.; BERNABÉU, Salvador & MARTÍNEZ, Carlos. (2013). *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, CSIC.;

Diócesis de Macao en 1576 con el fin de limitar las actividades españolas en Manila mientras que España declaró la soberanía legal de Filipinas y desarrollaba el cristianismo en las islas. En el año 1580, Felipe II lograba la unificación de la península Ibérica bajo un único rey español, pero los conflictos de ambas partes en Oriente no se aliviaron. Cuando los jesuitas predicaban en China, los mendicantes (principalmente españoles) tomaron Filipinas como trampolín y se preparaban para penetrar en este gran país.

El conflicto entre los dos países laicos también fue reflejado en las órdenes apostólicas. En un período no muy largo, Roma promulgó una serie de órdenes distintas y a veces contradictoras. En el año 1585, en la bula *ex pastoralis officio*, el papa Gregorio XIII establecía que ningún misionero podía entrar en China y Japón siempre que no fuera jesuita. Sin embargo, este monopolio, rodeado de quejas y protestas de los mendicantes, no tardó mucho en ser destruido cuando en la bula *Dum Uberes* de noviembre del mismo año²⁹, el nuevo papa Sixto V otorgó al Provincial de los franciscanos en Filipinas el derecho de levantar iglesias y conventos en cualquier país de Indias Orientales, con China incluido. Luego, en el año 1600, el papa Clemente VIII dio permiso a todos los misioneros mendicantes de predicar en China, con la premisa de pasar por Lisboa y Goa, la que también fue anulada ocho años después por el papa Paulo V quien estipulaba que todos los misioneros pudieran ir a China y Japón por cualquier ruta que quisieran. En el

²⁹ Sobre la fecha de la publicación de esta bula, Ana Busquets indicó que era el año 1586 y José Antonio Cervera Jiménez también citó esta fecha en su artículo mientras que Lourdes Terrón Barbosa creía que era el año 1585. Criveller Gianni tenía la misma opinión. Véanse: BUSQUETS, Anna. (2013). Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación, *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*. p. 196.; JIMÉNEZ, José Antonio Cervera. (2014). Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos xiii-xvii. *Sémata: Ciencias Sociales e Humanidades*, vol. 26, p. 432, nota. 12.; TERRÓN BARBOSA, Lourdes. (2013). Franciscanos en el Japón de la era Tokugawa. El viaje de fray Luis Sotelo. GARCÍA BUENO, Antonio (Coord.). *La labor de traducción de los franciscanos*. Madrid: Editorial Cisneros. p. 436; CRIVELLER Gianni [柯毅霖, KE Yilin]. (1999). *Preaching Christ in Late Ming China* [晚明基督论, Wanming jidulun], traducción en chino por 王志成 [Wang Zhicheng]. Chengdu: Editorial Popular de Sichuan. p. 93.

año 1633, el papa Urbano VIII, a su vez, reafirmó, en la bula *Ex debito pastorales officii*, esos derechos y declaró que tanto los misioneros mendicantes como los de otras órdenes podían disfrutarlos.³⁰

Pese a que, hasta ese momento, los jesuitas habían mantenido su monopolio en la misión china durante medio siglo, hay que señalar que los mendicantes empezaron las exploraciones a China más temprano que los jesuitas. Poco después de la conquista en Filipinas, Legazpi y su sucesor, Guido de Lavezaris, ordenaron que estudiaran China. En 1575, los agustinos Martín de Rada y Jerónimo Martín viajaron a China y se quedaron allí cuatro meses. No materializaron su deseo de evangelización, pero consiguieron información útil con las que Rada redactó su obra famosa *Relacion de las cosas de China que propiamente se llama Taylin*, la cual se convirtió más tarde en una de las fuentes más importantes de la obra *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*, de Juan González de Mendoza, que nunca había estado en China. Al mismo tiempo, Felipe II mandó una embajada compuesta por los agustinos, con Mendoza incluido, al emperador Wanli [万历] de la dinastía Ming [明]. Aunque al final la embajada falló, constituía uno de los primeros intentos de contactos con China.³¹

Los franciscanos españoles en la dinastía Ming también iniciaron sus intentos para entrar en China. En 1579, cuatro franciscanos encabezados por Pedro de Alfaro llegaron a Guangzhou [广州] tras casi un mes de viaje en el mar. Fueron llevados ante los mandarines de la ciudad. A las preguntas que hicieron los mandarines, los franciscanos

³⁰ CRIVELLER, 1999: 92-93.

³¹ Sobre la embajada y Mendoza, véanse: SOLA, Diego. (2018). *Cronista de China: Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Sobre la imagen ibérica de China y las estrategias de la colonia filipina respecto a este país, véanse: OLLÉ, Manel. (2000). *La invención de China: Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; OLLÉ, Manel. (2002). *La empresa de china: de la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: El Acantilado.

contestaron de manera explícita que vinieron a China para predicar la ley de Dios. Pero el traductor no tradujo fielmente lo que habían dicho los misioneros, al contrario, dijo que eran los sobrevivientes de un naufragio. Más tarde, el virrey que estaba en Zhaoqing [肇庆] les convocó y fray Pedro repitió lo que había contado la última vez. En los interrogatorios repetidos, los franciscanos pasaron cuatro meses en China. El día 11 de octubre del mismo año, viendo que no tenían forma de quedarse, se fueron finalmente del país sin realizar su deseo original.³²

En 1580, Felipe II fue proclamado rey de Portugal, con el nombre de Felipe I. Cuando esta noticia llegó a Manila en 1582, Macao todavía no estaba al tanto de ella. Por eso, el gobernador de Filipinas Gonzalo Ronquillo decidió enviar a Macao una embajada dirigida por el jesuita español Alonso Sánchez para anunciar la novedad. Sin embargo, antes de llegar a su destino, estos fueron detenidos por la autoridad china. Sánchez y sus tres compañeros (un jesuita y dos franciscanos) fueron enviados a Guangzhou [广州]. Al final, estos lograron llegar a Macao y cumplieron su tarea. Luego, Sánchez se preparó para volver mientras que los dos franciscanos plantearon entrar en China continental otra vez para buscar la posibilidad de abrir la misión. Pero bajo la oposición de la autoridad portuguesa en Macao, se vieron obligados a abandonar su plan.³³

En el mismo año, otro grupo de franciscanos dirigidos por Jerónimo de Burgos empezaron el tercer intento. En rigor, este intento era algo accidental. Los franciscanos deberían ir a Macao para visitar un convento, pero terminaron llegando a la costa de Fujian. Fueron llevados a Guangzhou [广州] y metidos en la cárcel. Enterándose de la

³² Para más información sobre este intento, véanse: 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 62-82. Los motivos del fallo del intento eran complicados. Por ejemplo, antes de viajar a China, no se prepararon bien. Cuando llegaron, no conocían la cultura del país y carecían de métodos efectivos para comunicarse con los mandarines. Además, la obstrucción por parte de los portugueses también constituía otro factor importante. En cuanto al papel que jugaba el traductor, Cui Weixiao dio una evaluación positiva. Según su opinión, el traductor conocía la situación de China, y sabía que si decía directamente el deseo real de los franciscanos, serían enseguida expulsados. Gracias a los esfuerzos suyos, los misioneros consiguieron quedarse en China casi cinco meses. Para más análisis, véanse: *op. cit.* pp. 82-86.

³³ Para más información sobre este intento, véanse: JIMÉNEZ, 2014: 435.

noticia, el capitán de Macao envió a un portugués llamado Matía de Panela a salvarlos. Entre el esfuerzo de éste y la mediación de Michel Ruggieri y Matteo Ricci, los franciscanos fueron deportados a Macao.³⁴

En 1583, otra expedición compuesta por ocho franciscanos dirigida por Diego de Oropesa pisó también el territorio de China. Lo que les pasó resultaba muy parecido al tercer intento de los franciscanos. Su destino del viaje fue Vietnam en lugar de China. Sin embargo, en el camino de regreso a Manila después de cumplir su tarea en Vietnam, ellos tuvieron que desembarcar en la isla de Hainan [海南] a causa de una tormenta inesperada. Fueron enseguida detenidos y llevados a Guangzhou [广州]. En la ciudad, se encontraron con Jerónimo de Burgos. Al final, tuvieron la misma suerte que éste, y fueron enviados también a Macao, gracias a que los dos jesuitas que acababan de mencionarse intercedieron ante el virrey.³⁵

También en este mismo año 1583, Ruggieri y Ricci lograron su objetivo e iniciaron una nueva época para la misión en China. Pero los franciscanos no se conformaron con este resultado, y organizaron un nuevo viaje para tocar la puerta de China. Martín Ignacio de Loyola, que había participado en 1582 en el grupo dirigido por Jerónimo de Burgos, intentó en 1587 entrar en China desde Macao junto con sus dos compañeros. No obstante, su persistencia no conmovió a nadie y la sentencia de repatriación cayó de nuevo ante ellos.³⁶

Desde entonces, los franciscanos abandonaron de modo temporal el país y echaron su

³⁴ RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas. (1621). *Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Iesus* (trad. del latín al castellano por el Licenciado Duarte). Sevilla. pp. 80-81.

³⁵ *Ibid.* Sobre el análisis de este evento, véanse: 张先清 [Zhang Xianqing]. (2011). 《传教士、海难与跨文化接触：1583年海南岛飘风事件分析》 [Chuanjiaoshi hainanyukuawenhuajiechu: 1583nian hainandao piaofengshijian fenxi, misioneros, naufragio y contacto transcultural: un estudio sobre el evento de un barco misionero encallado frente a la costa de la isla de Hainan en 1583]. 《晋阳学刊》 [Jinyang xuekan, *Revista académica de Jinyang*], pp. 84-98.; JIMÉNEZ, 2014: 436.

³⁶ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 90-92.

mirada a Japón. La ausencia de ellos prosiguió hasta el año 1633, en el que el franciscano Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang] y el dominico Juan Bautista Morales [黎玉范, Li Yufan] llegaron a la provincia de Fujian [福建] y se reunieron con Angel Cocchi, el primer dominico que entrara en China continental que había levantado en el año anterior la primera iglesia de su orden en este país. A partir de ese momento, se rompió el monopolio de los jesuitas en la misión china, la influencia de los mendicantes se volvía cada vez mayor.³⁷

De lo expuesto, se ve que igual que los jesuitas, los franciscanos también fueron los pioneros que exploraron el país más grande de Asia. En estos continuos intentos, existía una relación dual entre los jesuitas financiados por Portugal y los franciscanos enviados por España. Por un lado, todos fueron misioneros cristianos, así que se ayudaban mutuamente con frecuencia. Como se ha mencionado más arriba, cuando los franciscanos fueron metidos en la cárcel, Ricci, Ruggieri o los portugueses en Macao les salvaron. Pero, por otro lado, la emoción nacional les hizo a los jesuitas que no dieran la bienvenida a la participación de los franciscanos en la misión china. El gobierno portugués rechazaba que los españoles compartiesen los beneficios obtenidos con el comercio con China y los jesuitas, a su vez, temían que los mendicantes españoles arrebataran sus éxitos, e incluso dañaran la empresa religiosa de China por sus medidas imprudentes de predicación. Por ende, ellos decidieron propagar los rumores con los que causaron la sospecha de la autoridad china y luego les expulsaron del país. En *Relación del viaje*, el franciscano Agustín de Tordesillas menciona esta situación:

“[...] en sabiendo los christianos de Macan de nuestra llegada, entendieron que

³⁷ Sobre las actividades evangélicas de Cocchi y los primeros intentos de los dominicos para entrar en China, véanse: BUSQUETS, Anna. (2013). Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación, *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, pp. 191-214; 张先清 [Zhang Xianqing]. (2006). 《多明我会与明末中西交往》 [Duomingwohui yu mingmo zhongxijiaowang, La orden dominica y los intercambios entre China y Occidente en los finales de la dinastía Ming]. 《学术月刊》 [Xueshu yuekan, *Revista mensual académica*]. No. 10. pp. 137-143.

no eramos verdaderamente frailes, sino espías de los Castellanos que estan en Luçon y que detras venia alguna armada para tomar alguna ciudad de las de China, y estorvarles sus mercaderias, que es lo que ellos mas pretenden. Y por esta causa nos dijeron algunos Chinos que el capitan mayor de Macan havia dado peticiones en una ciudad llamada Sansan, que esta una jornada de donde ellos residen por no poder venir a la ciudad de Guangdong donde nosotros estavamos. Lo que en la peticion se contenia era advertir a los Chinos que nosotros no eramos dellos y que si algun mal viniessse a la tierra que no eran ellos culpados.”³⁸

Cuando esta táctica no servía, a los mendicantes que habían entrado en China, los jesuitas siempre les persuadían de salir de su esfera de influencia e incluso tomaban acciones violentas como manifestó Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang]:

“P. provincial dice deseaba mucho verme y postrarse a mis pies para pedirme perdon, como me lo pide del prendimiento que por su mandado hicieron en mi sus mismos criados y cristianos cerca de Nanquin, atandome los pies, el año de 1634, en un monte, ribera de un gran rio, donde por engaños me sacaron de Nanquin para el efecto, y expelerme de alli, de lo pasado que es lo referido.”³⁹

³⁸ “Augustinus de Tordesillas: Relacion del viage que hizimos em China”. En: WYNGAERT, *Anastasius Van Den* (ed.). (1933). *Sínica Franciscana, vol. II, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVI et XVII*. Quaracchi. pp. 127-128.

³⁹ “Antonius A S. Maria Caballero: Epistola ad P. Provincial”. En: op. cit. p. 413. En cuanto al planificador de este enfrentamiento, aunque fray Antonio insistió en que era Emmanuel Diaz (Junior) [阳玛诺, Yang Manuo] (1574-1659), el investigador George H. Dunne indicó que no se había encontrado ningún registro al respecto en los archivos de los jesuitas. Pero al mismo tiempo, también reconoció que si los jesuitas no fueron el planificador de dicha acción de echar a fray Antonio de Nanjing, estaban de acuerdo con ella. Véanse: DUNNE, George Harold. (1962). *Generation of giants: The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame: University of Notre Dame Press. pp. 241-242. Cui Weixiao señaló que aunque faltan otras evidencias que pudieran demostrar que los jesuitas habían participado en dicha acción, es verdad que ellos no querían que los franciscanos trabajaran en su cristiandad. Véanse: 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 115-116.

Como se indicará más adelante, fue razonable la preocupación de los jesuitas, ya que los primeros franciscanos que habían entrado en China no conocían la situación de este país y siempre tomaban medidas imprudentes. Hay que saber que, en ese momento, China todavía era el país más poderoso del mundo. Sin embargo, en el sistema económico autosuficiente, la fuerza poderosa del país no le hizo ser más abierto. Al revés, la dinastía Ming implementó la política de Prohibición del Mar [海禁] y limitó estrictamente intercambios con los extranjeros. Todo el país estaba bien organizado y se desarrollaba con su propio ritmo bajo la dirección ideológica del confucianismo. La gente estaba orgullosa de su cultura confuciana y no le interesaba la extranjera. Además, el acoso de los piratas japoneses y la provocación militar de los países europeos en la zona costera exacerbaban las precauciones y aversiones de la gente contra los extranjeros.

Peor aún, cuando Caballero vino a China, este país estaba en el período de transición política. Constituía una amenaza seria para la dinastía Ming la emergencia del régimen de Houjin [后金, Jin posterior] (1616-1636) en el noreste. En el año 1618, Houjin, liderado por su primer emperador Nurhaci [努尔哈赤] (1559-1626), se rebeló contra la dinastía. Asimismo, desde el año 1627, las rebeliones de los campesinos llevaron la gobernación precaria de la dinastía al borde del colapso. Al final, bajo el doble golpe de Houjin y de los campesinos, la dinastía Ming [明] fue derrocada en 1644 por los rebeldes campesinos liderados por Li Zicheng [李自成], y estos, a su vez, fueron derrotados en el mismo año por los ejércitos de la dinastía Qing [清]⁴⁰. Al mismo tiempo, algunos mandarines y miembros de la familia real de Ming fundaron el régimen de Nanming [南明, Ming meridional] (1644-1662) en la zona meridional de China, con el fin de buscar oportunidades para restaurar su gobernación.

⁴⁰ En el año 1636, Huang Taiji [皇太极], el segundo emperador de Houjin [后金, Jin posterior], cambió el nombre de la dinastía Houjin a Qing.

Este ambiente social conservador, inestable y xenófobo desfavoreció la misión cristiana. Incluso los jesuitas que habían trabajado años en China también corrieron el riesgo de ser perseguidos. A los ojos de muchos, la religión que predicaban los misioneros extranjeros y “bárbaros” no era nada más que una tapadera y su verdadera intención fue conspirar la rebelión. Para verlo de manera más directa, vale la pena presentar la gran persecución que estalló a principios de la dinastía Qing. Esta es el famoso Caso del Calendario [历狱, Li yu] que ocurrió en los primeros años del reinado de Kangxi [康熙].

En 1661, Xuanye [玄烨], el tercer hijo del emperador Shunzhi [顺治] que había muerto de viruela, sucedió a su padre en el trono. En ese momento, unos jesuitas representados por Johann Adam Schall von Bell [汤若望] estaban trabajando en el Ministerio de Astronomía [钦天监, Qintianjian], y se ocupaban de elaborar el nuevo calendario, con sus conocimientos más actualizados de aquella época sobre la astronomía. Algunos mandarines conservadores albergaban hostilidad hacia los misioneros extranjeros y el representante de ellos fue Yang Guangxian [杨光先], que no escatimó esfuerzos en criticar el calendario occidental elaborado por los jesuitas e insistió en que los jesuitas se habían equivocado al calcular la fecha y el sitio del funeral de uno de los hijos del emperador, y esto había conducido a la muerte al emperador Shunzhi [顺治] y a la consorte Donggo [董鄂妃], su concubina más favorecida.⁴¹

Yang Guangxian obtuvo el apoyo firme de Oboi [鳌拜, Aobai], uno de los cuatro regentes que ayudaban al joven emperador. En esta situación, el calendario occidental fue abolido y fueron encarcelados el padre Johann y sus tres compañeros Ferdinand Verbiest [南怀仁, Nan Huai ren] (1623-1688), Ludovico Buglio [利类思, Li Leisi] (1606-1682), Gabriel de Magalhães [安文思, An Wensi] (1610-1677). Yang les acusó de

⁴¹ Dos años después de la muerte del príncipe, la consorte murió y luego de 136 días del fallecimiento de ésta, al emperador le pasó lo mismo. Como la fecha y el sitio que calcularon los jesuitas resultaban siniestros según el Fengshui [风水, geomancia tradicional china], entonces Yang Guangxian les echó la culpa a los jesuitas. Fengshui es una creencia tradicional china. Pone de relieve la ocupación consciente y armónica del espacio, con el fin de lograr de éste una influencia positiva sobre las personas que lo ocupan.

tres delitos: conspiración por la rebelión, propagación de teorías absurdas, y elaboración del calendario falso y ridículo. En 1665, después del interrogatorio, fueron condenados a muerte el padre Johann y siete mandarines chinos que habían trabajado en el Ministerio de Astronomía. Sin embargo, antes de que se ejecutara la pena, apareció en el cielo un cometa y poco después, se produjo un terremoto en la capital. Los chinos antiguos creían que los dos fenómenos eran las señales de advertencia del cielo a la gente por los errores que habían cometido. De este modo, el gobierno eximió la muerte de Johann y dos mandarines chinos, aunque los otros cinco no consiguieron escapar de la fatalidad.

Aun así, la persecución, que también se llama el Caso del Calendario [历狱, Li yu], dio un golpe mortal a la empresa cristiana en China, porque salvo dichos cuatro jesuitas a los que el gobierno permitió que se quedaran en Beijing, el resto de los misioneros dispersos en todo el país, que eran veinticinco, con los mendicantes incluidos, fue enviado a Guangzhou [广州] en el marzo de 1666 y confinado en una iglesia. De esta manera, la empresa franciscana emprendida por Caballero fue completamente interrumpida, ya que en aquel entonces, éste fue el único franciscano en China. Cuando el gobierno puso en libertad a los misioneros en 1671 y les permitió que volvieran a sus iglesias, fray Antonio de Santa María Caballero, no obstante, había fallecido de enfermedad dos años antes, hecho que simbolizó el nuevo estancamiento de la misión franciscana en China.

En realidad, la intermitencia de la misión franciscana proseguía hasta 1672, un año marcado para la empresa franciscana en China. En ese año, Buenaventura Ibañez [文都辣, Wen Dula] viajó al país junto con cuatro de los franciscanos nuevos que había reclutado en Europa. Entraron en Guangzhou [广州] y mantenían buena relación con el régulo Shang Zhixin [尚之信]. Este gobernador local les ayudó en los aspectos que pudo, y también les financió en 1674 la construcción de la primera iglesia franciscana

en Guangzhou: Iglesia de Nuestra Señora de los Angeles. A finales de 1679, con el permiso de Shang, ellos erigieron una iglesia más grande en los extramuros de la ciudad: Iglesia de San Francisco.⁴² También en el año 1672, otro franciscano Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] entró en la provincia de Fujian [福建], y tres años más tarde, erigió en Ningde [宁德] la primera iglesia franciscana de la provincia. Desde aquel entonces, los franciscanos empezaron a arraigarse en China y nunca volvieron a ausentarse del escenario de la evangelización en el país. Por tanto, el presente trabajo llama “la nueva generación de franciscanos” a Buenaventura Ibañez y sus compañeros que evangelizaron en China a partir de los años setenta del siglo XVII, mientras que llama “la primera generación” a los franciscanos que había entrado (por ejemplo, Antonio de Santa María Caballero) o intentado entrar en China en los años anteriores.

A la vez, los conflictos de las órdenes en China no solo empañaban la autoridad del papa, sino que entorpecían la empresa misionera en Oriente. Entonces, para retomar el control de los esfuerzos misioneros, en 1622 la Curia fundó la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe y comenzó a mandar directamente a los misioneros. Además, la Iglesia estableció el vicariato apostólico en Extremo Oriente. Los vicarios apostólicos ejercían su poder en nombre del papa y no les hacía falta obedecer al arzobispo de Goa ni a ningún país. Luego, a cargo de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe, se fundó la Sociedad de las misiones extranjeras de París, que fue aprobada por el papa Alejandro VII en 1664. Se trata de una institución misionera que no dependía de las potencias tradicionales de España y Portugal. Los misioneros de esta sociedad competían con otros misioneros en China y les obligaban a hacer el juramento de obediencia ante los vicarios apostólicos.⁴³

⁴² Según Cui Weixiao, un motivo crucial por lo que Shang Zhixin ayudó a los franciscanos es que quería conseguir más noticias sobre Filipinas e impulsar sus negocios personales con los comerciantes de allí. Véanse: 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 185-186

⁴³ Sin embargo, aunque estas medidas podían reforzar el control del Papa, debido a que muchos misioneros fueron suspendidos ya que habían rechazado a jurar, en muchas partes, los bautizados y las iglesias estaban desatendidos. Eso hizo sufrir una gran pérdida a la misión cristiana en China.

Además, para ampliar la influencia francesa en Extremo Oriente, en el año 1684, Luis XIV mandó un grupo de seis jesuitas franceses con el título de “matemáticos del rey”, que partió desde Brest de Francia en el 3 de marzo de 1685. Al llegar a China, Joachim Bouvet [白晋, Bai Jin] (1656-1730) y Jean-François Gerbillon [张诚, Zhang Cheng] (1654-1707) entraron en la corte real y obtuvieron la confianza del emperador Kangxi [康熙] por sus conocimientos científicos. Posteriormente, a petición de este emperador, los jesuitas franceses fueron llegando a China y ocuparon un puesto destacado en toda la misión cristiana.

De hecho, China se puede ver como un gran escenario donde los diferentes países y grupos competían mutuamente para conseguir los beneficios, poderes, y privilegios máximos. Pero de acuerdo con todas las experiencias y lecciones, hay que pensar: ¿qué es lo que deberían hacer los misioneros para establecer la misión y evitar los daños a la empresa? A esta pregunta, los jesuitas dieron una respuesta que sería la mejor medida entre todas las iniciativas.

1.3 Acomodación cultural [文化适应, Wenhua shiyiing]

Cuando los españoles y portugueses exploraron con ambición el mundo, los misioneros estaban devanándose los sesos por esa pared enorme y despiadada en frente de ellos que les impidió entrar en el país más grande de Asia. Como se ha mencionado, casi desaparecieron todas las huellas del cristianismo en China después del colapso de la dinastía Yuan, así que el país rechazó desde el nivel cultural esta religión que traían los extranjeros a los que sus gobernadores y su pueblo siempre tenían recelos. La Prohibición del Mar [海禁, Haijin] que se implementó por aquel entonces agravó aún más la dificultad. La esperanza era tan remota que Alessandro Valignano [范礼安, Fan Li'an], visitador de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (que incluían Macao y

Japón) nombrado en 1573, dejó un suspiro muy famoso: “Ah rocher rocher! quand t’ouvri as-tu rocher!”⁴⁴

La expedición cristiana a China que llevaban a cabo los jesuitas se parecía más a una exploración en un túnel sin luz, ya que tenían como referencia muy pocas experiencias. Pese a que pudieran proporcionar cierta ayuda las experiencias logradas en el país vecino de China: Japón, al fin y al cabo, la situación de estos dos países era muy distinta. Cuando el jesuita Francisco Javier [沙勿略, Sha Wulüe] entró en Japón en 1549 e intentó hacer la evangelización, este país estaba dividido entre diferentes *daimyō* [大名, *daming*, Señor feudal]. Aprovechándose de esta realidad, Francisco Javier les trajo la oportunidad de hacer comercios con los portugueses, a cambio de los favores dirigidos a la misión.

Este método funcionó enseguida, porque los *daimyō* esperaban aumentar su propia fuerza y competitividad a través de los beneficios que traerían los comercios. Ahora bien, en esos años, China era un país unificado. Así que, no mostró mucho interés ni demanda de comerciar con otros países extranjeros. Otra opción sería la conquista militar, como habían hecho los españoles en América. Sin embargo, ésta también resultaba imposible, porque las fricciones con China llevadas a cabo por los portugueses en los años anteriores, tales como la Batalla de Tunmen [屯门之战] (1521) y la de Xicaowan [西草湾之战] (1522), en las que los lusos recibieron golpes duros, les hicieron entender que todavía no eran competentes para guerrear con el gigante asiático. En este caso, para abrir la puerta del país, los misioneros tenían que acudir a otras estrategias. Teniendo en cuenta que la vía comercial y la militar no servían, los jesuitas comenzaron a considerar la factibilidad de acercarse a la cultura china.

Desde el principio, el visitador Alessandro Valignano [范礼安, Fan Li'an] se dio cuenta

⁴⁴ SEMEDO, Alvarez. (1667). *Histoire universelle de la Chine, para le P. Alvarez Semedo, Portugais*. Lyon: Chez Hierosme Prost. p. 253.

de la importancia de aprender los conocimientos chinos, la moralidad de su pueblo y sobre todo su idioma, y sacó la conclusión de que “la nacion China era prudente, ingeniosa, i aguda i mui dada a los estudios de todas las buenas artes, que al fin podria reducirse a dar consentimiento que viviessen en su reino algunos ombres eminentes en letras, i en la virtud, i maiormente tales, que ia no ignorassen su lengua, i sus letras.”⁴⁵

Por eso, cuando se fue de Macao, dejó la instrucción ordenando que los jesuitas aprendieran el idioma chino y estudiaran su cultura y costumbres. Dicha orden se podía ver como la predecesora de la estrategia de acomodación cultural [文化适应, Wenhua shiying] que sería perfeccionada por Ricci en los años posteriores. En general, esta estrategia abarcaba los aspectos siguientes:⁴⁶

En primer lugar, los jesuitas seguían dicha instrucción de Valignano y aprendieron el idioma chino. En realidad, no solo los jesuitas, sino que todas las órdenes coincidían en la importancia de hacerlo. Cuando Ruggieri estaba en Macao, no solo él mismo estudiaba con afán el chino mandarín [官话, Guanhua], sino que también buscó profesores para los jesuitas posteriormente llegados. Todos sus compañeros se esforzaron por el aprendizaje. Por ejemplo, en 1621 los jesuitas establecieron una nueva misión en Jiading [嘉定], adonde fueron enviados los recién llegados de la Compañía para aprender el idioma.⁴⁷ Igual que ellos, los mendicantes también pusieron de relieve este trabajo, en el que parece que fueron los dominicos que estaban más especializados, entre los cuales tal vez Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo] sería el más famoso.

⁴⁵ RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas, 1621: 71-72.

⁴⁶ Ya hay bastantes investigaciones sobre la estrategia. Aquí solo se presentan de modo sintético algunos aspectos más importantes y se echa una mirada a la opción de los mendicantes, sobre todo, los franciscanos.

⁴⁷ DUNNE, 1962: 149. Por ejemplo, Francisco Furtado [傅汎济, Fu Fanji], Johann Schreck [邓玉函, Deng Yuhan], Rodrigue de Figueredo [费乐德, Fei Ledede], Wenceslas Pantaléon Kirwitzer [祁维材, Qi Weicai] y Johann Adam Schall von Bell [汤若望, Tang Ruowang] se quedaba allí para aprender el chino con Gaspard Ferreira [费奇怪, Fei Qiguan]. Véanse: 高龙攀 [Gao Longpan, Augustin-M. Colombel]. (2008). 《江南传教史》 [Jiang'nan chuanjiaoshi, *Historia de la misión de Jiang'nan*], trad. por 周世良 [Zhou Shiliang]. Tomo 1. Shanghai: Editorial Guangqi del Diócesis de Shanghai. pp. 122-123.

Muchos de los franciscanos que entraron en China a principios de la dinastía Qing [清] aprendieron el idioma con él en el pueblo Muyang [穆阳] de la provincia de Fujian [福建] y el protagonista del presente trabajo, fray Pedro de la Piñuela, fue precisamente su discípulo. Años después, Piñuela dominaba el idioma tan bien que podía servir de intérprete para los compañeros recién llegados que todavía no hablaban la lengua.

Al mismo tiempo, con el fin de facilitar el aprendizaje, varias obras sobre el idioma se publicaron en lo sucesivo, tales como el *Diccionario portugués-chino* [葡汉词典, Puhán cidian] de Michele Ruggieri y Matteo Ricci, *Una ayuda a la vista y al oído de los eruditos occidentales* [Xiru ermuzi, 西儒耳目资] de Nicolas Trigault [金尼阁, Jin Nige], *Arte de la Lengua Mandarin* de Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo], etc.⁴⁸ Esta última fue la primera publicación en el mundo sobre la gramática del idioma chino, que curiosamente fue elaborada por un dominico español. La redacción de este tipo de obras tenía un fuerte matiz pragmático. Como indicó la doctora Sandra Breitenbach, “it was not primarily scientific interest that prompted the missionaries to write grammars of foreign languages, but rather the goal of learning the respective languages as quickly as possible in order to preach the Gospel more effectively.”⁴⁹ Aquí, no se va a dedicar más espacios a analizar el sistema de conocimientos de la obra, en el que están más especializados los lingüistas, pero cabe mencionar que existía una influencia evidente de Nebrija en la lingüística misionera construida y utilizada por los misioneros en China.⁵⁰ Ellos intentaron comprender el chino a partir del sistema del latín y adoptaron el sistema gramatical de Nebrija al redactar las obras lingüísticas. Sin embargo, frente a la realidad

⁴⁸ En la Biblioteca Nacional de China hay un Diccionario chino-portugués, pero todavía no se sabe quién es su autor. Sobre la investigación de este diccionario, véanse: 杨慧玲 [Yang Huiling]. (2012). 《中国国家图书馆藏汉葡词典抄本及其史料价值》 [Zhongguo Guojiatushuguan cang hanpucidian chaoben jiqi shiliaojiazhi, El manuscrito del Diccionario chino-portugués en la Biblioteca Nacional de China y su valor histórico]. 《史学史研究》 [Shixueshi yanjiu, *Revista de historiografía*]. No. 4, pp. 118-119, 123.

⁴⁹ COBLIN, W. South & LEVI, Joseph Abraham. (2000). *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language (1703): An English translation of Arte de la lengua Mandarin. With an Introduction by Sandra Breitenbach*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, pp. xxi-xxii.

⁵⁰ La lingüística misionera era un sistema que no solo existía en China, sino que fue utilizado por los misioneros en todo el mundo.

de esta lengua asiática, también hicieron algunos ajustes. Por ejemplo, Varo destacó mucho la importancia de la fonética del chino, así que a diferencia de Nebrija, la presentó en el primer capítulo de su obra. De todos modos, el aprendizaje del idioma y la publicación de obras correspondientes promovieron la empresa evangélica.

Los franciscanos mostraron gran entusiasmo por el aprendizaje. Piñuela editó y publicó en 1703 la obra de Varo: *Arte de la lengua mandarina*, y en el año 1722, Basilio Brollo de Glemona [叶尊孝, Ye Zunxiao] publicó un diccionario chino-latín.⁵¹ Además, pusieron en práctica los conocimientos del idioma. No solo hablaron el chino con los nativos, sino que a veces intentaron usarlo en las cartas dirigidas a los compañeros. Por ejemplo, fray Agustín de San Pascual fue uno de los que usaron el chino con más frecuencia. En una carta para Buenaventura Ibañez Ibañez, utilizó directamente “tosie” [多谢, duoxie] para decir “muchas gracias”, “sing” [姓, xing] para referir a “apellido”, y “kao-xing” [高声, gaosheng] para expresar “en voz alta”, etc..⁵² Así, se ve que, al aprendizaje y práctica del idioma, los franciscanos dedicaron no menos esfuerzos que los jesuitas.

En segundo lugar, para integrarse rápido en la sociedad china, los misioneros se pusieron a sí mismos el nombre chino. Se trata de una medida muy necesaria, ya que cuando contactaran con los chinos, la primera pregunta que les harían sería: ¿cómo te llamas? y esto no era fácil de contestar. Como existía un gran abismo entre el sistema lingüístico de China y el de Occidente, resultaba imprescindible traducir el nombre al chino. Esta lengua está basada en los caracteres en vez de las letras, y cada uno de ellos tiene su propia pronunciación y significado. Antes de Ricci, ya había unos jesuitas que querían entrar en Guangdong [广东]. El intento falló y uno de los motivos fue que ellos

⁵¹ GIRARD, Pascale. (1999). *Os religiosos ocidentais na China na Época moderna: Ensaio de análise textual comparada*. Macao: Fundação Macau & Instituto Politécnico de Macau. p. 496.

⁵² “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”. En: WYNGAERT, Anastasius Van Den (ed.). (1936). *Sínica Franciscana, vol. III, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVII*. Quaracchi. pp. 504, 513, 514.

no conocían la cultura china y simplemente tradujeron sus nombres de manera de transliteración directa. Por ejemplo, los jesuitas Melchior Nunez Barreto y Francois Perez tenían respectivamente sus nombres chinos “巴莱多” [Ba Laiduo] y “培来思” [Pei Laisi], los cuales no significan nada en el idioma chino y los locales de Guangdong no comprendían.⁵³

Para resolver el problema, los misioneros, tanto los jesuitas como los mendicantes, tradujeron primero sus nombres (o algunas sílabas suyas) a modo de transliteración, y luego eligieron con mucho cuidado caracteres adecuados para evitar malentendidos. Así, se pusieron a sí mismos nombres chinos “en rapport avec le génie de la nation.”⁵⁴ Por ejemplo, Francisco Varo eligió “万” [Wan] como su apellido, ya que era un apellido chino usual y su pronunciación se parecía mucho a la primera sílaba de su apellido español. En cuanto al nombre, aunque la pronunciación de “Francisco” podría ser muchos caracteres chinos, decidió usar “济国” [Jiguo], porque su significado correspondía a la idea de contribuir al país de la cultura china. Los franciscanos también dieron importancia al nombre chino. Fray Francisco de Concepción [卞世芳, Bian Shifang] advirtió a Manila que los nuevos ministros, antes de desembarcarse, debieran escribirle sus linajes y nombres para que les determinara sus nombres chinos.⁵⁵

Además, Ricci también tomó la iniciativa de ponerse un título honorífico: “西泰” [Xitai].⁵⁶ Henri Bernard señaló que “Il semble qu’à cause de certaines susceptibilités, le

⁵³ 康志杰 [Kang Zhijie]. (1996). 《明清来华耶稣会士汉名琐议》 [Mingqing laihua yesuishi hanming suoyi, Análisis sobre los nombres chinos de los jesuitas en la dinastía Ming y Qing]. 《世界宗教研究》 [Shijie zongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No.4. p. 102. Para la biografía de estos dos, véanse: PFISTER, Louis. (1932). *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Imprimerie de la Mission catholique, pp. 8-10.

⁵⁴ PFISTER, 1932: 24.

⁵⁵ “Franciscus A Conceptione Peris: Epistola ad Provincialem, 9. April. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 27.

⁵⁶ Los investigadores todavía no han llegado a un acuerdo sobre qué es este título: el nombre de estilo [号, Hao], o el nombre de cortesía [字, Zi]. Para más análisis sobre este tema y sobre el método que usaron los misioneros para ponerse un nombre chino, véanse: 叶君洋 [Ye Junyang]. (2017). 《再论 Matteo Ricci 之

Perè Valignano interdit durant quelque temps cette innovation, devenue la règle générale pour tous les missionnaires catholiques.”⁵⁷ No dio más análisis sobre el motivo de la prohibición de Valignano, pero es verdad que los misioneros posteriores seguían aplicando esta regla. Hay evidencia que muestra que todos los franciscanos, además del nombre chino, también tenían el título honorífico, y por algunas razones todavía desconocidas, Ferdinand Verbiest [南怀仁, Nan Huai ren] incluso hizo una estadística cuando trabajaba en la corte.

“El R. P. Verbiest me pide que le envíe dos nombres sinicos, apellidos y hao de nuestros religiosos; yo solo se el nombre de V. C. y de Fr. Miguel, los hao no se de los demas hermanos, solo se los sing. V. C. remitamelos para que yo los remite a dicho R. P., etc.”⁵⁸

En fin, esta medida se demostraba ser exitosa y tenía por lo menos tres ventajas para la misión. Ante todo, eliminó la extrañeza por parte de los chinos con respecto a los nombres occidentales que nunca habían escuchado e hizo posible los contactos del futuro. Al mismo tiempo, el uso del título honorífico hizo que los misioneros se vieran más educados y nobles, lo que podía aliviar el estereotipo de la sociedad china de esa época que siempre consideró a los extranjeros como bárbaros. Ricci se dio cuenta de que era imprescindible ponerse un título y señaló que para los misioneros, esto podía “conservar mas facilmente su autoridad entre todos estos infieles, ignorantes de la umildad cristiana”.⁵⁹ De esta manera, se convirtieron en personas respetables para el

汉名“利玛竇”及尊名“西泰”》 [Zailun Matteo Ricci zhihanming limadou jizunming xitai, Nueva investigación sobre el nombre chino “Li Madou” de Matteo Ricci y su título honorífico “Xitai”] 《北京行政学院学报》 [Beijing xingzhengxueyuan xuebao, *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing*]. No.6, pp. 121-127.

⁵⁷ BERNARD, Henri. (1937). *Le père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*. Tientsin : Hautes Études. p. 134, nota. 19.

⁵⁸ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 514.

⁵⁹ RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas, 1621: 92-93.

pueblo y se redujo la distancia entre misioneros y letrados. Además, aprovechándose de la asimetría de información, el uso del nombre chino a veces traería a los misioneros beneficios materiales. En el año 1677, el franciscano Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] fue a la provincia de Shandong [山东] y quiso tomar posesión de la iglesia que había levantado Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang] y fue cuidada por el jesuita Jean Valat [汪儒望, Wang Ruwang] en ese momento. Fray Agustín había tenido como su apellido chino “顾” [Gu], pero con el fin de justificar su intento de apropiación de la iglesia, lo cambió y se puso “利” [Li], el mismo apellido que fray Antonio, para convencer a los mandarines de que eran hermanos.⁶⁰ A través de este truco pequeño, los franciscanos recuperaron la primera iglesia de su orden en China.

En tercer lugar, los misioneros innovaron su vestido de acuerdo con la cultura china. El cambio del vestido no fue iniciativa de los jesuitas en China. Cuando Francisco Javier [沙勿略, Sha Wulüe] evangelizaba en Japón, notó que la ropa que llevaba fue depreciada por los japoneses, lo que hizo imposible la misión. Así, Javier se puso la ropa fina de seda para incorporarse en la cultura local y recibió al final el respeto de los *daimyō*. Según las experiencias obtenidas en Japón donde los bonzos tenían reputación, cuando los mandarines chinos recomendaron que llevaran kasaya de los budistas chinos, los jesuitas aceptaron el consejo sin vacilar. En realidad, se equivocaron al creer que los bonzos chinos también eran respetados. Por eso, se disfrazaron de bonzos budistas llamándose *bonzos occidentales* [西僧, Xiseng]. Pero en los años siguientes, poco a poco, Ricci se percató de que la situación de China era totalmente diferente a la del país donde nace el sol. En China, los religiosos fueron despreciados, y quien realmente dominaba el país era la clase de letrados confucianos. Por lo tanto, con el consentimiento del inspector, Ricci abandonó el vestido religioso y adoptó la sugerencia de un amigo suyo Qu Rukui [瞿汝夔] que le aconsejó que se pusiera la ropa de los letrados. De este modo, Ricci obtuvo una nueva identidad: *letrado occidental* [西儒,

⁶⁰ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad definitores provinciae, 31. Iulii. 1678”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 468.

Xirui] y al mismo tiempo, Qu Rukui alabó la sabiduría de su amigo jesuita ante los letrados, con el fin de presentarle a la clase dominante.⁶¹

Se trata de un cambio revolucionario. Desde ese momento, Ricci empezó a experimentar una nueva vida como si ingresara en un mundo nuevo. Era la primera vez que contactara a gran escala y con frecuencia con los letrados. Gracias a sus conocimientos occidentales y su exotismo, la fama de Ricci se extendió entre estos y el jesuita comprendió gradualmente cuál era el mejor método de trabar amistad con ellos. Desde entonces, entraron de manera sucesiva en su vida las celebridades de la sociedad de la dinastía Ming [明], tales como Xu Guangqi [徐光启], Li Zhizao [李之藻], Yang Tingyun [杨廷筠], Ye Xianggao [叶向高], Li Zhi [李贽], etc. La comunicación de Ricci con ellos presentaba una colaboración simbiótica. Aprendieron de Ricci los conocimientos occidentales que creían que serían necesarios para la sociedad, y a cambio, ellos ayudaron a Ricci a defenderse y propagar la doctrina cristiana, además de ayudarlo a viajar a Beijing [北京], la capital del país, lo que le empujó un paso más hacia la materialización de su deseo: cristianizar todo el país.⁶²

⁶¹ Para la breve presentación sobre la amistad de Ricci con Qu Rukui, véanse: 黄一农 [Huang Yinong], 2015: 34-38.

⁶² Este cambio del vestido de Matteo Ricci marcó una huella trascendental en el desarrollo de la misión jesuita en China. Para más información sobre este acontecimiento y sus valores, véanse: WINSTON, Kenneth & BANE, Mary Jo. (2010). *Reflections on the Jesuit Mission to China*, HKS Working Paper, No. RWP10-004; 计翔翔 [Ji Xiangxiang]. (2001). 《关于利玛窦戴儒冠穿儒服的考析》 [Guanyu Limadou dairuguan chuanrufu de kaoxi, Investigación del vestido confuciano de Matteo Ricci]. 黄时鉴 [Huang Shijian]. (ed.). 《东西交流论谭》 [Dongxi jiaoliu luntan, *Sobre el intercambio entre Occidente y Oriente*]. Vol. 2. Shanghai: Editorial Wenyi de Shanghai. pp. 1-15.; 戚印平 [Qi Yinping]. (2003). 《远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义》 [Yuangong yesuhuishi guanyu yifu wenti de zhengyi jiqi wenhua yiyi, El cambio del vestido de los jesuitas en Extremo Oriente y sus valores culturales]. 《浙江学刊》 [Zhejiang xuekan, *Revista académica de Zhejiang*]. No.3, pp. 49-54.; 戚印平 [Qi Yinping] & 何先月 [He Xianyue]. (2013). 《再论利玛窦的易服与范礼安的“文化适应”政策》 [Zailun Limadou de yifu yu Fan Li'an de wenhuashiying zhengce, Nueva investigación sobre el cambio del vestido de Matteo Ricci y la política de acomodación cultural de Alessandro Valigano]. 《浙江大学学报 (人文社会科学版)》 [Zhejiang daxue xuebao (renwenshekeban), *Revista de la Universidad de Zhengjiang (Humanidades y ciencia social)*]. No. 3, pp. 116-124.; 谭树林 [Tan Shulin]. (2012). 《利玛窦易服问题再研究》 [Limadou yifuwenti zaiyanjiu, Nuevo estudio sobre el cambio del vestido de Matteo Ricci]. 《世界宗教研究》 [Shijie zongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No.5. pp. 103-110.

A pesar de que no faltan los estudios que afirman que los mendicantes se opusieron a la estrategia evangélica de los jesuitas, esta idea sobre el vestido fue aceptada por los franciscanos. Bien es cierto que sufrieron con frecuencia por pobreza, pero aun así, siempre dedicaron una parte del dinero a preparar ropa decente para cada uno de los recién arribados. Pues notaron que si llevaban la ropa original, serían incapaces de integrarse en la sociedad china que concedía gran importancia al vestido. Como Piñuela informó al superior de Manila, la ropa que ellos trajeron a China no fue “acá de provecho, sino que ha sido necesario hacer otros”.⁶³ Además, estos franciscanos descalzos empezaron a llevar zapatos cuando comprendieron la cultura china. Como se va a analizar más tarde, incluso se produjo una persecución contra Piñuela, uno de cuyos factores resultaba ser el error que cometió al ponerse un par de zapatos demasiado sofisticados, los cuales solo podían llevar los letrados y mandarines. No obstante, este pequeño descuido no empañó el brillante efecto que dio la nueva estrategia en el vestido. Similar a la iniciativa del nombre, ponerse ropa elegante también constituye una autoidentificación de los misioneros como letrados occidentales y se puede ver como un intento del acercamiento a la clase erudita.⁶⁴

En cuarto lugar, no se puede olvidar que las predicaciones por vía académica por parte de los misioneros es una parte indispensable de la acomodación cultural. Al fin y al cabo, las ideas innovadoras tanto en el vestido como en el nombre chino, que nadie dudará que son importantes, solo se limitan a sondear la zona nerítica del océano cultural. Si querían profundizar y convencer al pueblo chino de que tenían talentos

⁶³ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21. Oct. 1676”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 1137.

⁶⁴ En una carta, fray Agustín de San Pascual concretó los requisitos básicos para el vestido: “Para poder viciarles es necesario tener el ministro un vestido que solo sirve para este ejercicio, este comunmente es de seda. Nosotros aca andamos echando discursos como huir este vestido de seda, y asi concordamos en que si tubieramos de esse paño entrefino de la Nueva España, color amusgo, es mui bueno para el vestido largo y para otro corto que se viste ensima, que en nosotros, por onestidad, siempre es negro; de raja o del mismo paño sera bueno en esto, y honrrado, que como este no es genero que ellos tienen en su reino, lo estiman. De modo que con tal genero de vestido se puede ir a viciar a los mandarines, y es escusar el vestido de seda.” Véanse: “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 20. Aug. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 461.

genuinos, sería imperativo mostrar sus propios conocimientos. Teniendo en cuenta que los chinos tenían cualidades en las humanidades y contaban con una sensación de superioridad cultural, los misioneros no optaron presentarles directamente la doctrina de su religión, ya que como Ricci indicó, “ni los chinos se tienen en tan poco, que piensen puedan oír algo de los extranjeros, que no lo tengan explicado mas cuidadosa i diligentemente en sus libros”.⁶⁵ Por lo tanto, utilizaron hábilmente la ciencia como un puente entre ellos y los letrados, para presentarles a estos últimos las ciencias y tecnologías occidentales más avanzadas en esa época, tales como la astronomía, las matemáticas, el calendario y el arma de fuego, etc., las cuales, como se ha mencionado, se consideraban necesarias para la dinastía que había caído en una crisis de dominio. De esta manera, se disminuyó la resistencia por parte de la clase dominante en la misión. Por ejemplo, después de la persecución de Nanjing [南京] en 1616, los jesuitas se vieron obligados a parar sus actividades públicas, y una parte de ellos fueron deportados a Macao. Sin embargo, la situación social de aquel entonces proporcionó oportunidades para que recuperaran sus trabajos estancados.

Como se ha indicado, China estaba en el período de transición política. En el año 1619, estalló la Batalla de Sarhu [萨尔浒之战] entre Houjin [后金, Jin posterior] y la dinastía Ming, en la que el ejército de esta última fue derrotado. Dos años más tarde, Houjin empezó a atacar la ciudad de Shenyang [沈阳]. Después de conquistarla, ocupó la ciudad de Liaoyang [辽阳] en el mismo año. En 1625, Nurhaci mudó la capital de su régimen a la ciudad de Shenyang [沈阳] y le puso un nuevo nombre “盛京 [Shengjing]”. Frente a la agresión de Houjin, la dinastía Ming ansiaba una resistencia efectiva. En esta situación, los mandarines partidarios del cristianismo, como Xu Guangqi [徐光启], pidieron que convocaran a los jesuitas a volver a China, ya que ellos dominaban conocimientos avanzados que serían muy útiles para resistir a la intervención. El gobierno central aceptó la propuesta, y de este modo, los jesuitas entraron de nuevo en

⁶⁵ RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas, 1621: 78-79.

la vida pública. Niccolò Longobardi [龙华民, Long Huamin] y Emmanuel Diaz (Junior) [阳玛诺, Yang Manuo] fueron nominados para viajar a Beijing. Aunque se corroboró más tarde que ninguno de los dos disponía de conocimientos militares, no fueron expulsados de la capital, dado que, en ese momento, el gobierno central estaba intentando pedir a los portugueses en Macao que le enviaran algunos *Hongyipao* [红夷炮]⁶⁶ y artilleros para ayudar en la defensa contra los tártaros. La verdad es que los cañones fueron muy efectivos en algunas batallas, entre las cuales una de las más famosas fue la Batalla de Ningyuan [宁远之战] que tuvo lugar en 1626, en la que Nurhaci [努尔哈赤] fue herido por un cañón y no tardó mucho en morir.

Aunque en este ejemplo, no jugaban ningún papel las publicaciones científicas, reflejaba una realidad en la cual los misioneros habían encontrado que en comparación con la doctrina, parecía que a los chinos les interesaban más los conocimientos prácticos. Como se ve, las armas habían ayudado a la dinastía más que la doctrina en las acciones militares contra los tártaros. Pese a que esto no era lo que los misioneros esperaban, se dieron cuenta de que podrían aprovechar los conocimientos que dominaron como un medio eficaz para forjar amistad con los letrados y obtener su confianza. De hecho, desde la época de Ricci, los jesuitas eran los autores más prolíficos de obras científicas. Por ejemplo, Ricci redactó *Método occidental de memorización* [西国记法, Xiguo jifa], para satisfacer la curiosidad sobre el método que había usado para memorizar las obras clásicas chinas. El libro de *Elementos de Euclides* [几何原本, Jihe yuanben]⁶⁷ presentó a los letrados los conocimientos matemáticos, y la *Mapa de la mirada de países del mundo* [坤輿万国全图, Kunyu wanguo quantu], a su vez, ofreció a la gente una imagen general de todo el mundo, etc.

Además, las obras sobre la medicina también constituyen una parte interesante de las

⁶⁶ Cañón de avancarga de ánima lisa. Literalmente significaba Cañón de los bárbaros rojos.

⁶⁷ Matteredo Ricci y Xu Guangqi tradujeron en chino los primeros seis libros de la obra de Euclides.

publicaciones. Las más famosas son:

① Las monografías médicas:

《泰西人身说概》 [Taixi renshen shuogai, *Esbozo de las teorías occidentales sobre el cuerpo humano*], de Johann Schreck [邓玉函, Deng, Yuhan] (1576-1630)

《人身图说》 [Renshen tushuo, *Explicaciones ilustradas sobre el cuerpo humano*], de Johann Schreck [邓玉函, Deng, Yuhan], Nicola Longobardo [龙华民, Long Huamin] (1565–1655) y Giacomo Rho [罗雅谷, Luo Yagu] (1593–1638);

《吸毒石原由用法》 [Xidushi yuanyouyongfa, *El origen y el uso de la piedra que atrae el veneno*], de Ferdinand Verbiest [南怀仁, Nan Huairen] (1623-1688);

《钦定髀体全录》 [Qinding getiquanlu, *Tratado de anatomía humana revisado por el emperador*], de Dorninique Panenin [巴多明, Ba Duoming] (1663-1741);

《西洋药书》 [Xiyang yaoshu, *Manual de medicamentos occidentales*], de Joachim Bouvet [白晋, Bai Jin] (1656-1730) y Jean-François Gerbillon [张诚, Zhang Cheng] (1654-1707);

② Los conocimientos médicos dispersos en obras no médicas:

《西国记法》 [Xiguo jifa, *El arte de la memoria de Occidente*], de Matteo Ricci [利玛窦, Li Madou]; (Neurología cerebral)

《性学述》 [Xingxue chushu, *Breve reseña del estudio de la naturaleza humana*], de Giulio Aleni [艾儒略, Ai Rulue] (1582-1649); (fisiología)

《泰西水法》 [Taixi shuifa, *Maquinaria hidráulica de Occidente*], de Sabatino de

Ursis [熊三拔, Xiong Sanba] (1575-1620); (farmacología)

《主制群徵》 [Zhuzhi qunzheng, *La provincia divina*], de Johann Adam Schall von Bell [汤若望, Tang Ruowang] (1591-1666); (fisiología)

No tiene mucho sentido enumerar aquí todo este tipo de obras, ni detenerse a profundizar en este tema, que los investigadores anteriores ya han estudiado ampliamente.⁶⁸ Pero vale la pena mencionar la estrategia *Predicación en base de la medicina* [医学传教, Yixue chuanjiao], que también se puede ver como una rama de la acomodación cultural. Es verdad que en ese período, los jesuitas tenían publicaciones abundantes sobre este tema, eso sí, los franciscanos también contribuyeron, tanto en prácticas como en teorías. En Guangzhou [广州], capital de la provincia de Guangdong [广东],⁶⁹ ellos establecieron un centro médico con botica y enfermería dentro de la iglesia de San Francisco y asignaron al cirujano laico Blas García [艾脑爵, Ai Naojue] para administrarlo. El centro estaba abierto a todos los misioneros y los chinos pobres y respaldó el desarrollo de la empresa misionera.⁷⁰ Asimismo, Pedro de la Piñuela publicó una obra sobre las hierbas medicinales que se llamaba 《本草补》 [Bencaobu, *Suplemento de materia herbal china*], rompiendo el monopolio de los jesuitas en los conocimientos de la medicina.

⁶⁸ Para una presentación general sobre intercambios sino-europeos en distintos campos durante las dinastías Ming y Qing, véanse: 方豪. [Fang Hao]. (1977). 《中西交通史》 [Zhongxi jiaotongshi, *Historia de intercambios entre China y el mundo occidental*]. Tomo 4 y 5. Taipei: Editorial de Huagang.

⁶⁹ En las cartas de los franciscanos, la palabra “Canton” significa, en la mayoría de los casos, la ciudad Guangzhou [广州]. Si querían referirse a la provincia, solían añadir “provincia” delante de la palabra “Canton”. 崔维孝 [Cui Weixiao] también notó este fenómeno e indicó el error de la traducción de la palabra “Canton” existido en la versión en chino del libro de George H. Dunne: *Generation of giants: The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming Dynasty*. Véanse: 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 109, nota. 36.

⁷⁰ Más información sobre este centro y las actividades médicas de los franciscanos, véanse: ALCOBENDAS, Severiano. (1934). Religiosos médico-cirujanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas. *Archivo Ibero-Americano*. No. 37. pp. 78-100; 董少新 [Dong Shaoxin], 2008: 89-99; 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 204-232.

Pero a diferencia de las obras de los jesuitas, Piñuela no presentó las teorías medicinales de esa época, sino que se concentró en los efectos de las hierbas. Esto, como se analizará más tarde, se debe al hecho de que el franciscano predicaba el evangelio entre la gente común que no estaba educada tan bien como los letrados para aprender la teoría médica y solo necesitaban conocimientos prácticos para curar enfermedades concretas. Así, se ve que los caminos que tomaron ambas órdenes eran muy diferentes. Para los jesuitas, las obras médicas no eran nada más que una parte de sus publicaciones científicas y con ellas buscaron el reconocimiento y la comprensión mutua con la autoridad china a nivel cultural, mientras que los franciscanos, igual que los dominicos y agustinos, recorrían pueblos y villas, viviendo con la gente común y les enseñaban directamente la doctrina, de manera que valoraron más los efectos que dieron los medicamentos, los cuales determinarían en gran medida si podrían convertir con éxito al enfermo. Hablando en este sentido, las estrategias de *Predicación en base de la medicina* que adoptaron los jesuitas y los franciscanos tenían en realidad distintas preferencias y tendencias intrínsecas.

Al final, como el confucianismo fue la filosofía oficial de China en las dinastías Ming y Qing, Ricci y sus compañeros implementaron la estrategia de Colaborar con el confucianismo y refutar el budismo [合儒辟佛, Heru pifo], para reducir la resistencia social. Ricci creyó que el confucianismo no era una religión en sentido estricto, sino una filosofía e ideología académica. Esto hizo posible que los letrados confucianos se convirtieran al cristianismo que era una religión monoteísta. Se debe indicar que dicha estrategia contenía una doble función: Por un lado, alejarse de la apariencia de los religiosos chinos, acercándose así a los letrados. Por otro lado, buscar coincidencias entre el confucianismo clásico y el cristianismo para promocionar este último.

Los religiosos chinos no gozaban de la buena imagen que tenían los religiosos europeos,

ya que en la antigüedad de China, la religión no tenía una gran influencia en el estado.⁷¹ En general, China era un país secular. La ideología dominante en toda la sociedad se convirtió poco a poco en el confucianismo desde el emperador Wu de Han [汉武帝, Han wudi]. Aunque en unas épocas, alguna religión tuvo mucha fuerza, eso sí, no tanta como para controlar el estado. Al revés, siempre la controlaban absolutamente los emperadores, que incluso podían reprimirla una vez que aquélla mostrara indicios de amenaza para su gobierno. Por ejemplo, los famosos *Tres Desastres de Wu* [三武之祸, Sanwu zhihuo], son tres persecuciones contra el budismo en la historia china (respectivamente dirigidas por el Emperador Taiwu [太武帝] de Wei del Norte [北魏] durante el año 446 y 452, por el Emperador Wu [武帝] de Zhou del Norte [北周] durante el año 574 y 578, y por el Emperador Wuzong [武宗] de Tang [唐] durante el año 842 y 846). Esta situación evitaba de cierto modo unos factores inestables para la sociedad tales como las guerras de religión y asimismo también descartó la posibilidad de que los religiosos obtuvieran una posición social elevada.

Más aún, los religiosos tampoco fueron muy apreciados por el pueblo, excepto algunos muy excelentes tales como el monje budista Xuan Zang [玄奘]. En primer lugar, la fuerte raigambre de un concepto de familia como linaje, en el que el mayor deber de un hijo es mantener la sucesión del apellido y la continuidad del linaje familiar (y del culto a los antepasados, uno de los pilares centrales de la religiosidad china) hace que la figura del monacato y del celibato genere en China una tensión muy alta. En segundo lugar, los monjes budistas y taoístas estaban exentos en muchas dinastías de los impuestos y la corvea real. A medida que aumentaba la cantidad de monjes, se volvía una carga pesada para la sociedad y amenazaba la estabilidad imperial. Los *Tres Desastres de Wu* constituyen precisamente un vivo ejemplo de este conflicto entre el

⁷¹ Para más información, véanse: 黄心川 [Huang Xinchuan]. (1998). 《论中国历史上的宗教与国家的关系》 [Lun zhongguo lishishang de zongjiao yu guojia de guanxi, La Relación entre el Estado y la religión en la historia china]. 《世界宗教研究》 [Shijie zongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No.1, pp. 1-9.

estado y la religión.⁷² En tercer lugar, una parte de la gente se convirtió para conseguir el privilegio de los monjes sin la verdadera voluntad religiosa. Ellos buscaban el placer terrenal con la máscara religiosa y lo que hicieron empañó la reputación de los religiosos. Matteo Ricci expresó una vez su desprecio a estos religiosos chinos, aunque con cierta exageración:

“Estos sacerdotes son, i los tienen por la gente mas vil, i juntamente por los mas viciosos de todo el reino [...] pues a penas ai persona, q de su voluntad se llegue a aquellos impurissimos monjes có desseo de mas santa vida: de su idiotismo tambien, i de su servil criança salen semejantissimos a sus maestros: i segun la naturaleza es inclinada al mal, cada dia salen peores. I assi ni ellos aprenden las ceremonias politicas, ni las letras, sino es por ventura algunos, aunque mui pocos, que siendo naturalmente mas inclinados a ellas, alcançan algo casi có su propia industria. Aunque carecen de mugeres propias, con todo son tan inclinados al vicio de la carne, que sino es con gravissimas penas no ai quien pueda apartarlos de su aiuntamiento.”⁷³

Por ende, el que eludieran la identidad religiosa y enfatizaran la identidad secular garantizó que los jesuitas obtuvieran amistad con los eruditos, los cuales no solo les ayudaron en sus trabajos evangélicos, sino que les protegieron cuando estaban en crisis. Por ejemplo, en 1616, Shen Que [沈權], un mandarín de Nanjing [南京], entregó al emperador varios memoriales en los cuales atacó a la doctrina cristiana y a los misioneros, acusándolos de no respetar la cultura china y extender la demagogia para

⁷² Desde la Dinastía Tang [唐], el gobierno empezó a expedir a los monjes “度牒” [Dudie, Documento de la conversión] con el que podían disfrutar la exención de impuestos y corvea real. En la Dinastía Qing, el emperador Qianlong [乾隆] abolió este sistema. Sobre la razón por la que lo abolió y la relación entre esta abolición y la reforma tributaria “摊丁入亩” [Tanding rumu, Compartir el impuesto de capitación en el impuesto de tierra], véanse: 杨健 [Yang Jian]. (2008). 《乾隆朝废除度牒的原因新论》 [Qianlongchao feichududie de yuanyin xinlun, Nueva investigación sobre los motivos por los que se abolió el sistema de Dudie en la época de Qianlong]. 《世界宗教研究》 [Shijie zongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No. 2, pp. 17-28.

⁷³ RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas, 1621: 55.

turbar la paz del país. De esta manera, estalló la primera persecución a gran escala que los jesuitas sufrieron desde que entraron en el país asiático.⁷⁴ Frente a la intriga de Shen Que [沈樞], Xu Guangqi [徐光启] defendió a los misioneros ante el emperador y Yang Tingyun [杨廷筠] proporcionó su casa en Hangzhou [杭州] de la provincia de Zhejiang [浙江] para refugiarlos. Y como se verá, esto no es una estrategia exclusiva de los jesuitas, los franciscanos que llegaron más tarde también recibieron el amparo de los letrados por la amistad.

Además de esta utilidad práctica, los misioneros, al tiempo que rechazaban el budismo, taoísmo y neoconfucianismo, también se esforzaban en encontrar coincidencias entre el confucianismo clásico y el cristianismo, porque intentaban utilizar las ideas del primero para defender el segundo.

Ellos no escatimaron sus esfuerzos en estudiar y traducir las obras clásicas confucianas, como *Los Cuatro Libros* [四书, Sishu]. En cuanto a algunos temas sensibles, tomaron una actitud evasiva y tolerante. De acuerdo con la doctrina, todos los que no creyeran en Dios irían al infierno. Entonces, viene el problema: ¿Confucio también estaba allí? La supremacía de Confucio en el corazón de los chinos les dificultó mucho responder a esta pregunta. Igualmente, ¿era aceptable ofrecer sacrificios a Confucio? ¿se permitía dar sacrificios a los antepasados como una representación de la piedad filial [孝道, Xiaodao]

⁷⁴ Son complicados el contexto, los motivos y las influencias de la persecución. Estos no son el tema del presente trabajo. Para más detalles, véanse: DUNNE, 1962: 128-161; 张维华 [Zhang Weihua]. (1956). 《南京教案始末》 [Nanjingjiaonan shimo, Análisis de la persecución de Nanjing]. 包遵彭 [Bao Zunpeng]. (ed.). 《中国近代史论丛》 [Zhongguo jindaishi luncong, *Serie de los análisis de la historia contemporánea de China*]. Recopilación 1, volumen 2. Taipei: Cheng Chung Group. pp. 201-226.; 万明 [Wan Ming]. (1997). 《晚明南京教案新探》 [Wanming nanjingjiaonan xintan, Nueva investigación de la persecución de Nanjing]. 王春瑜 [Wang Chunyu] (ed.). 《明史论丛》 [Mingshi luncong, *Serie de los análisis de la historia de la dinastía Ming*]. Beijing: Editorial de ciencia social de China. pp. 141-155.; El investigador Tan Shulin [谭树林], a su vez, apuntó una nueva perspectiva, indicando que la amenaza de la expansión colonial de Occidente también constituía un motivo importante de la persecución. Véanse: 谭树林 [Tan Shulin] & 张伊玲 [Zhang Yiling]. (2011). 《晚明南京教案起因再探——以西方殖民活动为视角》 [Wanming nanjingjiaonan qiyin zaitan – yi xifang zhiminhuodong weishijiao, Nueva investigación de los motivos de la persecución de Nanjing – con perspectiva en la colonización occidental]. 《江苏社会科学》 [Jiangsu shehuikexue, *Ciencia social de Jiangsu*]. No. 5, pp. 209-214.

que el confucianismo requería y valoraba? Los jesuitas optaron respetar la tradición de los chinos y les dejaron hacerlo, alegando que ofrecer los sacrificios, en vez de una actividad idolátrica, solo era una forma de expresar el respeto y recuerdos a los antepasados y a Confucio.⁷⁵ Esta tolerancia fue llamada Regla de Matteo Ricci [利玛窦规矩, Li Madou guiju] por la gente a la sazón y se puede ver como un punto equilibrio del cristianismo con el confucianismo y la tradición china. Pero al mismo tiempo, también dejó problemas potenciales que condujeron más tarde a la Querrela de los Ritos [礼仪之争, Liyi zhizheng] que involucró las órdenes religiosas, Roma y el gobierno chino.

En fin, de todos los análisis que se han expuesto arriba, se ve que la estrategia de acomodación cultural fue una serie de adaptaciones emprendidas por los jesuitas en búsqueda de un equilibrio entre la cultura china y la doctrina cristiana. Pero hay que señalar que no tomaron voluntariamente estas medidas. Como indicó el investigador Qi Jinping [戚印平], estas adaptaciones “no eran conductas voluntarias para intercambios culturales ni otros objetivos más allá de sectas religiosas. Al contrario, se vieron obligados a hacerlas por necesidad de sobrevivir. Igual que Francisco Javier y Matteo Ricci, solían tener tantas pocas opciones que sucumbían a la realidad los jesuitas que siempre estaban en una posición de debilidad absoluta en competencia con el poder local.”⁷⁶

Tal vez nadie va a dudar que la opción de los jesuitas fuera sabia, si se echa un vistazo a

⁷⁵ Ricci señaló que ellos “no piensan que los muertos comen los majares, que les ponen, o que tienen necesidad dellos; mas dicen que les hazen este genero de servicio, porque les parece, que en ninguno otro pueden dar testimonio del amor que les tienen. Antes no pocos tambien afirman, que estas ceremonias fueron instituidas mas por amor de los vivos, que de los muertos, para que assi los hijos, i otros mas sudos aprendan como an de obedecer a sus padres vivos, viendo con cuantos respetos, i obras los onran aun despues de muertos, los mas graves, i los mas fabios. I como quiera que no reconocen en ellos parte alguna de Deidad, ni les piden, o o esperan dellos cosa alguna [...]. Al referirse a los sacrificios a Confucio, Ricci indicó: “es en agradecimiento de la doctrina que hallaron en sus libros, con el favor, i aiuda de la cual alcançan sus grados, i ricos officios en la Republica. Pero no le rezan oraciones algunas, ni le piden, o esperan algo del de la manera que ia declaramos en quanto a los muertos.” Véanse: RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas, 1621: 52 y 53.

⁷⁶ 戚印平 [Qi Jinping] & 何先月 [He Xianyue], 2013: 119.

los éxitos que obtuvieron. Pero ¿cómo se debe opinar sobre los franciscanos? Es verdad que ellos contactaron con los letrados menos frecuentemente que los jesuitas y prefirieron predicar el evangelio entre la gente común, eso sí, no rechazaron por completo la acomodación cultural. Al revés, como se ha visto, tomaron la misma medida que los jesuitas en muchos aspectos: aprender el idioma, ponerse el nombre chino, cambiar el vestido, publicar obras científicas, buscar el amparo de los letrados, etc. Hay que reconocer que la primera generación de los franciscanos no era madura y cautelosa en sus comportamientos evangélicos. Por ejemplo, además de los intentos fallidos para entrar en China que se ha mencionado antes, el escándalo que causaron en los años treinta del siglo XVII dañó la misión en Fujian [福建].

En 1637, Francisco de la Madre de Dios y Gaspar Alenda fueron a Beijing, donde se encontraron con Johann Adam Schall von Bell [汤若望, Tang Ruowang] y se quedaban en su iglesia. La llegada de los dos extranjeros llamó la atención al gobierno, que mandó a unos mandarines a la iglesia para investigar el caso. Sin embargo, ellos contestaron de una manera inadecuada las preguntas que les hacían los mandarines y además tuvieron un malentendido con el jesuita considerando que les quería perjudicar cuando en realidad pretendía ayudarles. Al final, fueron repatriados a Fujian [福建]. Más tarde, se desató una persecución contra el cristianismo, los misioneros y los creyentes chinos en esta provincia. Frente a esta situación, decidieron luchar contra el gobierno local esperando que de esta manera pudieran convencer a los chinos de la ley de Dios. No obstante, lo que pasó posteriormente demostró que este método no solo era ineficaz, sino que empeoraba la situación, ya que el gobierno tomó medidas más severas que antes. Finalmente, estos fueron encarcelados y luego expulsados.⁷⁷

⁷⁷ Sobre este escándalo y la persecución, véanse: DUNNE, 1962: 228-252; 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 92-103. Una parte de los documentos oficiales contra el cristianismo en Fujian [福建] estaban registrados en 《圣朝破邪集》 [Shengchao poxieji, *La antología de escritos que exponen la heterodoxia*]. Véanse: (明) [Ming] 徐昌治 [Xu Changzhi] (ed. en 1996). 《圣朝破邪集》 [Shengchao poxieji, *La antología de escritos que exponen la heterodoxia*]. Xianggang: The Alliance Bible Seminary.

Con las lecciones de los predecesores, la nueva generación se dio cuenta de que no le quedaba otra opción que adaptarse. Por eso, como se comentará más tarde, ellos aceptaron el nombre honorífico, como “Laoye” [老爷, señor], que usaron los chinos para referirlos, y contrataron literas chinas (palanquines) [轿子, Jiaozi] cuando salieron a evangelizar entre pueblos. Asimismo, buscaron el amparo oficial a través de presentar regalos a la autoridad, puesto que comprendieron que a veces el soborno servía más que la mera doctrina. La detección de este tipo de cultura burocrática implícita indica que era precisa su observación sobre la sociedad china. En resumen, a diferencia del estereotipo de que los mendicantes se opusieran a la acomodación cultural que emprendieron los jesuitas, el presente trabajo cree que los franciscanos tenían una valoración positiva a la estrategia y la implementaban en sus prácticas.⁷⁸

1.4 Querella de los Ritos [礼仪之争, Liyizhizheng]

La Querella de los Ritos, también conocida como la Controversia o la Disputa de los Ritos, surgió a principios del siglo XVII y estalló a gran escala a sus finales. No solo fue un conflicto entre las diferentes maneras de opinar y abordar los ritos chinos, que según algunos misioneros, no cumplían con la doctrina cristiana, sino también entre la autoridad china y la de Roma. Resulta ser una cuestión muy complicada y constituye un tema atractivo para los investigadores. Hoy en día, ellos han estudiado este evento histórico desde distintas perspectivas y han obtenido éxitos considerables. A esto añadiendo el hecho de que no es el tema del presente trabajo, por eso, se limita a presentar de manera sintética la historia de la querella para dar a conocer una parte muy importante del contexto de esa época.

⁷⁸ Para más información sobre la acomodación cultural, véanse: 孙尚扬 [Sun Shangyang] & STANDAERT, Nicolas. (2004). 《1840年前的中国基督教》 [1840nianqiande zhongguo jidujiao, *Cristianismo en China antes del año 1840*]. Beijing: Editorial de Academia. pp. 111-168.

El núcleo de la querella se centraba en los tres puntos siguientes:

- ① ¿cómo traducir el término “Dios” en chino?
- ② ¿los cristianos chinos pueden ofrecer sacrificios a los antepasados?
- ③ ¿Pueden ofrecer sacrificios a Confucio?

De hecho, la querella se presentaba en tres etapas discontinuas y en cada una de ellas, el alcance de la disputa se expandió y escalaba el conflicto. En correspondencia con ello, la participación de los franciscanos también aumentó y desempeñaba un papel importante. Sin embargo, esto de ninguna manera implica que fueran los franciscanos los que empeoraran la situación e intensificaran el conflicto. Al revés, su actitud hacia los ritos chinos experimentó un cambio evidente.

En la primera etapa, en la cual estaban ausente los mendicantes, la supuesta “querella” se parecía más a un debate académico entre los jesuitas y no ocasionó controversias amplias. En 1610, Matteo Ricci designó, antes de su muerte, a Nicolò Longobardi [龙华民, Long Huamin] como su sucesor. No obstante, Longobardi había tenido desde hacía años algunas reticencias sobre la estrategia evangélica de Ricci y una vez que asumió el cargo, propuso revisarla.

Pero al principio, lo que se debatió principalmente fue el primer punto, o sea, la traducción de “Dios”. A la traducción que usaba Ricci para referir a “Dios”, Longobardi se opuso y obtuvo el apoyo de algunos compañeros, como Sabatino de Ursis [熊三拔, Xiong Sanba]. Para resolver el problema, se celebró una reunión interna en Jiading [嘉定] desde diciembre de 1627 hasta febrero de 1628, en la que también asistieron algunos letrados chinos, como Xu Gaungqi [徐光启], Sun Yuanhua [孙元化], etc. La reunión puso fin temporalmente a la controversia. De acuerdo con la resolución, los

jesuitas decidieron sustituir “Shangdi” [上帝] por “Tianzhu” [天主] para referir a Dios, a pesar de que Longobardi tampoco aceptó esta traducción y seguía sosteniendo la objeción.

Unos años después, la venida de los mendicantes provocó de nuevo la disputa e inició la segunda etapa, cuyos protagonistas eran el franciscano Antonio de Santa María Caballero y el dominico Juan Bautista Morales. Durante la estancia en la provincia de Fujian [福建], los dos extendieron el alcance del debate a las cuestiones del sacrificio. Encontraron que los jesuitas permitieron que los cristianos chinos hicieran sacrificios a sus antepasados y a Confucio, y cuestionaron la legalidad de este tipo de actividades creyendo que eran actividades de idolatría. Con el fin de refutar a los jesuitas, desplegaron una serie de investigaciones y celebraron en el pueblo de Dingtou [顶头] dos famosas inquisiciones sobre los ritos chinos, dirigidas por el dominico Juan Bautista de Morales, el dominico Francisco Díaz [苏方济, Su Fangji], el franciscano Antonio de Santa Maria Caballero y el franciscano Francisco de la Madre de Dios [马方济, Ma Fangji]. En la primera inquisición, (del 22 de diciembre de 1635 al 19 de enero de 1636), once eruditos bautizados de Fu'an [福安] fueron interrogados y en la segunda, (del 21 de enero de 1636 al 10 de febrero de este año), los inquiridos eran dichos cuatro misioneros.⁷⁹ Según los resultados de estas dos inquisiciones, elaboraron en 2 de junio del año 1636 dos informes contra los jesuitas y los enviaron a Manila.⁸⁰ Teniendo en cuenta la importancia de esta cuestión, Manila decidió enviar a fray Antonio y fray Juan a Roma para presentar sus opiniones ante el papa.⁸¹ Al mismo tiempo, para refutar la

⁷⁹ 张先清 [Zhang Xianqing], 2006: 142. Sobre estas dos inquisiciones, también se puede leer: 李天纲 [Li Tiangang]. (1998). 《中国礼仪之争：历史、文献和意义》 [Zhongguo liyizhizheng: lishi wenxian he yiyi, *La Querrela de los Ritos de China: historia, documentos y sentido*]. Shanghai: Editorial de obras clásicas de Shanghai. pp. 39-41.

⁸⁰ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 143.

⁸¹ Cuando ellos llegaron a Macao, se vieron obligados a retenerse allí varios meses para esperar barcos a Europa. En el septiembre de 1640, los portugueses fueron informados de que su colonia Malaca estaba sitiada por los holandeses. Entonces, decidieron enviar dos barcos dirigidos por Ignacio Sarmiento para rescatarla. Viendo esto, fray Juan se preparó para ir a Malaca con ellos, desde donde luego logró viajar a Roma. No obstante, fray Antonio rechazó la propuesta ya que la consideró demasiado arriesgada. Véanse: 张先清 [Zhang Xianqing]. (2008). 《多明我会士黎玉范与中国礼仪之争》 [Duomingwohuishi liyufan

acusación, la Compañía de Jesús mandó en el año 1651 a Martino Martini [卫匡国, Wei Kuangguo] (1614-1661) a Roma para defender la postura y estrategia de su orden.

La participación de estos no solo significaba el mero aumento de personas en el debate, sino que de este modo, el debate interno de los jesuitas se convirtió por fin en una querrela entre distintos órdenes y geográficamente, la controversia limitada a China se contagió a Roma, en la que enseguida se produjo un gran debate entre los teólogos. Interesantemente, Roma cayó en un dilema y tampoco sabía cuál sería la mejor decisión que debería tomar. Así pues, se promulgaron en una sola década dos bulas contrarias. En el día 12 de septiembre de 1645, el papa Inocencio X censuró el uso de “上帝” [Shangdi] para referir a Dios, y prohibió que se hicieran sacrificios a los antepasados y Confucio, mientras que en el día 23 de marzo de 1656, el papa Alejandro VII estimuló que los ritos chinos no fueran idolátricos sino laicos y culturales, y por tanto, los cristianos chinos pudieran asistir a las actividades de sacrificios a los ancestros y Confucio. Pero el papa nuevo no abolió la bula anterior, y así dos bulas recíprocamente conflictivas estaban en vigencia al mismo tiempo.⁸² Esto significó, en otras palabras, que Roma dejó pendiente la polémica sobre los ritos chinos, y pasó la pelota otra vez a cada orden en China. Debido a lo cual, en la práctica evangélica, se discutía este tema y los misioneros caían con frecuencia en disputas.⁸³

Durante el confinamiento de Guangzhou [广州], los veinticinco misioneros celebraron una reunión que duró cuarenta días para discutir las cuestiones sobre la misión china. Por supuesto, los tres puntos que se han mencionado sobre ritos chinos resultaban una cuestión ineludible. Cada uno expresó con libertad sus propias opiniones y al final

yu zhongguo liyizhizheng, El dominico Juan Bautista Morales y la Querrela de los ritos], 《世界宗教研究》 [Shijiezhongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*], No. 3, p. 63.

⁸² Dunne negó la contradicción, creyendo que “There is no contradiction here, as some have claimed. If the rites were what de Morales had said they were, they could not be tolerated. If Martini’s description was correct, they could be permitted. That, in effect, is what each decree said.” Véanse: DUNNE, 1962: 299.

⁸³ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 147.

publicaron una resolución, en la que firmaron todos los misioneros salvo Caballero, que tenía reticencias a algunos contenidos y no estaba acuerdo con las prácticas del sacrificio a los antepasados y Confucio. Sin embargo, el dominico Domingo Fernández Navarrete [闵明我, Min Mingwo] (1610-1689) huyó a Macao tres meses después de la reunión, y tomó el barco de allá con rumbo a Europa, donde publicó la obra: *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China* en la que reprochó las prácticas de los jesuitas, a pesar de haber firmado en la resolución. Pese a que la publicación de la obra causó una gran repercusión en Europa, la Curia no promulgó nuevas bulas ni tomó nuevas medidas para criticar o impedir la estrategia de los jesuitas. Mientras tanto, en China, la muerte de Caballero en 1669 significó la desaparición de la objeción, y así la disputa culminó de nuevo, aunque de modo temporal.

En los siguientes años, cada orden mantenía la cooperación y comprensión en las prácticas evangélicas. Es verdad que todavía no estaban en completo acuerdo sobre los ritos, pero no ocurrieron conflictos a gran escala. La situación relativamente pacífica duró casi tres décadas hasta el 26 de marzo del año 1693, cuando Charles Maigrot [颜瑯, Yan Dang] promulgó en la provincia de Fujian [福建] un mandato de siete puntos en el que prohibía los ritos chinos.⁸⁴

Esta decisión de Maigrot expuso en público directamente los debates que habían existido solo entre los misioneros y condujo a la intervención de la autoridad china. Así, comenzó la tercera etapa de la disputa. Mientras que los jesuitas, e incluso los franciscanos se opusieron a Charles Maigrot, ya que comprendían que la prohibición sacudía públicamente los fundamentos de la cultura china y enfadaría sin duda a los chinos, sobre todo, a los mandarines, los dominicos en el pueblo Fu'an [福安] escribieron a Maigrot para apoyar su decisión.⁸⁵ Con el fin de proteger la misión china

⁸⁴ Para el contenido completo del mandato, véanse: BORTOLI, Antonium. (ed.). (1709). *Acta causae rituum seu ceremoniarum sinensium: complectentia*. Roma. pp. 3-12.

⁸⁵ GONZALEZ, José María. (1964). *Historia de las misiones dominicanas de China*. Tomo 1. Madrid: Imprenta Juan Bravo. p. 597. nota. 23.

del destino de destrucción, los jesuitas en la corte tales como Tomás Pereira [徐日昇, Xu Risheng] (1645-1708), Jean-François Gerbillon [张诚, Zhang Cheng] (1654-1707), Claudio Filippo Grimaldi [闵明我, Min Mingwo] (1639-1712), etc., reprocharon ante el emperador Kangxi [康熙] dicho mandato de Maigrot y mostraron la postura respetuosa hacia los ritos chinos. Al mismo tiempo, pidieron a la Curia que estudiara con más cautela la cuestión.

Sin embargo, Roma decidió apoyar a Charles Maigrot y prohibió en 1704 los ritos chinos. Entonces, la Curia mandó a Charles Thomas Maillard de Tournon [铎罗, Duo Luo] que viajara a China para dar a conocer la orden a los misioneros y cristianos de allí. A finales de 1705, Tournon vino a Beijing y visitó al emperador Kangxi sin revelar su verdadera intención. Pero cuando llegó a Nanjing [南京] en 1707, publicó la bula del papa, lo que enfadó enseguida al emperador. Como respuesta, éste mandó que expulsaran a Tournon y Maigrot de su país. A continuación, el emperador ordenó que, los misioneros que quisieran quedarse en China para hacer la evangelización tenían que respetar la cultura china y seguir la Regla de Matteo Ricci, y de no ser así, serían deportados sin excepciones.⁸⁶ Para evitar que la misión se destruyera, muchos misioneros, incluyendo los franciscanos, aceptaron la orden del emperador. Pero Roma no cambió su postura. En 1715, el papa Clemente XI promulgó la Bula *Ex Illa Die*, que reiteró la prohibición de 1704 y mandó a Carlo Ambrogio Mezzabarba [嘉乐, Jia Le] a China para publicarla.

Después de enterarse del contenido de la bula, el emperador la rechazó tajantemente. Se percató de la terquedad irreconciliable de Roma y se le ocurrió la idea de prohibir el cristianismo. Para aliviar las tensiones, Mezzabarba promulgó los llamados “Ocho permisos” que dieron el consentimiento a los cristianos que ejercieran los ritos chinos

⁸⁶ 陈垣 [Chen Yuan]. (ed.). (1974). 《康熙与罗马使节关系文书》 [Kangxi y luomashijie guanxi wenshu, *Fotocopia de los documentos inéditos sobre relaciones entre Kangxi y los enviados de Roma*]. Taipei: Editorial de Wenhai. p. 13

con algunas condiciones específicas. No obstante, esto no sirvió mucho para mejorar la relación casi rota de ambos lados. En 1722, el emperador Kangxi murió y su sucesor Yongzheng [雍正] publicó el edicto de prohibición del cristianismo. En 1742, el papa Benedicto XIV promulgó la bula *Ex quo singulari* en la que reafirmó la prohibición establecida por la Bula *Ex Illa Die*. Pero tal vez el papa no sabía que en ese momento la bula ya casi no tenía sentido práctico, ya que la mayoría de los misioneros en China había sido expulsados a Macao y las actividades evangélicas, por eso, habían sido interrumpidas.

Desde aquel entonces, la prohibición persistió casi dos siglos hasta el año 1939 cuando el papa Pío XII promulgó la bula *Plane Compertum est*, en la que la Curia reconoció que ofrecer sacrificios a Confucio y a los antepasados resultaban actividades laicas y así podrían ser permitidas. De esta manera, llegó a su fin una querrela que tenía una gran influencia en la historia de los intercambios culturales chino-occidentales.

Esta disputa que ocurrió en las dinastías Ming y Qing era un debate tanto de la teología cristiana como de la metodología en la misión de China, que no solo implicaba los conflictos internos entre las órdenes, sino también el choque del poder papal de Roma y el imperial de China. En la disputa, la nueva generación de franciscanos mantenía una actitud sobria. Consultando sus cartas, se encuentra que no se metieron demasiado en el sinfín de debates, sino que, al igual que los jesuitas, pusieron más el foco en cuestiones más prácticas, dado que las experiencias acumuladas durante medio siglo les hicieron entender que las discusiones teóricas no tenían mucho sentido y a veces incluso empeorarían la situación, si el cristianismo todavía no estaba arraigado con firmeza en China. Por lo tanto, la nueva generación de franciscanos tomó al principio la acomodación cultural que se ha indicado antes. A su juicio, con la premisa de que no violaban seriamente la doctrina básica, los ritos chinos serían aceptables.

Se puede ver cómo los franciscanos entendían cada vez mejor el terreno por el que se movían y se volvían más pragmáticos. Cuando Caballero albergó la postura negativa a los métodos evangélicos de los jesuitas, no previó que la disputa teológica se convirtiera en el futuro en una gran controversia. Medio siglo después, sus sucesores percibieron por fin la importancia de adaptarse. Frente a la crisis, ellos optaron por seguir la Regla de Matteo Ricci para preservar la misión.

2 LA VIDA MISIONERA DE PEDRO DE LA PIÑUELA

El franciscano Pedro de la Piñuela [石铎录, Shi duolu] (1650-1704) era un criollo que nació en Nueva España (México) y entró en China en el año 1676. Dedicó veintiocho años a la evangelización en este país y promovió en gran medida la empresa franciscana en China, sobre todo en las provincias de Fujian [福建] y Jiangxi [江西]. Asimismo, dejó diez obras en chino, entre las cuales nueve eran de carácter religioso y una médico, al mismo tiempo que editó la obra lingüística *Arte de la lengua mandarina*, del dominico Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo]. En sus trabajos, todo esto supone la huella del intercambio cultural entre China y Europa, lo que le convirtió en un misionero muy destacado. Este capítulo se va a dividir en diez partes para describir y analizar de modo cronológico la vida misionera de Piñuela en China.

2.1 El viaje para entrar en China

Era el día de la festividad de *Corpus Christi*, un jueves 4 de junio del año 1676. Solo durante la madrugada pudo celebrarla el franciscano Pedro de la Piñuela [石铎录, Shi Duolu] (1650-1704), que partió precisamente ese mismo día de Manila hacia China, un país enorme, atractivo y misterioso para los europeos en aquella época. Cuatro meses antes, el 24 de febrero, este joven de veintiséis años fue electo para la misión China,⁸⁷ cuando tal vez todavía no sabía que dedicaría el resto de su vida a la evangelización, hasta que veintiocho años después, moriría tras haber realizado un gran trabajo.

Al romper el alba, se fueron Piñuela y otro fraile franciscano Miguel Flores [傅劳理, Fu Laoli] del convento de Dilao⁸⁸ de Manila para ir al Hospital de San Gabriel, centro

⁸⁷ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1146.

⁸⁸ Fue un barrio japonés fundado en el año 1596 en los extramuros de Manila, situado junto al de los sangleyes, nombre que se les daba a los chinos en Filipinas.

dedicado a los sangleyes⁸⁹, donde se embarcarían con dos frailes dominicos: Francisco Luján y Arcadios del Rosario.⁹⁰ Después de tomar el té⁹¹, los cuatro partieron.⁹² La navegación duró medio mes, y al final, el 20 de junio de 1676, echaron anclas en el puerto de Xiamen [厦门] en la provincia Fujian [福建].⁹³ Por aquel entonces, lo que les esperaba era un país no solo desconocido, sino también lleno de disturbios. En 1673, estalló en China la Rebelión de los Tres Feudatarios [三藩之乱, Sanfan zhiluan], con lo que la zona meridional de China estaba envuelta en el miedo y el caos. Fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] dejó una descripción sobre la situación de aquellos años:

⁸⁹ Un hospital levantado por Juan Cobo, Miguel de Benavides y Añoza y otros misioneros. Véanse: <http://webs.ono.com/carrioncondes/mbv.htm> (Fecha de consulta: 16 de mayo de 2016); FERNÁNDEZ, Pablo. (1958). *Dominicos donde nace el sol*. Barcelona: Talleres Gráficos Yuste. p. 31.

⁹⁰ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela desde que en este Reino de China entró hasta lo presente*. (manuscrito inédito). Madrid: Biblioteca Nacional de España. Signatura: MSS/23148/8. p. 1. “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21. oct. 1676”. En: MENSAERT, Georges, MARGIOTTI, Fortunato & ROSSO, Antonio Sisto (eds.), 1965: 1120.; ADUARTE, Diego. (1693). *Historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón y China, de la Sagrada Orden de Predicadores, tomo. 2*. Zaragoza. p. 499.

⁹¹ También conocido como *Cha* [茶], bebida tradicional de China, es una infusión de las hojas y brotes de *Camellia sinensi*. La cultura del té tiene una historia muy larga en China y las Dinastías Tang [唐] y Song [宋] han sido considerados su Edad de Oro. La cultura no se limita a referirse a la producción y consumo de esta bebida, sino también abarca diferentes aspectos tales como el arte, la ceremonia, la interacción social, etc. 陆羽 [Lu Yu] (733-804) escribía la primera monografía sobre el té conocida en el mundo: *Arte Clásico del Té* [茶经, Chajing]. Además, el té fue utilizado ampliamente por los chinos en el campo de la medicina desde hace mucho tiempo. En *Clásico de las raíces y hierbas del Divino Granjero* [神农本草经, Shennong bencaojing], la primera monografía conocida sobre la herbología china, ya se habían mencionado los efectos médicos del té. En el siglo XVII, el té fue introducido en Europa. Asimismo, también era una de las mercancías transportadas por el Galeón de Manila. Este detalle de que Piñuela y sus compañeros tomaban el té es una prueba de que esta bebida china tenía gran influencia en Filipinas. Sobre la historia del té en China, véanse: EVANS, John C. (1992). *Tea in China: the history of China's national drink*. New York: Greenwood Press.

⁹² El capitán del barco debía ser un chino. Cuando el barco entró en el viento razonable, el capitán, igual que otros chinos, le ofreció sacrificios, ya que lo consideraron una cosa favorable. Después de llegar a China, él conoció mucho las zonas donde estaban y sirvió de intermediario entre los misioneros y los locales. Véanse: “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21. oct. 1676”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1121-1125.

⁹³ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 1.

“[...] veo estas cosas tan alborotadas y que segun estan puestas las cosas de la guerra con el Tartaro, tienen muchos años que altercar, lo uno porque ai muchos de los Chinas que faboresen la parte del Tartaro, lo otro porque no son soldados los unos y los otros que quieren darse batalla de poder a poder, sino tocar a rebato en obedesen, guardar los puestos por donde el enemigo puede entrar, y con esso y armar algunas tasas para hacerse mal unos a otros, se van haciendo la guerra poco a poco, mas mui gangrienta; porque como por una parte y por otra los soldados son muchos, en todas las partes ai de unos y de otros exercitos, y asi oi en este lugar, mañana en el otro, ya con esta traça, ya con la otra, no ai dia que millares de almas desventuradas no bajen al infierno.”⁹⁴

Se sabe que en los primeros años de la dinastía Qing [清] (1644-1912), la corte imperial todavía no tenía influencia suficiente para controlar totalmente todo el país, por eso, tomaba la medida de *dejar que la Etnia Han se gobierne a sí misma* [以汉制汉, Yihanzhihan], nombrando a algunos mandarines y generales rendidos de la dinastía Ming para gobernar las provincias meridionales. El gobierno concedió al Wu Sangui [吴三桂, Wu Sangui] el título “Príncipe Pingxi” [平西王, Pingxi wang] con la gobernación de las provincias de Yunnan [云南] y Guizhou [贵州], al Shang Kexi [尚可喜, Shang Kexi] el título “Príncipe Pingnan” [平南王, Pingnan wang] con la gobernación de Guangdong [广东], y a Geng Zhongming [耿仲明, Geng Zhongming] el título “Príncipe Jingnan” [靖南王, Jingnan wang] con la gobernación de Fujian [福建]. Estos tres príncipes feudatarios contaban con tantos poderes que incluso podían reclutar sus propios ejércitos y alterar las tasas de impuestos en sus provincias. A medida que se expandían sus fuerzas, el gobierno central sentía una amenaza cada vez más grande. Entonces, el joven emperador Kangxi [康熙] decidió reducir sus poderes y relevar sus cargos, ordenándolos que abandonaran sus feudos y regresaran a Manchuria. En este

⁹⁴ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 29 Iulii, 1675.”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 421.

caso, Wu Sangui instigó a la rebelión en el 21 de noviembre 1673 y varias fuerzas siguieron sus pasos. Fue una rebelión muy larga que duró ocho años hasta el 29 de octubre de 1681, cuando el ejército del gobierno central penetró en Kunming [昆明], capital de Yunnan [云南]⁹⁵

Cuando estos cuatro misioneros, o sea, Piñuela, Flores, Luján y Rosario, pisaron por primera vez la tierra china, las provincias de Fujian [福建] y Guangdong [广东] estaban en manos de Geng Jingzhong [耿精忠]⁹⁶, Shang Zhixin [尚之信]⁹⁷ y Zheng Jing [郑

⁹⁵ Esta rebelión se ha estudiado mucho y en los últimos años los investigadores empiezan a analizarla desde las perspectivas nuevas y más concretas, como por ejemplo: 吴智嘉 [Wu Zhijia]. (2012). 《蒙古出兵对平定三藩的历史作用》 [Mengguchubing dui pingding sanfande lishi zuoyong, El valor histórico de la tropa mongol en la represión de la Rebelión de los Tres Feudatarios]. 《黑龙江民族丛刊》 [Heilongjiang minzu congkan, *Series nacionales de Heilongjiang*], No.1, pp. 129-132.; La arteria jugaba un papel muy importante en la represión de la rebelión. Con la inspección del jesuita flamenco Ferdinand Verbiest [南怀仁, Nan Huairen] (1623-1688), cientos de piezas de arterias se construían. Véanse: 黄新宪 [Huang Xinxian]. (1996). 《基督教教育与中国社会变迁》 [Jidujiao jiaoyu yu zhongguo shehui bianqian, *La enseñanza del catolicismo y la evolución social de China*]. Fuzhou: Editorial de Educación de Fujian, p.52.

⁹⁶ En el año 1649, Geng Zhongming [耿仲明] se suicidó en Ji'an [吉安] de la provincia Jiangxi [江西], por ser acusado de encubrir a un subordinado que había escondido a los fugitivos, lo que merecía una pena de muerte, aunque el emperador Shunzhi [顺治] decidió ofrecer una indulgencia, de la que nunca se enteró ya que murió antes de que llegara el veredicto. Su título y feudo lo heredó su hijo Geng Jimao [耿继茂], que murió en el año 1671 y fue sucedido por su hijo Geng Jingzhong [耿精忠], que se integró en la banda de Wu Sangui y fue matado por el gobierno central en 1682 después de la derrota definitiva de la rebelión, aunque se había entregado en 1676. Sobre la biografía de Geng Jingzhong, véanse: 赵尔巽 [Zhao Erxun] (ed. en 1977). 《清史稿》 [Qingshigao, *Borrador de la Historia de Qing*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua. pp. 12853-12856.

⁹⁷ Después de que estalló la rebelión, Shang Kexi [尚可喜] mantenía la lealtad a la Dinastía Qing. En el año 1676, Shang Zhixin [尚之信], su hijo primogénito, envió el ejército a asediar la mansión de su padre, el cual estaba tan viejo y enfermo que no podía impedir y murió ocho meses después. Entonces, Shang Zhixin participó en la rebelión, pero se arrepintió y volvió a rendirse a la dinastía Qing en el año siguiente. Sin embargo, en realidad, él albergaba una intención especulativa y desobedeció con frecuencia las órdenes de Kangxi [康熙] para reservar sus propias fuerzas. En el año 1680, fue detenido y obligado a suicidarse. Sobre la biografía de Shang Zhixin, véanse: 赵尔巽 [Zhao Erxun] (ed. en 1977): 12856-12860. También hay investigadores que creen que Shang Zhixin se fingía rebelde para engañar a los enemigos, o que la detención era una conspiración del emperador Kangxi. Véanse: 李生占 [Li Shengzhan]. (2015). 《刍议“三藩之乱”》 [Chuyi sanfan zhiluan, *Discusión sobre la Rebelión de los Tres Feudatarios*]. 《侨园》 [Qiaoyuan, *Los chinos de ultramar*], No.1, pp. 42-44.; 赵梓淞 [Zhao Zisong]. (2009). 《三藩之乱中尚之信立场研究》 [Sanfan zhiluanzhong shangzhixin lichang yanjiu, *Investigación sobre la postura de Shang Zhixin en la Rebelión de los Tres Feudatarios*]. Beijing: Universidad Minzu de China. Tesis de maestría. Interesantemente, los franciscanos construyeron amistad con 尚之信 [Shang Zhixin]. Cuando fray Buenaventura Ibáñez [文都辣, Wen Dula] volvía a China en 1672 con Francisco de la Concepción [卞世芳, Bian Shifang] y Jaime Tarín [林养默, Lin Yangmo], fueron detenidos en Cantón [广东]. Por aquel entonces, los poderes administrativos y militares de Cantón estaban en manos de Shang Zhixin (“康熙十年, 圣祖允可喜请, 令之信佐军事。之信酗酒嗜杀, 可喜老病, 营别宅以居, 号令自

经].⁹⁸ Este último era el hijo primogénito de Zheng Chenggong [郑成功, Koxinga] y el nieto de Zheng Zhilong [郑芝龙]. Era tercer gobernante del Clan de los Zheng y gobernante entre el año 1663 y 1681 en la isla de Taiwán (como Reino de Tungning [东宁王国, Dongning wangguo]) con el título heredado de Príncipe de Yanping [延平王]. Cuando estalló la rebelión, Geng Jingzhong [耿精忠] quería colaborar con Zheng Jing [郑经], “ofreciéndole buques y pidiéndole que atacara Jiangnan [江南]⁹⁹ por el mar” [“请世子以舟师由海道取江南，且以战船相许”]¹⁰⁰ Después de que Zheng Jing llegó a Fujian [福建], le pidió a Geng Jingzhong que “le prestara Quanzhou [泉州] y Zhangzhou [漳州]” [“借漳、泉二府”]¹⁰¹. Sin embargo, Geng anuló la cooperación creyendo que la fuerza de Zheng Jing era limitada.¹⁰² Entonces, el ejército de la isla

擅。[En el décimo año de la gobernación de Kangxi (1671), el emperador aprobó la petición de Shang Kexi, ordenando a Shang Zhixin que ayudara a su padre en los asuntos militares. Zhixin tenía hábito de alcoholismo y homicidio arbitrario, y Kexi, que estaba tan viejo y enfermizo que no podía impedirselo, construyó otra mansión para vivir y le dejó a su hijo hacer lo que quisiera.] véanse: 赵尔巽 [Zhao Erxun] (ed. en 1977): 12856. Shang Zhixin abandonó la idea de deportarlos de China cuando se enteró de que fray Francisco sabía arreglar sus relojes que habían estado sin funcionar. Los invitó a vivir en su mansión y contrató a profesores para que les enseñaran el chino. Luego, les ayudó a levantar la primera iglesia de la Orden de San Francisco en Cantón (Iglesia de Nuestra Señora de los Angeles) y la Iglesia de San Francisco.

⁹⁸ También se llamaba Zheng Jin [郑锦], y tenía el nombre de cortesía Xianzhi [贤之] y Yuanzhi [元之], así como el nombre de estilo Shitian [式天].

⁹⁹ Concepto geográfico que se refiere a las zonas al sur de las partes bajas del Río Yangtsé [长江, Changjiang]. La gran región alcanza básicamente el municipio de Shanghai [上海], la provincia de Zhejiang [浙江], la parte del sur de la provincia Jiangsu [江苏], la parte del sur de la provincia de Anhui [安徽], la parte norteña de la provincia de Jiangxi [江西] y Fujian [福建], aunque este alcance varía según cada época. En la dinastía Qing, esta zona incluyó principalmente la provincia de Zhejiang [浙江], Jiangxi [江西], y Jiangnan [江南]. La provincia de Jiangnan [江南] era un concepto administrativo. En el año 1645, se fundó esta provincia con la capital en Jiangning [江宁] que es Nanjing [南京] de hoy en día, reemplazando la región administrativa de Nanzhili [南直隶] de la dinastía Ming [明] (1368-1644). Toda esta provincia alcanza, a grandes rasgos, la provincia de Jiangsu [江苏], Anhui [安徽] y el municipio de Shanghai [上海]. Para más información sobre el concepto de Jiangnan [江南], véanse: 周振鹤 [Zhou Zhenhe]. (1996). 《随无涯之旅》 [Suiwuya zhilv, *Viaje para buscar conocimientos infinitos*]. Beijing: SDX Joint Publishing Company. pp. 324-334.

¹⁰⁰ (清) [Qing] 夏琳 [Xia Lin]. 《海纪辑要》 [Haiji jiyao]. Tomo II. Véanse también: (清) [Qing] 彭孙贻 [Peng Sunyi] & (清) [Qing] 李延是 [Li Yanshi]. 《靖海志》 [Jinghai zhi]. Tomo IV: “耿精忠再遣通事黄铺至台湾，[...]见郑经，请以舟师由海上出江南。” [Geng Jingzhong envió de nuevo a Huang Yong a Taiwán para visitar a Zheng Jing pidiéndole atacar Jiangnan con marina por el mar].

¹⁰¹ (清) [Qing] 郑亦邹 [Zheng Yizou]. (ed. en 1960). 《郑成功传》 [Zheng Chenggong zhuan, Biografía de Zheng Chenggong]. Tomo II. En: 《台湾文献丛刊》 [Taiwan wenxian congkan, Colección de los archivos de Taiwán]. No. 67. Taipei: Centro de Investigación de la Economía del Banco de Taiwán.

¹⁰² (清) [Qing] 夏琳 [Xia Lin]. 《海纪辑要》 [Haiji jiyao]. Tomo II: “精忠 [...] 意甚轻之，谩应曰：

conquistó Haicheng [海澄] y Tong'an [同安] de Fujian [福建]. La influencia de Zheng Jing se hacía cada vez más grande. Hasta el año 1676, el mismo año en que Piñuela entró en China, Zheng había conquistado Xiamen [厦门], Quanzhou [泉州], y Zhangzhou [漳州] de Fujian [福建], así como Chaozhou [潮州] y Huizhou [惠州] de Guangdong [广东].¹⁰³ En esta situación, como los misioneros estaban en Xiamen [厦门], el capitán decidió visitar a Zheng Jing¹⁰⁴ para entregarle la carta del gobernador de Filipinas.¹⁰⁵ Lo que ocurrió después demostró que esta visita resultó de ayuda para los misioneros. Cuando recibió la misiva, Zheng Jing estaba tan contento que le mandó al capitán que en su nombre los agasajara con una cena, y éste, al advertir la actitud de Zheng, les preparó, además, una casa donde vivir.¹⁰⁶

Esto tenía mucha importancia para los misioneros que estaban agotados después de permanecer durante medio mes en el mar. En ese momento, la hospitalidad de Zheng Jing les proporcionaba un breve refugio donde descansar y recuperarse. El clima del junio de Fujian [福建] no es cómodo y la casa que preparó el capitán les salvó del ambiente húmedo y sofocante del champán (barco oriental), reduciendo la posibilidad

“世藩来甚善，各分地自战可也。” [Geng Jingzhong lo despreciaba mucho y contestó arrogante: “Es muy bueno que Zheng Jing pueda venir. Entonces, vamos a luchar separadamente.”]; (清) [Qing] 彭孙贻 [Peng Sunyi] & (清) [Qing] 李延是 [Li Yanshi]. 《靖海志》 [Jinghaizhi]. Tomo IV: “时耿声势已振，谩应曰：‘郑世藩来，甚喜，但兵多饷少，各分地自战可也。’” [En aquel entonces, Geng Jingzhong ya tenía gran poder, y le contestó arrogante: “Es muy bueno que Zheng Jing pueda venir. Pero son muchos los soldados mientras que son pocas las provisiones. Entonces, vamos a luchar separadamente.”]

¹⁰³ Para más información, véanse: 李鸿彬 [Li Hongbin]. (1984). 《郑经与三藩之乱》 [Zhengjing yu sanfan zhiluan, Zheng Jing y la Rebelión de los Tres Feudatarios]. 《台湾研究集刊》 [Taiwan yanjiu jikan, *Revista de investigación de Taiwán*], No.4, pp. 25-33.

¹⁰⁴ En la carta de Piñuela, se utilizaba el nombre *Kin-xe*, que era 锦舍 [Jinshe], el apodo de Zheng Jing [郑经]. Véanse: “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1122.

¹⁰⁵ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 1. El gobernador era Manuel de León, estuvo en el cargo desde el 24 de septiembre de 1669 hasta que murió, el 11 de abril de 1677. Hay una descripción breve sobre este gobernador en la página web: <http://www.mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=leon-manuel-de>. (Fecha de consulta: el 24 de mayo de 2016) Sobre la relación de la familia de Zheng con Filipinas, véanse: OLLÉ, Manel (2009). Manila in the Zheng Clan Maritime Networks, *RC Revista de Cultura / Review of Culture, Instituto Cultural de Macau*, 29, pp. 90-104.

¹⁰⁶ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, pp. 1-2.

de padecer enfermedades. No se puede negar que Piñuela y sus compañeros tuvieron una gran suerte si se recuerda que un siglo antes, los franciscanos intentaron varias veces entrar en China y en el primer intento, fray Sebastián de Baeza murió en el año 1579 en Guangdong por enfermedad. Unos años después, la tragedia volvería suceder con Antonio de Villanueva, que falleció en la misma ciudad, tras sufrir mucho en la cárcel.¹⁰⁷ Además, en aquella época, frente a una sociedad inestable, este período pacífico, aunque breve, sirvió a los misioneros para adaptarse a todas las situaciones y preparar los planes siguientes.

El sábado, 4 de julio de 1676, ellos recibieron el salvoconducto acreditado por Zheng Jing, lo que les permitió seguir el viaje con seguridad en las zonas bajo su control. Los misioneros se despidieron del capitán y empezaron el 7 de julio otro viaje marítimo, no menos duro y molesto que el que acababan de terminar.¹⁰⁸

El destino era Quanzhou [泉州], pero en lugar de entrar directamente en la ciudad, en la madrugada del 8 de julio, optaron por despachar primero a un mozo para que contratara cuatro *sillas* y varios cargadores para llevar la ropa.¹⁰⁹ Se trata de un fenómeno muy interesante. Según el contexto, aquí la “silla” debe referirse a la litera china (palanquín) [轿子, Jiaozi]. Era uno de los medios de transporte en China antigua y cada dinastía tenía diferentes reglas sobre su uso. En general, era un símbolo de la identidad y la posición social de la gente.¹¹⁰

¹⁰⁷ MARTÍNEZ, Domingo. (1756). *Compendio Historico de la Apostolica Provincia de S. Gregorio de Philipinas de Religiosos Menores Descalzos de San Francisco*. Libro segundo. Madrid, pp. 5, 9-10; 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 78-80, 87.

¹⁰⁸ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1125.

¹⁰⁹ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 3. “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1126.

¹¹⁰ Sobre el origen y la historia de la evolución y difusión de *jiaozi*, véanse: 张之帆 [Zhang Zhifan]. (2013). 《轿子的形成、演变与跨地域传播》 [Jiaozide xingcheng yanbian yu kuadiyu chuanbo, El origen, la evolución y la difusión transregional de Jiaozi]. 《民俗研究》 [Minsu yanjiu, *Estudio del folklore*], No.3. pp. 79-82.

Se sabe que al principio, había gran discrepancia en los métodos de predicación entre los jesuitas y los mendicantes. Los primeros tomaban la acomodación cultural integrándose en la clase de los letrados mientras que los segundos insistían en criticar la cultura china y la estrategia de los jesuitas, haciendo la evangelización con voz alta en lugares públicos y luchando con un espíritu de mártir contra todas las resistencias sociales y culturales chinas que consideraran inadecuadas. No habían pasado muchos años desde el escándalo causado por el franciscano Francisco de la Madre de Dios y Gaspar Alenda en Beijing [北京], y la persecución contra el cristianismo en Fujian [福建]. Quizá a Piñuela y sus compañeros les habían explicado las experiencias y lecciones cuando ellos estaban en Filipinas, entonces esta vez, abandonaban los comportamientos imprudentes y tomaban una estrategia parecida a la de los jesuitas: contrataron sillas y cargadores para que pudieran andar con tranquilidad por la calle sin que llamaran la atención como extranjeros “raros y salvajes”.

Con esta medida cautelar, para tranquilizar al pueblo, y gracias al salvoconducto de Zheng Jing, con el que despejaron las sospechas de los guardias, los misioneros entraron con libertad en Quanzhou [泉州], donde tenían alquilada una casa mediante un cristiano chino.¹¹¹ Esperaban en la ciudad a que viniera el dominico Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López] en la tarde del 10 de julio¹¹². Era el primer religioso con el que Piñuela y sus compañeros se reunieron desde que entraron en el país.

¹¹¹ PIÑUELA, Pedro de la (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 3.

¹¹² El primer sacerdote y el primer obispo chino. Tenía el nombre de cortesía: Ru Ding [汝鼎] y el nombre de estilo: Wo Cun [我存]. Nació en el pueblo Luoja [罗家] de la provincia de Fujian [福建]. Fue bautizado por el franciscano Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang] en el año 1633 y participó en la Orden dominica en 1650. Aunque el papa Clemente X lo había nombrado el obispo de Basílica en 1674, esta orden no fue ejecutada hasta el 8 de abril de 1685 cuando el obispo Bernardino de la Chiesa [伊大任, Yi Daren] lo consagró en Guangdong [广东]. Para más informaciones sobre este dominico, véanse: GONZÁLEZ, Jose Maria OP. (1966). *El primer obispo chino; Excmo. Sr. D. Fray Gregorio Lo, o López, O.P.* Villava-Pamplona: OPE; 晏可佳 [Yan Kejia]. (2004). *Catholic Church in China*. Beijing: Editorial Internacional de China. pp. 37-38. Sobre su consagración, véanse: 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 297-300.

La compañía de Luo tenía un sentido significativo. Como Luo tenía una dualidad en la identidad: un chino y un sacerdote dominico, podía dar gran ayuda a estos recién llegados. En aquella época, el pueblo chino siempre albergaba una desconfianza a los extranjeros y ese escepticismo fue agrandado por la situación inestable, cuando todo estaba desordenado y todos se sentían inseguros. La aparición repentina de cuatro extranjeros sería considerada peligrosa. Cualquier conducta inadecuada o cualquier rumor, por pequeño que fuera, eran susceptible de causar reacciones inesperadas entre los chinos. Se debe tener en cuenta que precisamente setenta años antes, es decir, el año 1606, el rumor sobre el jesuita Lazzaro Cattaneo [郭居静, Guo Jujing] ofendió la sensibilidad de los chinos.¹¹³ Por eso, la participación de un chino podía despejar, en cierta medida, una parte de los recelos sobre este grupo religioso. Además, en ese momento, Luo ya tenía unos sesenta años.¹¹⁴ En China antigua, la agricultura tenía un dominio absoluto en la economía y por eso era muy natural que las personas con experiencia agrícola fueran valoradas. Así que esta edad avanzada de Luo llevaba un matiz de autoridad ya que representaba el símbolo social del sabio que contaba con mucha experiencia.¹¹⁵ O sea, esta característica de la edad podía incrementar la confianza del pueblo y les brindaba una garantía. Por otra parte, como se ha mencionado, después del Caso del Calendario [历狱, Li yu] que tuvo lugar entre el año 1659 y 1666, casi todos los misioneros occidentales fueron confinados en Cantón [广东]. En esa

¹¹³ En ese año, se difundió en Macao el rumor de que los jesuitas conspiraron con los portugueses, holandeses y japoneses para matar a los chinos en Macao, conquistar a todo el país y luego elegir a Lazzaro Cattaneo como el rey nuevo. Véanse: PFISTER, 1932: 52.

¹¹⁴ Sobre la fecha de nacimiento de Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López] existen diferentes opiniones: el año 1611, 1615 y 1616. En cuanto a su fallecimiento, se cree en general que la fecha era el 27 de febrero de 1691, pero también hay quien indica que la fecha verdadera era 1692.

¹¹⁵ Sobre esto, los investigadores Liang Genshun [梁根顺] y Liang Jing [梁婧] creen que “La producción agrícola permitía a la gente vivir y trabajar en paz en un mismo lugar, y era muy fácil la reproducción de la familia. A medida que aumentaba la población, las relaciones familiares se volvían cada vez más complicadas. El hecho de que el período de la producción era largo y la experiencia agrícola desempeñaba un papel importante en la economía familiar hace que las personas de edad avanzada tengan una autoridad y posición superior en el sistema de clan patriarcal”. Véanse: 梁根顺 [Liang Genshun] & 梁婧 [Liang Jing]. (2009). 《礼俗社会与法理社会下的中西文化差异》 [Lisushehui yu falishehuixiade zhongxi wenhua chayi, Diferencias culturales entre Occidente y Oriente bajo el contexto de *gemeinschaft* y *Gesellschaft*]. 《人民论坛》 [Renmin Luntan, *Foro Popular*], No.17.

coyuntura, Luo apuntalaba la empresa cristiana de China y predicaba en casi todo el país recorriendo las provincias de Fujian [福建], Zhejiang [浙江], Jiangxi [江西], Cantón [广东], Shanxi [山西], Hebei [河北], Shandong [山东], Jiangsu [江苏], Anhui [安徽], Hunan [湖南], Sichuan [四川], etc. Es decir, como un misionero, la situación de la empresa cristiana en China Luo la conocía como la palma de la mano. Por ende, podía traerles la información necesaria para que pudieran enterarse de la situación tanto religiosa como social en aquel entonces:

“Refirió las nuevas del reino, que eran muchas por tan continuas guerras como tenía. Hízonos notoria la salud de los religiosos que era de todos cumplida, aunque llena de trabajos, de todos como de santos varones llevados con mucho gusto.”¹¹⁶

Asimismo, Luo tenía una comprensión innata de la política y la cultura de su patria. Tanto aquel escándalo en Beijing [北京] y la persecución contra el cristianismo en Fujian [福建], como el Caso del Calendario ocurrían en la época contemporánea de este dominico chino.¹¹⁷ Entonces, la identidad cultural y las consecuencias graves de estas persecuciones le enseñaban la importancia de la precaución y el respeto. Eso podía advertir a Piñuela y sus compañeros para evitar problemas innecesarios.

Tras descansar, trataban de seguir el viaje cuando Luo les informó del rumor esparcido de que Zheng Jing [郑经] quería hacer guerras contra Geng Jingzhong [耿精忠]¹¹⁸ y

¹¹⁶ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaelem A. S. Maria, 21 oct. 1676.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1125.

¹¹⁷ Hay estudios que creen que Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López] era uno de los tres traductores que acompañaban a Francisco de la Madre de Dios y Gaspar Alenda para ir a Beijing [北京]. Véanse: 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 94.

¹¹⁸ En el año 1675, Geng Jingzhong y 郑经 Zheng Jing paraban la pelea, después de que “Geng regaló a Zheng cinco buques y ambas partes dividían el territorio con Fengting como límite” (“耿贼 [...] 送船五只 [...] 约以枫亭为界。” (《靖海志》 [Jinghaizhi]. Tomo IV). Véanse también: 《海纪辑要》 [Haiji jiyao]. Tomo II: “精忠 [...] 且送船五只以践前约 [...] 以枫亭為界，各不侵犯。自是，郑、耿交好。” [Geng cumplió sus compromisos regalando cinco buques. Ambas partes dejaron de pelearse y dividieron

les persuadió de que se quedaran un par de días más hasta que el alboroto se calmara un poco. Sin embargo, después de discusiones, decidieron marcharse. Desgraciadamente, aunque esta vez ellos tuvieron la suerte de no caer en el caos militar, la tormenta casi les engulló en el mar. Sobrevivieron y llegaron por fin al pueblo Luojia [罗家] el 20 de agosto, donde fueron recibidos y agasajados muy bien por los cristianos locales.¹¹⁹ Al día siguiente, vino el dominico Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo] para recoger a sus compañeros, mientras que Piñuela y Flores se esperaron al encuentro con Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], que ya llevaba cinco años sin ningún compañero.¹²⁰

En este pueblo pequeño, esta reunión de los tres en el 23 de agosto ponía fin al viaje de Piñuela para entrar en China. Décadas antes, cuando Antonio de Santa Maria Caballero [利安当, Li Andang] y a Juan Bautista Morales [黎玉范, Li Yufan] se fueron de Manila en marzo de 1633, se vieron obligados a desviarse a la isla de Taiwan [台湾] y quedaron allí tres meses por el mal tiempo.¹²¹ En el año 1671, Agustín de San Pascual estaba retenido en Macao [澳门] durante seis meses por el impedimento de los jesuitas y aunque al final llegó a Guangdong [广东], tampoco dispuso de la misma suerte que Piñuela para disfrutar del agasajo cordial.¹²² Por contra, en comparación con sus

el territorio con Fengting como límite. Desde aquel entonces, ellos recuperaron la amistad.] No obstante, en el julio de 1676, 刘应麟 [Liu Yinglin], el capitán general de Tingzhou [汀州], traicionó a Geng y ayudó a Zheng a conquistar la ciudad. (《靖海志》 [Jinghaizhi]. Tomo IV: “应麟 [...] 密通款于郑经。经乃遣吴淑统兵 [...] 应麟与之合兵共攻汀州，遂下之。”) [Yinglin [...] se rindió en secreto a Zheng Jing. Entonces, Zheng mandó a Wu Shu que dirigiera al ejército para atacar a Tingzhou, [...] y con ayuda de Yinglin, la conquistó.] 《海纪辑要》 [Haiji jiyao]. Tomo II: “时刘应麟 [...] 守汀州： [...] 密來献款。 [...] 吴淑兵至，见汀州有备，欲回；应麟劝淑攻之，一鼓而下 [...]” [En aquel entonces, Yinglin [...] se ocupaba de la defensa de Tingzhou [...] y se rindió en secreto a Zheng Jing. [...] Wu Shu, viendo que Tingzhou ya estaba preparada para defender, quería volver. Le persuadió Yinglin y al final conquistaron de una vez esta ciudad.] Eso causó la ruptura de la alianza entre Zheng y Geng. En ese momento, Geng ya perdió el potencial y planteaba escapar al mar, lo que fue impedido por sus subordinados. Al final, no tenía otro remedio que entregarse a la Dinastía Qing.

¹¹⁹ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaelem A S. Maria, 21 oct. 1676.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1126-1133.

¹²⁰ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 5.

¹²¹ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 113.

¹²² “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Sebastianum Rodriguez, 20 Febr. 1672”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 396.; 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 243.

predecesores, en este viaje Piñuela y sus compañeros no encontraron tantos obstáculos.

Eran diversas las razones. Primero, en vez de pasar por Macao [澳門], ellos llegaron directamente a Fujian [福建], donde los mendicantes se habían arraigado medio siglo antes. Eso evitaba en gran medida la interferencia de los jesuitas. Segundo, al igual que Francisco de la Madre de Dios y Gaspar Alenda se infiltraron en Beijing [北京] aprovechándose del revuelo social en la rebelión campesina de los últimos años de la dinastía Ming, el caos causado por la Rebelión de los Tres Feudatarios, irónicamente, les cubría para que se escaparan de los interrogatorios y retenciones oficiales. Al mismo tiempo, la ayuda de Zheng Jing [郑经], los comportamientos cautelosos, así como la compañía de Luo también constituían factores favorables que garantizaban el viaje. De todas maneras, este encuentro con Agustín de San Pascual dio a Piñuela el primer contacto directo con su compañero franciscano en China y la posibilidad de informarse del desarrollo de la empresa cristiana y la preferencia metodológica de su orden en este país.

Ilustración 1: La provincia de Fujian [福建]



Tabla 1: La división administrativa de la provincia de Fujian [福建]¹²³

Provincia [省, Sheng]	Fujian [福建]					
Prefectura [府, Fu]	Funing [福宁] ¹²⁴		Yanping [延平]	Shaowu [邵武]		Taiwan [台湾] ¹²⁵
Condado (Ciudad) [县, Xian]	Ningde [宁德]	Fu'an [福安]	Jiangle [将乐]	Taining [泰宁]	Jianning [建宁]	
Pueblo	Makeng [玛坑]	Shanyang [杉洋]	Muyang [穆阳]	Longkou [龙口]		

¹²³ La división administrativa antigua cambiaba con frecuencia. La tabla se refiere a la de la época de Piñuela, que es distinta que la de hoy en día. Solo presenta las ciudades y pueblos donde Piñuela tenía la misión.

¹²⁴ Funing [福宁] era una vice-prefectura independiente [直隶州, Zhilizhou]. Tenía el mismo nivel administrativo que la prefectura, y fue gobernada directamente por la provincia [省].

¹²⁵ En 1683, la dinastía Qing [清] conquistó la isla de Taiwan y en el año siguiente, fundó la prefectura de Taiwan, bajo la jurisdicción de Fujian [福建].

2.2 Los comienzos misionales en China

a) Iglesia de Ningde [宁德]: la primera iglesia de la orden franciscana en Fujian [福建]

Después de un breve descanso, el 26 de agosto de 1676, los tres franciscanos, Pedro de la Piñuela, Miguel Flores y Agustín de San Pascual partieron de Luoja [罗家] para ir al pueblo Dingtou [顶头]. Este era uno de los pueblos chinos que habían tenido el contacto más precoz con el cristianismo. En ese momento, los bautizados pertenecían principalmente a la Orden dominica,¹²⁶ aunque este pueblo también había sido la primera base de evangelización de los franciscanos. En el año 1632, el dominico Angelo Cocchi (1597-1663) se dirigía al pueblo de Fu'an [福安] y Dingtou donde comenzó a predicar, levantando iglesias y bautizando a muchas personas.¹²⁷ En julio de 1633, el dominico Juan Bautista de Morales y el franciscano Antonio de Santa María Caballero

¹²⁶ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1134.; MAAS (ed.), 1917: 30.

¹²⁷ Anna Busquets indica que hay diferentes versiones sobre la fecha de salida de Cocchi hacia China. Unos, tales como PP. Aduarte, creen que era el 30 de diciembre de 1630 mientras que Julia Sun Su Ming y Eugenio Menegon indican que era 1631. Véanse: BUSQUETS, Anna. (2013). Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación. *Cauriensia: Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*. No. 8, p.205, nota. 40. Los investigadores de China, a su vez, tienen discrepancia sobre la fecha de llegada de Cocchi a Fujian [福建]. Por ejemplo, Wang Honghui [王宏辉] cree que Cocchi entró por primera vez en China en 1631. Véanse: 王宏辉 [Wang Honghui]. (2005). 《基督教词典》 [Jidujiao cidian, *Diccionario del catolicismo*]. Beijing: Editorial Comercial. p. 126. Sin embargo, Zhang Xianqing [张先清] señala que el año era 1632. Véanse: 张先清 [Zhang Xianqing], 2006: 139. En realidad, Cui Weixiao [崔维孝] también tiene esta opinión ya que reconoce que Cocchi salía de Manila para ir a China en los finales del año 1631. Véanse: 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 113. Zhang Guogang [张国刚] parece ser más cauteloso ya que incluye estas dos fechas en su obra. Véanse: 张国刚 [Zhang Guogang]. (2003). 《从中西初识到礼仪之争: 明清传教士与中西文化交流》 [Congzhongxichushi daoliyizhizheng: mingqing chuanjiaoshi yu zhongxi wenhua jiaoliu, *Desde el primer encuentro hasta la Querrela de los Ritos: los misioneros en las dinastías Ming y Qing y los intercambios culturales entre China y Occidente*]. Beijing: Editorial Popular. p. 414. Además, hay una opinión poco popular que cree que la fecha de llegada era el año 1630. Sin embargo, el autor no señala las fuentes de su información. Véanse: 晏可佳 [Yan Kejia], 2004: 27.

también llegaron a donde estaba Cocchi, que había escrito varias veces a Manila para que le enviaran más ayudantes. Cuatro meses después, falleció Cocchi. Entonces, las dos órdenes pactaron un acuerdo: la Orden dominica se ocupaba de la evangelización de Fu'an [福安] mientras que la franciscana asumía los asuntos de Dingtou [顶头],¹²⁸ y en este último, Caballero tenía a su primer chino bautizado: Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López].¹²⁹ Se puede ver que Dingtou, aunque era un pueblo muy pequeño, resultaba ser la sede de las actividades misionales de dichas dos órdenes. No obstante, desde que Caballero se fue a Shandong [山东] con su compañero Buenaventura Ibañez [文都辣, Wen Dula], ya no había ningún franciscano en Fujian [福建]. Esta ausencia persistió hasta el 2 de septiembre de 1672 cuando Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] llegó.

Por contra, los dominicos nunca cesaban de evangelizar esta provincia. En la época del Caso del Calendario [历狱, Li yu], cinco dominicos desobedecieron la orden de acudir a Beijing [北京] y se escondieron en Fu'an [福安] y otros lugares.¹³⁰ Por eso, cuando Piñuela llegó a Dingtou [顶头], la Orden dominica ya casi había obtenido un monopolio en este pueblo, aunque Agustín de San Pascual también asistía de vez en cuando a las actividades.¹³¹ El buen ambiente religioso del pueblo iniciado desde la época de Cocchi aseguraba a estos tres franciscanos una buena acogida:

¹²⁸ 林金水 [Lin Jinshui]. (1997). 《福建对外文化交流史》 [Fujian duiwai wenhua jiaoliushi, *La historia del intercambio cultural internacional de Fujian*]. Fuzhou: Editorial de Educación de Fujian. p. 217.

¹²⁹ 张铠 [Zhang Kai]. (2002). 《利安当与“礼仪之争”》 [Li Andang yu Liyizhizheng, Antonio de Santa María Caballero y la Querrela de los Ritos]. 《中西文化研究》 [Zhongxi wenhua yanjiu, *Revista del estudio de la cultura sino-occidental*]. Vol. 2, p. 121; Han Chengliang [韩承良] indica que Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López] tenía deseo de ser un franciscano, pero no fue admitido. Por eso, ingresó en la Orden dominica. Véanse: 韩承良 [Han Chengliang]. 《方济会在华传教点滴》 [Fangjihui zaihua chuanjiao diandi, *Algunas historias sobre la misión franciscana en china*] (Versión electrónica, Fecha de consulta: 10 de julio de 2016), disponible en: <http://www.ofm.org.hk/300-History-Saints/chinesemissions.htm>.

¹³⁰ Todo esto sobre la evangelización de los dominicos en China se puede leer: BUSQUETS, 2013: 191-214.

¹³¹ MAAS (ed.), 1917: 30; “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A. S. Maria, 21 oct. 1676.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1134.

“Estuvimos allí algunos días. Nos regalaron; y tanto que con razón se podía decir se excedieron a si mismos, pasando los términos que su pobreza les permitía. Gente toda labradora y gente como lo es la que queda arriba dicha; que con eso lo digo de una vez todo.”¹³²

El miércoles, 2 de septiembre de 1676, Piñuela y fray Agustín partieron para Ningde [宁德] mientras que fray Miguel se quedó en Dingtou [顶头] para ir a estudiar chino con los dominicos.¹³³ Una vez que llegaron a su destino, ellos dos entraron en la iglesia erigida por fray Agustín en el año anterior.

Se trataba de la primera iglesia de su orden en Fujian [福建]. A pesar de que Caballero había materializado en 1633 el deseo de entrar en China (en Fujian), y luego había entrado por segunda vez en esta provincia en 1649, junto con Buenaventura Ibañez y José Casanova [毕兆贤, Bi Zhaoxian], nunca compró ninguna casa y vivió con sus compañeros en la iglesia de los dominicos. El hecho de que Caballero no levantase ninguna iglesia en Fujian se debió a situaciones complicadas, desde el punto de vista económico, la falta de fondos constituía una de las razones más decisivas. Tanto en la primera estancia en China como en la segunda, los fondos provenían principalmente de Manila. Sin embargo, este dinero era tan poco que apenas podía satisfacer los gastos diarios ni mucho menos para levantar una iglesia. Especialmente en la segunda estancia, el grupo religioso contenía tres personas,¹³⁴ por lo que se puede inferir que eran considerables los gastos para mantener las necesidades diarias. Aunque faltan datos

¹³² *Op. cit.* pp. 1134-1135.

¹³³ *Op. cit.* p. 1135.

¹³⁴ Al principio, eran Caballero, Ibañez y José de Casanova. En 1651, el último regresó a Manila por su asma. En el mismo año, el franciscano laico Cristóbal de San Diego venía a Fujian. Se encontró en Anhai [安海] con Ibañez en 1653, cuando éste venía de Shandong para recoger algunos objetos religiosos. Sin embargo, el laico no trajo ningún dinero para sus compañeros. En este caso, Ibañez no tenía otro remedio que escribir a Manila pidiendo ayuda y quedarse en Fujian hasta dos años después cuando volvió al norte con finanzas de Manila.

concretos para saber exactamente sus ingresos y gastos, puede demostrar su penuria las constantes peticiones para que les enviaran a tiempo las finanzas. En 1651 Caballero llegó a Shangdong [山东], si no le hubieran donado 150 taels de plata tres mandarines en Jinan [济南], no habría sido capaz de levantar la primera iglesia de su orden en aquella provincia.

Además, en esos años Caballero no tenía una necesidad urgente de erigir una iglesia. Cuando él entró por primera vez en Fujian, no planeaba arraigarse allí, sino que simplemente tomó la provincia como un punto de tránsito. Cuatro meses después, partió a otras provincias, con el fin de buscar la oportunidad de obtener un gran desarrollo en la evangelización. A pesar de que lo que pasó posteriormente le obligó a volver a Fujian, la disconformidad con los jesuitas en los ritos chinos le ocupó la mayoría de los trabajos y no le quedaba energía para pensar en la construcción de la iglesia. En la segunda estancia en Fujian, Caballero y sus compañeros y vivió en la casa de Antonio Rodríguez, que era un portugués e yerno de Zheng Zhilong [郑芝龙]. Este portugués y su mujer eran cristianos e invitaron a los franciscanos a quedarse en su ciudad (Anhai [安海]) para predicar la religión y cuidar a los bautizados. A cambio, les proporcionaban una pequeña iglesia montada en su casa para que ellos pudieran hacer misas. Por eso, la iglesia citada ya satisfacía la necesidad básica religiosa y en la difícil situación económica, el levantar una nueva no se consideraba una tarea prioritaria. Más importante aún, en esta estancia en Fujian, era que Caballero y sus compañeros no conseguían bautizar a nadie debido al caos causado por guerras. Por lo tanto, este franciscano siempre quería abandonar Fujian y viajar a otros lugares.¹³⁵ Por esto, era natural que no se plantearan levantar iglesias.¹³⁶

¹³⁵ Al principio, ellos deseaban ir a Corea (se llamaba Gaoli [高丽] en aquella época), pero la realidad y el consejo de Johann Adam Schall von Bell [汤若望, Tang Ruowang] les hacía renunciar a este plan. Según la recomendación de este jesuita, Caballero fue a la provincia de Shangdong [山东] y abrió allí una nueva zona evangélica de la orden franciscana.

¹³⁶ Para más información sobre la historia de Caballero y sus compañeros en Fujian, véanse: 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 112-125.

No obstante, en la época de fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], la situación ya cambió. Ante todo, debido al viaje a Europa y la elocuencia genial de fray Buenaventura Ibañez [文都辣, Wen Dula], los franciscanos obtuvieron la financiación de la Corona Española, lo que ofrecía a la misión una garantía económica.¹³⁷ Esta mejora de la situación financiera dio la posibilidad de levantar iglesias. Al mismo tiempo, los dos viajes de Caballero eran la fase inicial de la misión franciscana en China en la que había tantas cosas por conocer y experimentar, mientras que la meta de fray Agustín, a su vez, era desarrollar la empresa. En este caso, él ya no volvía a conformarse con vivir junto con los dominicos, sino que deseaba construir su propia sede evangélica. Asimismo, la realidad a la que se enfrentaba también requería una iglesia. De hecho, había intentado viajar a Shandong [山东] para recuperar la cristiandad abierta por Caballero, sin embargo, la Rebelión de los Tres Feudatarios paralizó desplazamientos dentro de China. Viendo que el caos no podía terminar a corto plazo, fray Agustín se vio obligado a abandonar de momento su plan original y se asentó en Fujian. Sin saber cuándo podría reiniciar su plan, era una buena opción establecer en Fujian una base misional estable. En una carta enviada a Manila Fr. Agustín expresó claramente esta idea:

[...] mas viendo que en mucho tiempo no puedo pasar a Xantung¹³⁸ por estas guerras, me determino de comprar una casa en una villa aquí cerca, para hacer iglesia y tener donde predicar el evangelio; que es el modo con que en esta tierra se predica.¹³⁹

Un año después, en otra carta, fray Agustín explicó otra vez esta decisión:

¹³⁷ Para más información sobre esta financiación, véanse: el subcapítulo 2.10 b) de este trabajo.

¹³⁸ La provincia de Shandong [山东].

¹³⁹ “P. Fr. Augustinus A S. Paschale: Ep. ad Seb. Rodriguez, 14 Sept. 1674”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 140.

“En fin, viendo que se me pasaba el tiempo y que no tengo esperanças de poder pasar a Xantung en estos veinte años, y que estar toda la vida hecho güespede, digolo asi, en las iglesias de los padres de S. Domingo, sin tener lugar donde estar, trate de vuscar sitio acomodado para hacer iglesia [...] comprar una casa para en ella hacer mi iglesia y predicar el Evangelio, como se usa en China.”¹⁴⁰

Esta iglesia se convirtió en un lugar de acogida para los franciscanos. En los años venideros, tomándola como punto de apoyo, Piñuela amplió la influencia de su orden, construyendo más iglesias nuevas y bautizando centenares de personas.

b) El disturbio de Makeng [玛坑]

En aquel entonces, Ningde [宁德] solo tenía doce cristianos chinos.¹⁴¹ Mientras ellos dos se preparaban para asentarse y para impulsar la empresa de Dios, se extendieron por todas partes las noticias de que el ejército de la dinastía Qing vendría contra la provincia:

“A un mes que había estado en la villa de Ningte, día de nuestro glorioso padre S. Francisco (4 de octubre – nota del editor de *Sínica Franciscana*) – que *en buen día, buenas obras* - tuvimos nueva cómo el tártaro venía furioso contra esta provincia [...] Fueron pasando los días y se iba alborotando más la villa, [...]”¹⁴²

En realidad, esta descripción de Piñuela está bien fundamentada. El año 1676 fue un año muy importante en la Rebelión de los Tres Feudatarios porque en dicho año el ejército

¹⁴⁰ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29 Iulii, 1675.” En: WYNGAERT, 1936: 421.

¹⁴¹ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaelem A S. Maria, 21 oct. 1676.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1135; “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaelem A S. Maria, 24. Febr. 1677”. En: *op. cit.* p. 1146.

¹⁴² “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaelem A S. Maria, 21 oct. 1676.” En: *op. cit.* p. 1135-1136.

de Qing [清] penetró en Fujian [福建] y obligó, con la superioridad militar absoluta, a Geng Jingzhong [耿精忠] a entregarse. Poco antes, también se rindió Wang Fuchen [王辅臣], que había participado en la rebelión en 1674 en la provincia de Shanxi [陕西].¹⁴³ Toda la situación empezó a favorecer al gobierno central, que había estado en desventaja después del inicio de la guerra. En *Borrador de la Historia de Qing* [清史稿, Qingshigao] hay un registro sobre las acciones militares de Qing [清]:

“十五年春 [...] 上趣傑書自金華至衢州，下福建。八月，[...] 克江山。招仙霞關守將金應虎降，遂入關，拔浦城。鄭錦兵侵興化，將及福州。[...] 傑書師進次建陽，[...] 克建寧，次延平。[...] 精忠乃出降，[...]”¹⁴⁴ [En la primavera de 1676, [...] el emperador urgió al general Jieshu [傑書] a dirigir el ejército a Quzhou [衢州] desde Jinhua [金华] para atacar Fujian [福建]. En el agosto¹⁴⁵, [...] conquistó la ciudad de Jiangshan [江山] y exigió la rendición de Jin Yinghu [金应虎] que guardó el Paso Xianxia [仙霞关]. Entonces, el ejército de Qing entró en el Paso y luego tomó Pucheng [浦城].¹⁴⁶ Al mismo tiempo, Zheng Jing [郑经] también atacó Xinghua [兴化] y amenazó Fuzhou [福州]. [...] El ejército de Jieshu penetró en Jianyang [建阳], [...] Jiangning [建宁], [...] y luego Yanping [延平]. [...] Entonces, Geng Jingzhong [耿精忠] se entregó.]

Sin embargo, este registro todavía no fue suficientemente detallado desde el punto de vista cronológico, lo que aumenta la dificultad para analizar la credibilidad de la descripción de Piñuela y la situación concreta con la que se enfrentaron los frailes. Consultando *Registros verídicos de Qing* [清实录, Qingshilu], se puede encontrar más

¹⁴³ Sobre la rebelión de Wang, se puede leer: 芦婷婷 [Lu Tingting]. (2013). 《王辅臣之乱新论》 [Wangfuchen zhiluan xinlun, Nuevo estudio sobre la rebelión de Wang Fuchen]. 《甘肃联合大学学报》 [Gansu lianhe daxue xuebao, Revista de la Universidad Lianhe de Gansu]. No.2, pp. 114-118.

¹⁴⁴ 赵尔巽 [Zhao Erxun] (ed. en 1977): 12855-12856.

¹⁴⁵ Este agosto es la fecha del calendario tradicional de China.

¹⁴⁶ Ciudad de Fujian, que está en el más norte de la provincia y el empalme de las tres provincias de Zhejiang, Fujian y Jiangxi.

información:

“大將軍康親王傑書因詔促進兵，抵衢州，集都統賴塔等議。[...] 於是月十五日，賴塔等率滿漢兵，[...] 進取江山縣。”¹⁴⁷ [Con la orden del emperador, el general Jieshu instó a desplegar acciones militares. El ejército llegó a Quzhou y Jieshu convocó a los comandantes tales como Laita para negociar el plan. En el día 15 de este mes (agosto),¹⁴⁸ el ejército dirigido por Laita conquistó Jiangshan]

“大將軍和碩康親王傑書遣副都統胡圖等率兵 [...] 復常山縣。又遣將軍賴塔、副都統馬哈達等，於八月二十日進至仙霞關，分路夾攻。次日，偽參將金應虎等獻關迎降。[...] 二十三日，攻拔蒲城縣。”¹⁴⁹ [El general Jieshu mandó al comandante Hutu a dirigir la tropa conquistando Changshan [常山]. Luego, mandó a los comandantes Laita y Mahada a atacar el Paso Xianxia [仙霞关] en el día 20 de agosto. Al día siguiente, Jin Yinghu [金应虎] se rindió. El día 23, el ejército penetró en Pucheng [蒲城].]

“逆賊屯扎建陽，副都統賴塔、紀爾他布等於九月初三日領兵進剿，擊敗賊眾，克建陽縣城。復追至建寧府，賊俱逃遁，恢復府城。”¹⁵⁰ [Los rebeldes se acantonaron en Jianyang [建阳] adonde los comandantes Latai y Ji'ertabu dirigieron la tropa en el día 3 de septiembre. Los vendió a los rebeldes y conquistó la ciudad. Siguió avanzando hasta la ciudad de Jianning [建宁]. La ocupó y los rebeldes se escaparon.]

¹⁴⁷ (清) [Qing] 马齐 [Maqi]. (ed. en 1985). 《清实录》 [Qingshilu, *Registros verídicos de Qing*], vol. 4: 《圣祖实录 (一)》 [shengzu shilu (1), *Registros verídicos sobre el Emperador Kangxi* (1)]. Tomo 62, día 25 de agosto del decimoquinto año del reinado de Kangxi. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua. p. 807. Todas las fechas en este párrafo citado y en los tres siguientes son las fechas en el calendario lunar tradicional de China.

¹⁴⁸ Las fechas en este párrafo citado y los tres siguientes son las del calendario tradicional de China.

¹⁴⁹ *Op. cit.* tomo 63, día 1 de septiembre del decimoquinto año del reinado de Kangxi. p. 809.

¹⁵⁰ *Op. cit.* tomo 63, día 28 de septiembre del decimoquinto año del reinado de Kangxi. p. 813.

“大將軍和碩康親王傑書帥師抵延平。偽將軍耿繼美等以城降。耿精忠聞之大懼 [...] 於十月初四日率偽文武官員出城迎降。”¹⁵¹ [El general Jieshu dirigió el ejército a Yanping [延平] y el comandante rebel Geng Jixian [耿继美] se entregó. Enterándose de la noticia, Geng Jingzhong [耿精忠] se asustó y también se rindió con sus subordinados en el día 4 de octubre.]

El día 4 de octubre (calendario gregoriano) mencionado por Piñuela es precisamente el día 27 de agosto del decimoquinto año de la gobernación de Kangxi (calendario lunar tradicional de China). De los párrafos que se acaba de citar, se sabe que por aquel entonces, el ejército de Qing acababa de conquistar el Paso Xianxia [仙霞关, Xianxiaguan] y entrar en la ciudad de Pucheng [蒲城]. El Paso era estratégicamente muy importante. Está en el empalme de las provincias de Zhejiang [浙江], Fujian [福建] y Jiangxi [江西] y se le conoce como “la garganta de Fujian” [八闽咽喉, Bamin yanhou]. La ciudad de Pucheng [蒲城], que está en el sur del Paso, se halla en el norte de la provincia de Fujian [福建]. Conquistar esta zona significaba que el ejército de Qing derribó la puerta de dicha provincia y su plan siguiente fue su ocupación. Ningde [宁德], ciudad donde se quedaban los dos franciscanos, está en el noreste de Fujian [福建] y muy cerca de la zona de guerra, de modo que es natural que la noticia llegara a Ningde solo 4 días después de la conquista del Paso y la ciudad de Pucheng. Por ende, la descripción de Piñuela resultaba precisa y tenía una credibilidad muy alta.

En esta situación caótica, estos misioneros no optaron por ser mártires, al revés, decidieron abandonar de forma temporal Ningde [宁德] y esconderse en otros pueblos más seguros para evitar los peligros que amenazarían su seguridad personal y la de la empresa cristiana. No obstante, por aquel tiempo, ellos no solo tenían la posibilidad de toparse con el ejército de Qing, sino que también eran acosados a menudo por los

¹⁵¹ *Op. cit.* tomo 63, día 21 de octubre del decimoquinto año del reinado de Kangxi. pp. 816-817.

bandidos y el ejército de Geng Jingzhong [耿精忠], así que cómo salir de Ningde y llegar al destino de forma segura se convirtió en un rompecabezas para los dos. Al final, fray Agustín tomó una decisión arriesgada: se quitaron la ropa religiosa y compraron dos bonetes de *chai-kuon* [差官, mandarín enviado] disfrazándose de mandarines.

En general, disfrazarse de mandarines fue una táctica muy poco utilizada, ya que obviamente, tenía mucha posibilidad que fuera desenmascarado enseguida este camuflaje por el sinsentido de que un extranjero llevara la ropa de mandarín chino. Al mismo tiempo, esta opción conllevaba una crisis implícita para la empresa misionera. Como se ha indicado, el vestido siempre fue una cuestión en la que los misioneros habían de tener cuidado. Desde que Matteo Ricci cambió el vestido, a través de muchos años de experiencias, los misioneros se dieron cuenta de que debían llevar la ropa adecuada al visitar a los mandarines si querían ser respetados. Pero a veces el vestido también se podía convertir en una fuente de líos. En la dinastía Qing [清], el vestido era uno de los símbolos de identidad social y cada clase tenía su vestido específico restringido por la ley. La gente se veía obligada a cumplirla y no se permitía cambiar el vestido de manera arbitraria. Como religiosos, si los franciscanos llevaban la ropa demasiado elegante en la plena calle, serían odiados ya que este tipo de vestidos resultaba ser una transgresión. Por eso, la situación se volvería más desfavorable si la gente descubría que estos dos habían fingido ser mandarines, porque esto se veía como una actividad ilegal que desafiaba al sistema administrativo y llamaría la atención de la autoridad, la cual, sin duda, la clasificaría como un delito grave, como la rebelión, y levantaría una persecución contra los misioneros y contra toda la empresa evangélica.

La opción de fray Agustín demuestra que era muy consciente de la situación de China, y sobre todo, de la provincia de Fujian [福建]. Los cuatro años de la estancia en dicha provincia le proporcionaron una buena oportunidad para observar con claridad los cambios causados por la guerra. El caos causado por la rebelión y el pánico que provocó

la noticia de la venida del ejército de Qing hicieron que los vecinos estuvieran tan ocupados en protegerse que ya no les importaba cómo se comportaban los dos extranjeros que no tenían ninguna relación con ellos. Además, el pánico también condujo al estancamiento del funcionamiento de las instituciones administrativas locales. Una vez que la rebelión fuera reprimida por el gobierno central, a muchos mandarines de la provincia, que eran subordinados de Geng Jingzhong [耿精忠]¹⁵², les caerían sanciones muy severas, así que estos estaban más preocupados por su propio futuro que por ninguna otra cosa. Por ejemplo, en Ningde [宁德] había un mandarín que persiguió a fray Agustín, pero, irónicamente, la venida del ejército de Qing le salvó:

“Aora ya-gracias al Señor, no le temo-, porque luego que vino el Tartaro, lo reformo del oficio que tenia y a quedado como hombre particular, pensando como a de librarse de las multas que echan los Tartaros a los que fueron mandarines del regulo, y asi no le da lugar su cudicia, sino como escapara de la dança.”¹⁵³

Era precisamente en medio de este caos donde fray Agustín optó por la audaz táctica de cambiar sus ropas. Efectivamente, el disfraz de mandarín resultó crucial para escapar de ellos. Él salió de la iglesia y no tardó mucho tiempo en encontrarse con una escuadra de cincuenta soldados:

“[...] ellos como vieron el traje, juzgaron ser chai-kuon, y asi no se atrevieron a hacer de las suias, con que yo yva pasando por un lado del camino y ellos, [...], por otro. Oiales decir a unos: <<Este es chai-kuon>>. Otros decian: <<parese que no es, que no lleba catana.>> En fin, ellos con sus dudas [...] nos apartamos,

¹⁵² En la rebelión, la provincia de Fujian [福建] pertenecía a la esfera de influencia de Geng Jingzhong [耿精忠].

¹⁵³ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 20. Aug. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 448.

[...]”¹⁵⁴

Es evidente que aunque los soldados sospecharon de este extraño “chai-kuon”, no se atrevieron a precipitarse así que el misionero logró escapar. Al final, el día 15 de octubre de 1676, con ayuda de los cristianos chinos, fray Agustín huyó a Shanyang [杉洋] y fue agasajado en la casa de un cristiano llamado Josep, mientras que Piñuela se escondió en otro pueblo.¹⁵⁵ De momento, todavía no se puede especificar la identidad de este Josep porque los misioneros no brindaron más información sobre él, empero, como fue capaz de albergar a los frailes en su casa y según Piñuela, contó con una criada privada,¹⁵⁶ debería ser un creyente chino que tenía un estado económico y social relativamente bueno.

Después de unos viajes molestados, los dos se reunieron en el pueblo Makeng [玛坑]. Por aquel entonces, la mayoría de los aldeanos todavía desconocían el cristianismo y en todo el pueblo solo había dos familias de cristianos.¹⁵⁷ Cuando fray Agustín llegó al pueblo, no empezó enseguida a predicar el evangelio entre dichos aldeanos para ensanchar la influencia de su religión, al contrario, al segundo día de su llegada, decidió visitar a dos letrados y a la gente más noble e importante del pueblo. Y estos, de acuerdo con la cultura china, también fueron a pagar la visita al misionero.¹⁵⁸

Vale la pena poner de relieve lo que hizo fray Agustín, puesto que cualquier religión extranjera, si quería lograr un desarrollo y difusión sostenible, se veía obligada a integrarse en la cultura local. Esto constituía un problema que hacía falta manejar de

¹⁵⁴ *Op. cit.* p. 449.

¹⁵⁵ *Op. cit.* p. 450.

¹⁵⁶ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1143.

¹⁵⁷ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 451.

¹⁵⁸ *Ibid.*

manera adecuada con la entrada del cristianismo en China. Teniendo en cuenta que los letrados confucianos constituían la clase dominante del país, los jesuitas tomaban la estrategia de acomodación cultural. Sin embargo, los franciscanos, preferían recorrer pueblos y villas viviendo con la gente común. Por ejemplo, la *Constitutiones Provinciales Pro Seraphica Missione in Sinis* del año 1687 establecía que debían exhortar a que “todos los ministros se esmeren en las misiones de las aldeas, por cuanto es notorio que en ellas se hace mayor fructo y por más libres de impedimentos prende mejor la semilla del evangelio.”¹⁵⁹ Fray Agustín tampoco escatimó sus abalanzas a los aldeanos, creyendo que tenían corazones más libres de cuidados mundanos.¹⁶⁰ No obstante, a veces este juicio de metanarrativa empañaría la particularidad. Como se ha indicado en el capítulo anterior, el jesuita Nicolò Longobardo [龙华民, Long Huamin] (1559-1654) albergaba reticencias a la estrategia iniciada por su predecesor, Matteo Ricci, mientras que el franciscano Antonio de Santa María Caballero, a pesar de que insistió en que a los letrados “la ambicion de sus pretensiones y la sensualidad y codicia les impide el camino de su salvacion”, también reconoció que “estos bastantemente son entendidos y hacen y componen muy buenos libros con muy buen método, discurso y estilo”¹⁶¹. Este pionero de la empresa franciscana en China, al contrario del estereotipo de que fue él quien mantenía la oposición con una negativa tajante a todo lo que hicieron los jesuitas, no rehusó el contacto con los letrados. Al revés, escribió a Manila pidiendo que mandaran a China algunos misioneros doctos que dominaron la lengua para tratar mejor con la clase dominante que resultaba muy útil para la misión.¹⁶² Pues bien, a pesar de que los franciscanos en China fueron alentados a evangelizar en aldeas, ¿cómo aplicaron estas ideas en la práctica? ¿Existieron algunos cambios dinámicos en su estrategia?

¹⁵⁹ “Constitutiones Provinciales pro seraphica Missione in Sinis, Manilae 17 Maii 1687 Promulgatae”, No. 19. En: MENSAERT, Georges, MARGIOTTI, Fortunato & ROSSO, Antonio Sisto (eds.), 1965: 226.

¹⁶⁰ “Relatio Missionis Seraphicae, 4 Oct. 1688”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 640.

¹⁶¹ “Antonius A S. Maria Caballero: Epistola ad P. Provincialem, 7 mart. 1659.” En: WYNGAERT (ed.), 1933: 468-469.

¹⁶² *Op. cit.* p. 469.

Se puede ver que la práctica de visitar a los letrados de Makeng llevada a cabo por fray Agustín se parecía, en cierto sentido, a la táctica de los jesuitas. Se ha mencionado más arriba que la nueva generación de franciscanos también implementaba la acomodación. De hecho, tanto fray Agustín como fray Pedro de la Piñuela eran franciscanos muy abiertos. Es verdad que la orden valoró más el contacto con los desfavorecidos sociales y alentó a sus miembros a vivir y evangelizar “con pobres y débiles y enfermos y leprosos y los mendigos de los caminos”,¹⁶³ pero dicho Josep que ofreció su casa a acomodar a los misioneros ya no pertenecía al grupo más vulnerable. Durante muchos años de predicación, al mismo tiempo que instruyeron a la gente común, valoraron también mantener una buena relación con los mandarines locales y los letrados para obtener su amparo. Cuando estaba en Ningde, fray Agustín había percibido la necesidad de contestar de manera cuidadosa las preguntas que hicieron los letrados respecto a la doctrina cristiana, indicando en su carta que “estos letrados chinos son hombres de mucho entendimiento, y quando vienen a disputar de la lei de Dios tocan materias mui dificultosas en theologia y si no se les responde adequate, como son soberbios, salen disiendo que la lei de Dios es cosa de sueño, y hacen grandissimo daño.”¹⁶⁴ Estas experiencias durante su estancia en Ningde hicieron posible que lograra en sus prácticas evangélicas una compatibilidad del aprecio a la gente común con la colaboración con la clase de letrados. En este sentido, la visita a los letrados de Makeng fue un ejemplo de la estrategia que los franciscanos seguían.

En este pueblo, Piñuela se enfrentó con el primer desafío surgido del conflicto cultural y religioso entre China y Occidente. En la noche del día 24 de noviembre, un tigre irrumpió en el pueblo. Avanzó hasta la puerta de un templo y se llevó a un perro. La gente salió a tiempo y lo espantó con gritos y golpes antes de que pudiera atacar a nadie,

¹⁶³ *Regla no Bulada del año 1221 de la Orden de San Francisco*, capítulo IX, versión electrónica (fecha de consulta: 2 de octubre de 2016), disponible en: <http://www.fratefrancesco.org/escr/147.reglas2.htm>.

¹⁶⁴ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29 Iulii 1675”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 433.

pero aun así, un vecino les echó toda la culpa a estos dos franciscanos extranjeros creyendo que el tigre vino porque los misioneros estaban en su pueblo.¹⁶⁵ Acusaron al padre Pedro de hacer unos ritos extravagantes al alrededor de dicho templo:

“[...] dixo uno de ellos, que me avia visto ami en aquel templo con una banderilla en la mano auientando al espíritu que allí residia, el qual como se fuese, el tigre se atrevio a entrar en el y coger el perro.”¹⁶⁶

Fray Agustín tenía un registro más detallado en su carta sobre este asunto:

“[...] dixo que el avia visto al Xe-lao-ie — es el hermano Fr. Pedro — hacer unas señales al rededor del templo y que llebaba una vanderilla de papel en la mano con la qual andubo espiando todo el templo, la qual doblo y metio debajo del bracero, que esta ensima del altar de los idolos, y que luego se puso en la puerta del templo y que alli hiço unas acciones con la mano — devio de ser presignarse.”¹⁶⁷

Ante todo, vale la pena indicar que en este último fragmento, fray Agustín citó de forma intacta el nombre honorífico “Xe lao-ie” [石老爷, Shi Laoye, Señor Shi], que los aldeanos habían usado para referir a Piñuela. Esto quiere decir que la nueva generación de franciscanos no rechazó este tipo de nombres porque querían ser respetados como los letrados chinos. Por lo tanto, “ellos empezaron a aceptar sin preocupación que los chinos les llamaron por nombres honoríficos tales como ‘Laoye’ [老爷] o ‘Xianggong’ [相公], porque ya habían comprendido que si vivían de la misma forma que los letrados chinos, serían respetados por los mandarines y admirados por el pueblo. Así, los

¹⁶⁵ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 10.

¹⁶⁶ *Op. cit.* p. 11.

¹⁶⁷ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 452.

mandarines y el pueblo desearían escuchar su predicación y el cristianismo se podría propagar en China.”¹⁶⁸ Basándose en dicha aprehensión, ellos optaron por una vida más decente, desistiendo de caminar de forma descalza y pedir limosna de comida. Por ejemplo, en los viajes entre pueblos, Piñuela solía contratar una litera china (palanquín).¹⁶⁹

De facto, según las descripciones de los dos misioneros, lo que hizo Piñuela no era nada más que un rito cristiano bastante común, pero para los vecinos de donde el cristianismo acababa de aparecer, éste ya era suficiente para causar el miedo y la alerta, porque para ellos, esta serie de acciones – rezar, hacer la señal de la cruz, coger la banderilla, etc. – tenían un fuerte indicio que les recordaba una práctica extendida ampliamente en China antigua y en todo el mundo: la magia.

La magia china tenía una larga historia, evolucionando y enriqueciéndose a lo largo del tiempo, y estas supersticiones mágicas formaban parte de la vida de muchas personas, tanto del pueblo común y corriente como de la clase de eruditos, esperando que pudiera ayudarles a predecir el futuro, encontrar la buena suerte, curar la enfermedad o maldecir a otros. Las zonas rurales de Fujian [福建] tenían desde la antigüedad la tradición de creencias en distintos dioses y fantasmas. A la mayoría de los aldeanos “les fascinaron la brujería y los fantasmas y los distintos templos estaban por todas partes tachonando los montes y aldeas [好巫尚鬼，祠庙寄闾阎山野，在在有之]”.¹⁷⁰ Verbigracia, era muy popular la magia venenosa [蛊道巫术, Gudao wushu].¹⁷¹ Se trata de una magia en

¹⁶⁸ 崔维孝 [Cui Weixiao]. (2007). 《明清时期方济会与耶稣会在华传教客体对比分析》 [Mingqingshiqi fangjihui yu yesuhui zaihuachuanjiaoketi duibifenxi, El análisis contrastivo de los objetivos misioneros de los franciscanos y jesuitas en la dinastía Ming y Qing]. 《历史档案》 [Lishidangan, *Archivos históricos*], No.2, p. 20.

¹⁶⁹ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 17.

¹⁷⁰ (明) [Ming]. 黄仲昭 [Huang Zhongzhao] (ed. en 2006). 《八闽通志 (修订本)》下 [Bamin tongzhi (xiudingben), *Gaceta general de la provincia de Fujian (versión revisada)*], segunda parte. Tomo 58: Templos. Fuzhou: Editorial Popular de Fujian. p. 501.

¹⁷¹ 高国藩 [Gao Guofan] (1999). 《中国巫术史》 [Zhongguo wushushi, *La historia de las magias chinas*]. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company. p. 62.

el que el brujo maldecía a otros con un artículo (animales venenosos, plantas o algunas cosas determinadas) que había sido procesado por una serie de métodos y el pueblo sentía mucho miedo por ella.¹⁷² En cuanto a los templos religiosos, fueron incontables y solo en Ningde había casi cien representantes reconocidos por la autoridad que fueron registrados en la *Gaceta de Ningde*.¹⁷³ Además, como se ha mencionado más arriba, en aquella época, la mayoría de los chinos desconfiaba de los extranjeros y a sus ojos la evangelización solo era una tapadera para conquistar China. Los chinos insistieron tanto en esta opinión que diez años después, fray Agustín la indicó en su relato misionero:

“A 22 de setiembre me vinieron a decir que ai muchos infieles conjurados contra nosotros para ponernos pleito ante el virei, diciendo que primero ubo en Siam ministros con titulo de predicar la lei y despues vinieron navios y soldados a tomar el reino, y que lo mismo sucederia, andando el tiempo, en la China.”¹⁷⁴

Así pues, el templo, a su vez, “fue un lugar muy sensible en la consciencia de los habitantes ya que constituía el lugar de concurrencia de poderes sociales y culturales del pueblo”.¹⁷⁵ Por lo tanto, cuando el pueblo de Makeng se enteró de que el extranjero recién llegado había realizado un rito tan raro, lo clasificó enseguida como una magia maldita, que “avia sido ahuentar el espiritu que estaba en el templo”¹⁷⁶ y condujo a la aparición del tigre.

¹⁷² Para más información sobre esta magia, véanse: 邓启耀 [Deng Qiyao]. (1999). 《中国巫蛊考察》 [Zhongguo wugu kaocha, *La investigación de la magia venenosa de China*]. Shanghai: Editorial Wenyi de Shanghai.

¹⁷³ (清) [Qing]. 卢建其 [Lu Jianqi] (ed. en 2000). 《乾隆宁德县志》 [Qianlong ningdexianzhi, *Gaceta de Ningde compilada en el reinado de Qianlong*]. 《中國地方志集成—福建府縣志輯 11》 [Zhongguo difangzhi jicheng – fujian fuxianzhiji 11, *Colección de las gacetas chinas – fascículo de Fujian 11*]. Shanghai: Editorial de librería de Shanghai. pp. 646-655.

¹⁷⁴ “Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4 Oct. 1688”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 647.

¹⁷⁵ 范正义 [Fan Zhengyi]. (2001). 《基督教与中国民间信仰—以福建为研究中心》 [Jidujiao yu zhongguominjianxinyang – yifujianwei yanjiuzhongxin, *El cristianismo y las creencias folklóricas chinas – con enfoque de investigación en Fujian*]. Tesis de maestría. Universidad Normal de Fujian. p. 56.

¹⁷⁶ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 452.

Los chinos antiguos llamaban Dachong [大虫, gran animal] a los tigres feroces y los temían mucho. Efectivamente, desde el punto de vista de hoy, este tipo de casos sucedidos en los pueblos de Fujian [福建] no eran un evento aislado que generara gran sorpresa ya que la calamidad de tigres siempre fue una gran preocupación para los vecinos.¹⁷⁷ Por ejemplo, en Ningde [宁德] se produjeron varios casos en que los tigres atacaron a gente:

“(宏治¹⁷⁸五年) 三月, 群虎縱橫鄉村, 多傷人畜”¹⁷⁹ [(Quinto año de reinado del emperador Hongzhi¹⁸⁰) (el año 1492) En marzo, un grupo de tigres asaltó los pueblos y dañó a muchas personas y animales.]

“(隆慶元年) 甯德二十二都鄭洋村林家, 有三人共卧樓上, 其一壯者卧床裏, 虎由梯上, 特將床裏者啣出。”¹⁸¹ [Primer año de reinado del emperador Longqing¹⁸²) (el año 1567) En el pueblo de Zhengyang de Ningde, vivía la familia Lin, en el segundo piso de cuya casa tres personas dormían. El tigre ascendió por la escalera y se llevó a la más robusta.]

“(萬曆元年) 有虎數隻, 從古田至寧德西鄉二三四五都, 白晝橫行村落, 人被傷者四五十, 豬狗無數算。行路必數十人持械乃敢行。入山樵採, 亦必

¹⁷⁷ Sobre el problema de la calamidad de tigre de las dinastías Ming y Qing en el área sudeste de China, véanse: 闵宗殿 [Min Zongdian]. (2003). 《明清时期东南地区的虎患及相关问题》 [Mingqingshiqi dongnandiqude huhuanjixiangguanwenti, La calamidad de tigres y los problemas pertinentes de Ming y Qing en la área sudeste de China]. 《古今农业》 [Gujin nongye, Agricultura antigua y moderna]. No. 1. pp. 17-23.

¹⁷⁸ La forma correcta es “弘治” [Hongzhi] en vez de “宏治” [Hongzhi]. Aquí es una cita literal.

¹⁷⁹ (清) [Qing]. 卢建其 [Lu Jianqi] (ed. en 2000): 877.

¹⁸⁰ El noveno emperador de la dinastía Ming [明] (reinado: 1488-1505).

¹⁸¹ (清) [Qing]. 朱珪 [Zhu Gui] (ed. en 1967). 《乾隆福宁府志》 [Qianlong fu'ningfuzhi, Gaceta de la prefectura de Fu'ning compilada en el reinado de Qianlong]. 《中國方志叢書》 [Zhongguo fangzhi congshu, Serie de gacetas chinas]. No. 74. Taipei: Editorial de Chengwen. p. 722.

¹⁸² El duodécimo emperador de la dinastía Ming [明] (reinado: 1567-1572).

結眾鳴鑼鼓噪乃往。”¹⁸³ [(Primer año de reinado del emperador Wanli¹⁸⁴) (el año 1573) Los tigres se propagaron por los pueblos del área de Gutian a Ningde. Dañaron a unas cincuenta personas e innumerables animales. Los aldeanos tenían que llevar las armas y reunir a decenas de personas para acompañarse mutuamente si querían desplazarse por esta área. Si querían recoger leña de las montañas, también debían ir juntos, haciendo grupos, tocando el gong y haciendo ruidos.]

“(乾隆) 五十七年, 羣虎為患, 傷人畜甚眾。自白琳至霞浦, 道無行人。鄉人設罽捕之, 獲二十餘始息。”¹⁸⁵ [(El quincuagésimo séptimo año de reinado del emperador Qianlong¹⁸⁶) (el año 1792) Los tigres dañaron a numerosas personas y animales y el transporte entre Bailin y Xiapu también fue interrumpido. Esta calamidad no cesó hasta que la gente no excavó trampas y mató a más de veinte tigres.]

No obstante, por aquel entonces jamás había venido ningún tigre al pueblo Makeng [玛坑].¹⁸⁷ Por eso, cuando los vecinos estuvieron verdaderamente frente a un tigre, lo tomaron como una señal de mal augurio. Esta vez el pueblo tuvo suerte de que el tigre solo se llevara a un perro y fuera ahuyentado por la acción colectiva de todos, pero aun así, una sombra se cernió sobre sus corazones: si otro día el tigre volvía y alguien

¹⁸³ (清) [Qing]. 朱珪 [Zhu Gui] (ed. en 1967): 722. También se registra este evento en 《乾隆宁德县志》 [Qianlong ningdexianzhi, *Gaceta de Ningde compilada en el reinado de Qianlong*]. Véanse: (清) [Qing]. 卢建其 [Lu Jianqi] (ed. en 2000): 879.

¹⁸⁴ El decimotercer emperador de la dinastía Ming [明] (reinado: 1573-1620) e hijo del emperador Longqing [隆庆].

¹⁸⁵ (清) [Qing]. 谭抡 [Tan Lun] (ed. en 2000). 《嘉庆福鼎县志》 [Jiaqing fudingxianzhi, *Gaceta de Fuding compilada en el reinado de Jiaqing*]. 《中國地方志集成—福建府縣志輯 14》 [Zhongguo difangzhi jicheng – fujian fuxianzhiji 14, *Colección de las gacetas chinas – fascículo de Fujian 14*]. Shanghai: Editorial de librería de Shanghai. p. 202. Jiaqing [嘉庆], el quinto emperador de la dinastía Qing [清] (reinado: 1796-1820)

¹⁸⁶ El cuarto emperador de la dinastía Qing [清] (reinado: 1736-1795).

¹⁸⁷ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 452.

entraba en una confrontación inevitable con él, ¿qué podría hacer para salvarse? Por eso, en caso de que faltaran medios eficaces contra los tigres, sería fácil transmitir su ira y miedo a los dos misioneros extranjeros de los que ya desconfiaban.

Además, acusaron a Piñuela de haber usado la banderilla de papel, lo que chocaba con el hecho de que los sacerdotes cristianos no usaban el papel en los ritos:

“[...] era mentira lo que decían de la vanderilla de papel, porque nosotros no usábamos de papeles, como hacen los sacerdotes de los ídolos, y que el aver hecho aquellas señales sobre sí a la puerta del templo, si las hizo, no era para ahuyentar el espíritu del templo; lo uno, porque nosotros no creemos que en los templos de los ídolos aia espíritu alguno; lo otro, porque el hacer aquella señal entre nosotros los cristianos era cosa muy común y en todas partes y en todo lugar la hacíamos, y así el hacerla allí no era cosa particular que motivase el alboroto que contra nosotros se movía.”¹⁸⁸

Si no se usaban papeles en los ritos cristianos, como confirmaba fray Agustín, ¿de dónde vino el detalle de su utilización en el testimonio del muchacho? En realidad, existieron numerosas religiones y sectas en China. Especialmente, se presentaba el fenómeno de la amalgama de distintos ritos y creencias religiosas en las zonas rurales, donde la gente estaba escasa de conocimientos y comunicaciones por lo que no tenía una comprensión profunda de la religión en la que creía y en la mayoría de los casos, celebraba ritos y rendía culto a los dioses chinos de su propia manera. El papel, como una cosa casi indispensable en las actividades sacrificiales tanto para los dioses como para los ancestros, se usaba ampliamente en China, sobre todo, los chinos antiguos creían que los papeles se convertirían en riqueza para los fantasmas y dioses una vez que fueran quemados, así que solían presentarles ofrendas quemando papeles. Por eso,

¹⁸⁸ *Op. cit.* p. 454.

se puede confirmar que los aldeanos de Makeng [玛坑] también hicieron lo mismo en sus actividades religiosas locales. Cuando vieron que Piñuela hizo los ritos extravagantes en el templo, proyectaron al padre extranjero inadvertidamente esta práctica acostumbrada por ellos. Es decir, en Makeng [玛坑] se produjo un conflicto en el rito religioso entre la creencia cristiana y la creencia tradicional china.

Pero independientemente de si usaba papeles o no, la cuestión es: ¿al hacer los ritos, Piñuela tenía alguna intención malvada como decían los aldeanos? Hay que reconocer que para los misioneros, otras religiones eran herejías y el dios en el templo al que los chinos rendían culto era el diablo. Esta postula fue reflejada explícitamente en las cartas de Piñuela y Agustín en las que el nombre que dieron a este templo era “templo de diablos”¹⁸⁹ Consultando las obras religiosas de Piñuela, se encuentra que el franciscano tenía una explicación sobre Buda Gautama [Sakiamuni, 释迦摩尼, Shijiamoni]:

“佛是人類，即宜盡此人道。人道之大，莫先於敬事造物之主。佛是天主所生之人，既不尊天主，反教他人事彼。謂事彼者即得升西天、免地獄。又竊取輪迴之談，妄創殺生之戒。自尊自大，惑世誣民。[...] 客曰：若是，則佛之靈魂當在何所。曰：據理而論，天堂之上，必無有罪之人。佛則有罪，不曾遷悔，斷無可倖上升而免下墜之理。”¹⁹⁰ [Buda Gautama, como

¹⁸⁹ *Op. cit.* p. 452; “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1140.

¹⁹⁰ 石铎球 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. (ed. en 2014). 《初会问答》 [Chuhui wenda, *Conversación preliminar*]. 张西平 [Zhang Xiping] (ed.). 《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》 [Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxi wenhua jiaoliushi wenxian congkan, *Serie de los documentos de la historia de intercambios culturales sino-occidental en las dinastías Ming y Qing depositada en la Biblioteca Apostólica Vaticana*]. Recopilación 1, volumen 40. Zhengzhou: Editorial de Elefante. pp. 647-648. En el texto, Piñuela solo usó la palabra “佛” [Fo, Buda] sin especificar cuál Buda. Pero en la creencia popular del pueblo chino, al mencionar “佛”, generalmente se refiere a Buda Gautama [释迦摩尼, Shijiamoni], ya que para el pueblo sin estudio específico del budismo, este fundador del budismo es más poderoso. Por ejemplo, en la famosa novela clásica *Viaje al oeste* [Xiyouji, 西游记], el Buda con más poder “如来佛祖” [Rulai fozu, Buda Rulai] tiene como prototipo Buda Gautama. Este personaje tiene una gran influencia hasta hoy en día, cuando el pueblo chino ve la imagen o estatua de Buda Gautama, suelen llamarle “如来佛祖”. Se puede encontrar que en el discurso del pueblo, “佛”, “如来佛祖” y “释迦摩尼” son, en general, sinónimos. Por eso, en esta cita, se traduce “佛” [Fo] como Buda Gautama.

ser humano, debe cumplir las reglas humanas, de las cuales, lo más importante consiste en rendir culto al Creador. Buda Gautama es un ser humano creado por Dios, pero en vez de respetar a su creador, tienta a otros para que le rindan culto a él mismo diciendo que podrán subir al Sukhavati¹⁹¹ y estarán exentos del infierno. Además, inventa la teoría Samsara¹⁹² y establece el precepto de no matar¹⁹³. Es demasiado arrogante y ha confundido a todo el mundo. [...] El invitado pregunta: si es verdad, entonces, ¿dónde está el espíritu de Buda Gautama? El misionero responde: Según la lógica, en el cielo, no hay ninguna persona con pecados. Buda Gautama tiene pecados sin arrepentirse ni confesar. Por eso, es imposible que su espíritu se excuse de caer al infierno y suba al cielo.]

Existe la posibilidad de que Piñuela albergara alguna hostilidad contra Buda y contra otros dioses a los que los chinos rendían culto, ya que el cristianismo es una religión monoteísta que rehusa cualquier otra religión. Aun así, Piñuela no tenía por qué hacer aquellos ritos para expulsar el espíritu del dios porque como describe este párrafo, su espíritu no estaba en el templo, sino en el infierno. Sin embargo, para los aldeanos de Makeng [玛坑], sí estaba en el templo el espíritu del dios en el que ellos habían creído durante muchos años, abrigándolos de cualquier tipo de desastre, incluida la calamidad de tigres. Con esta convicción, la única explicación lógica que podían encontrar era que el espíritu del dios fue expulsado por la extraña magia de los franciscanos ya que el tigre llegó justamente después de la venida de estos extranjeros. En este sentido, en Makeng [玛坑] se produjo un conflicto teológico entre la creencia cristiana y la creencia tradicional china.

¹⁹¹ Sukhavati es un término budista que se refiere a la Tierra Pura en occidente [西方淨土, Xifang jingtu]. En el idioma chino se traduce como “西天” [Xitian, cielo occidental].

¹⁹² Samsara es un término budista que se refiere al ciclo de nacimiento, vida, muerte y renacimiento. En el idioma chino se traduce como “轮回” [Lunhui, transcurso de la vida].

¹⁹³ Uno de los cinco preceptos del budismo: no matar, no robar, no cometer mala conducta sexual, no hablar de manera dañina, no tomar sustancias que alteren la mente.

Por ende, todo este evento de la irrupción del tigre fue pura casualidad. En esencia, la incompatibilidad de dos distintas culturas religiosas dio origen a este enfrentamiento entre ambas partes, con la llegada casual del tigre como su detonador. Los malentendidos y sospechas fueron el mejor semillero de la violencia. Los aldeanos furiosos, que habían insistido en que los dos extranjeros fueron los culpables, se reunieron y salieron a apresarlos. Antes de desplegar la acción, estos fueron a la casa de un *vuen-kung* [巫公, Wugong, brujo viejo] del pueblo para consultarle la opinión sobre todo el evento. Como se ha indicado, una variedad de magias prevaleció en Fujian [福建] y el pueblo “adoró a distintos dioses y creó adivinaciones complejas esperando pedir la bendición y sortear la desgracia”.¹⁹⁴ Este *vuen-kung* jugaba precisamente el papel del intermediario entre la gente y los dioses chinos. A los aldeanos que acudieron a consultarle les confirmó su sospecha. Para potenciar los efectos sobrenaturales, fingió que fue poseído por un dios y optó deliberadamente por usar la ventriloquia. Frente a este ambiente místico, los aldeanos estaban plenamente convencidos de sus palabras.¹⁹⁵

Así que, como se puede ver, las creencias tradicionales se habían arraigado en la mente de los aldeanos. Zhu Gui [朱珪], mandarín famoso del reinado de Qianlong [乾隆], se quejó con alguna preocupación:

“閩人好鬼，習俗相沿。[...] 從未有淫污卑辱、誕妄凶邪、列諸像祀、公然祈報如閩俗之甚者。”¹⁹⁶ [La gente de Fujian está fascinada con los fantasmas

¹⁹⁴ 习五一 [Xi Wuyi]. (2008). 《简论当代福建地区的民间信仰》 [Jianlun dangdai fujiandiqu de minjianxinyang Breve análisis sobre las creencias populares en Fujian Contemporánea]. 《世界宗教研究》 [Shijiezhongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No. 2, p. 124.

¹⁹⁵ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1141.; “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincianalem, 20 Aug. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 452-453.

¹⁹⁶ (清) [Qing]. 朱珪 [Zhu Gui]. 《朱珪禁淫祀文》. [Zhu Gui jinyinsiwen, Prohibición contra los sacrificios ilegales e impropios promulgada por Zhu Gui]. En: (清) [Qing]. 孙尔准 [Sun Erzhun] (ed. en 2011). 《道光重纂福建通志》 [Daoguangchongzuan fujian tongzhi, Gaceta general de la provincia de Fujian revisada en el reinado de Daoguang]. Tomo 55: costumbres (26). 《中国地方志集成—省志辑·福建3》 [Zhongguo difangzhi jicheng – shengzhiji · fujian 3, *Colección de las gacetas chinas – fascículo de las gacetas provinciales · Fujian 3*]. Nanjing: Editorial de fénix. p. 347. Daoguang [道光], el sexto

y mantiene esta tradición a lo largo del tiempo. No he visto ninguna otra provincia donde haya tantas actividades impropias y absurdas rindiendo culto a distintos dioses y fantasmas y pidiendo públicamente la bendición como en Fujian.]

En tal ambiente, cuando ocurrió un conflicto frontal entre las creencias tradicionales del pueblo y el cristianismo, éste estaba sin duda alguna en desventaja absoluta. En la misma noche, se produjeron grandes alborotos. Piñuela dejó un relato vívido de esa noche aterradora:

“Con esto se alborotó el pueblo; buscan armas previenen todos y con suelta resolución de quitarnos cuanto teníamos, matarnos y echarnos al río por predicar la ley de Dios, condenar a sus errores y auventar a su demonio; levantan el grito, arman alboroto, tanto que era imposible unos a otros de poderse entender. Y con furiosa rabia y estruendo de golpes y porrazos, venían la calle abaxo, acercándose a nuestra casa.”¹⁹⁷

Cuando llegaron, rompieron la puerta e irrumpieron en la casa. Estaban tan rabiosos que estropearon cuanto encontraron, tal y como la imagen del Salvador, salvo el breviario que fue tirado al suelo e ignorado por los aldeanos.¹⁹⁸ Estos intentaron capturar a los misioneros y amenazaron con matarlos. En ese momento, algunos salieron, inesperadamente, a defender a los dos extranjeros.¹⁹⁹ Aun así, fray Agustín fue golpeado

emperador de la dinastía Qing [清] (reinado: 1821-1850)

¹⁹⁷ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1141.

¹⁹⁸ *Op. cit.* pp. 1141-1142.

¹⁹⁹ Fray Agustín no señaló quiénes fueron los que les protegieron mientras que Piñuela indicó, con incredulidad y exclamación, que uno de ellos fue el que había incitado este alboroto. Véanse: *op. cit.* p. 1142. La posibilidad más lógica es que estos fueran los creyentes cristianos de Makeng [玛坑] que se mezclaron entre los furiosos para defender a los misioneros cuando les necesitaran.

dos veces, en la cabeza y en el pecho.²⁰⁰ Frente a este peligro mortal, los dos franciscanos no tenían más remedio que rezar. En ese apuro, sobrevino el milagro, del cual el hacedor, sin duda, no fue Dios, sino uno de los letrados y dos hombres importantes del pueblo a los que había visitado fray Agustín:

“[...] al ruido acudio uno de los letrados que yo avia vicitado, con otros dos hombres principales, y estos les afearon lo que hacian, con que se fueron. Entraron despues estos a verme, escusandose que no avian sabido lo que pasaba hasta entonces.”²⁰¹

Aunque el fraile no especificó la identidad de estos “hombres principales”, debían ser los hombres que tenían la autoridad entre los aldeanos, tales como el alcalde o los de edad avanzada. En las dinastías Ming [明] y Qing [清], el confucianismo constituía la filosofía oficial así que los letrados, que eran confucianos, tenían la posición social relativamente alta. A pesar de que no llegaron a ser mandarines, o sea, la clase dominante de la sociedad, en las zonas rurales donde la gente, en general, no tenía una buena educación, los letrados locales todavía disponían de una influencia que no se podía subestimar. En cuanto a los “hombres principales”, en un país agrícola como la China antigua, eran los alcaldes o los más ancianos, los cuales tenían más influencia. De manera que los aldeanos no se atrevieron a desobedecer su orden y se fueron. Se podría decir que la estrategia de visitar a dichas personas que tomó fray Agustín les salvó las vidas en un momento crucial.

Gracias a la protección de estos, los dos franciscanos sobrevivieron. Sin embargo, no era posible que el miedo de los aldeanos se dispersara simplemente con las palabras de los letrados. Una hora después, volvieron a reunirse insistiendo en apresar a los

²⁰⁰ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 11

²⁰¹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 454.

misioneros.²⁰² Viendo esto, fray Agustín se vio obligado a ceder, prometiendo que si él y su compañero no eran bienvenidos, se irían. A través de otra mediación de dichos tres protectores, ambos lados llegaron a un acuerdo: los aldeanos los dejaron tranquilos mientras que los misioneros se fueran a primera hora de la mañana.²⁰³ Luego, acompañados de los tres, los frailes pasaron la noche horrorizados. Al día siguiente, fray Agustín y Piñuela cumplieron con el acuerdo, escapando de Makeng [玛坑] y volviendo a la casa del cristiano chino Josep en Shanyang [杉洋].

Así, a través de la mediación de la clase confuciana, se amainó un alboroto originado del conflicto entre el cristianismo y las creencias tradicionales chinas. Alboroto que casi se cobra la vida de los dos franciscanos, y que costó la cesión forzosa del poder del cristianismo, el cual se vio obligado a retirarse del pueblo Makeng [玛坑]. En la China antigua, coexistieron durante muchos siglos el confucianismo, el budismo y el taoísmo y entre estos últimos dos había muchas luchas. No obstante, como una filosofía oficial, el confucianismo casi siempre disponía de una ventaja absoluta. En este alboroto de Makeng [玛坑], cuando se produjo un enfrentamiento agudo entre el cristianismo y las creencias locales, la intervención oportuna de la clase confuciana con su autoridad en el pueblo, que en este caso tenía como representantes los letrados locales y “hombres principales”, alivió en gran medida las contradicciones entre ambas partes y evitó el conflicto sangrante.

c) El aprendizaje del idioma

Los dos se quedaron esta vez cuatro meses en la casa de Josep. Luego, para cuidar la iglesia, Agustín se fue a Ningde [宁德], mientras que Piñuela partió a otro pueblo

²⁰² “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1142.

²⁰³ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 455.

Muyang [穆阳] para estudiar la lengua china junto con Miguel Flores.²⁰⁴

Cuando predicaba en China, el primer obstáculo que Piñuela había de superar era el idioma. En un país tan remoto y distinto de Europa y América, es inimaginable vivir y hacer la evangelización sin dominar su idioma.²⁰⁵ Por eso, en Manila y en los primeros años de la estancia en China, la tarea prioritaria de Piñuela fue aprender el chino.

La provincia de San Gregorio de Filipinas estipulaba que los misioneros que bautizaran a los chinos tuvieran que saber su lengua.²⁰⁶ Sin embargo, las circunstancias desempeñaban, irónicamente, un papel contrario a este aprendizaje. Debido a la reforma de los alcantarinos en el siglo XVI, estos franciscanos descalzos tenían que vivir en una mayor austeridad y simplicidad. Las constituciones les imponían unas restricciones muy rigurosas:

“Las constituciones de la provincia de San Diego de México imponían la observancia del silencio de los religiosos, prescribían a los que trabajaban una comunicación limitada en voz baja y preveían sanciones a quienquiera que infringiese ese precepto: los religiosos infractores debían llevar un palo en la boca y pedir perdón ante toda la comunidad. Los textos prohibían a los franciscanos de México o Filipinas reunirse libremente; fuera de las horas de las

²⁰⁴ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1145.

²⁰⁵ Antes de que entrara en China Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang], los franciscanos habían tenido varios intentos fracasados. Una de las razones era la barrera del idioma, que fue reflejada más claramente en el primer intento. Véanse: 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 64-86.

²⁰⁶ En el artículo “*Estos nominativos no son concertados*”. *Los religiosos y la lengua china: miradas cruzadas de dos misioneros en China, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela (siglos XVI-XVII)*, la autora Pascale Girard citó un párrafo de las Constituciones de la Provincia de San Gregorio mostrando la actitud de la provincia a los misioneros en el tema del idioma: *Constituciones desta santa Provincia de San Gregorio de Philipinas de los frayles descalços...*, Manila, en el Colegio y Universidad de Santo Thomas de Aquino, por Buenaventura Lampao, año de 1655, capítulo 14, f. 35 r: “Ordenase que ningun Guardian ni Ministro Baptize a Sangleyes sin que esten catequizados por el Ministro que save la lengua de sangley. Y el que lo contrario hiziere sea suspenso de su oficio por dos meses”. Véanse: GIRARD, 2012: 50, nota. 16.

comidas, de los rezos o del trabajo, no debían abandonar sus celdas ni permanecer dos o tres en ellas. En cuanto resonaba el campanazo que imponía el silencio a todos, estaba prohibido entrar en otra celda, sólo en la propia.”²⁰⁷

Frank Dumois también dio descripciones similares en su artículo:

“Vivir en la máxima expresión de pobreza era una de las condiciones instituidas por la nueva rama franciscana, la que también establecía que en los conventos no podían coexistir más de ocho miembros; ellos vivirían en celdas pequeñísimas, tendrían una esterilla por lecho y andarían descalzos todo el tiempo.”²⁰⁸

Evidentemente, este conflicto entre la necesidad y la realidad condujo a la falta de oportunidades de comunicación, lo que agravó la dificultad del aprendizaje del idioma. No obstante, bajo este dilema, Piñuela obtuvo el éxito. El hecho de que una vez entrados en China, fuera Miguel Flores el que se quedara en Dingtou [顶头], para estudiar la lengua con los dominicos, en lugar de Piñuela demuestra que éste ya contaba con cierta capacidad en el idioma. Pero no se conformó con eso, él seguía con el aprendizaje siempre que tuviera tiempo.

Esta vez en Muyang [穆阳], Piñuela tenía como profesor de lengua a Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo], que era “el más perito en ella en todo el reino.”²⁰⁹ Durante los dos meses que pasaron juntos, y Piñuela consiguió algunos avances.²¹⁰ En realidad, la dificultad del aprendizaje no solo se encarnó en dos sistemas lingüísticos tan distintos, sino también en cómo esquivar situaciones de peligro. Efectivamente, en Muyang [穆

²⁰⁷ *Op. cit.* p. 49.

²⁰⁸ DUMOIS, Frank. (2007). Fray Pedro de Alcántara: Presbítero Franciscano. *Palabra Nueva*. No. 169 (versión electrónica, fecha de consulta: 27 de agosto de 2016), disponible en: <http://palabranueva.net/pn-old/contens/0712/000102-3.htm>.

²⁰⁹ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria. 24. Febr. 1677”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1145.

²¹⁰ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 15.

阳], Dingtou [顶头], y otros pueblos, los misioneros, tanto los franciscanos como los dominicos, siempre se encontraban en un peligro potencial y tenían posibilidades de toparse con saqueos de ladrones y soldados en los que no solo perdieron con frecuencia el vestido, el dinero y otros objetos religiosos, sino que también corrieron el riesgo de perder la vida.²¹¹ No obstante, aun con estos peligros, Piñuela no olvidaba su tarea. Como reconoció él mismo, durante los días en Muyang, siempre permaneció en un estado de aprensión y estaba listo para escapar. Entre las cosas que tenía presentes para la hora de huir se encontraron los libros de lengua:

“[...] en el tiempo que estube allí no sin pococs sustos de ladrones de la mar, de suerte que solo con los mamotretos de la lengua y breviario quede para estar dispuesto a qualquier huida; y aunque muchas noches pasamos desvelados nunca llego a efecto al Señor gracias.”²¹²

“Una entre otras nuevas vino que decía: Ya vienen los ladrones, están un cuarto de legua de aquí; [...] Levantéme y sin cuidar más que de coger un libro de lengua, eché para fuera sin vestido ni medias;”²¹³

Además de estudiar el idioma con un maestro, el método más eficaz y más utilizado por Piñuela era llevar a cabo este aprendizaje en sus trabajos evangélicos en los que practicó chino con los cristianos locales.²¹⁴ Aunque al principio, encontró algunas dificultades para comunicarse con otros, e incluso a veces se rieron de él por su mala expresión, este tipo de adversidad no le impidió el paso y siguió insistiendo en su estudio. Este espíritu trabajador explica el sorprendente hecho de que Piñuela dejara diez obras escritas en

²¹¹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 423-431; “Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”. En: *op. cit.* pp. 447-448.

²¹² “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale. 1. Nov. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 266.

²¹³ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1157.

²¹⁴ *Op. cit.* p. 1156.

chino y editó la obra lingüística de Varo.

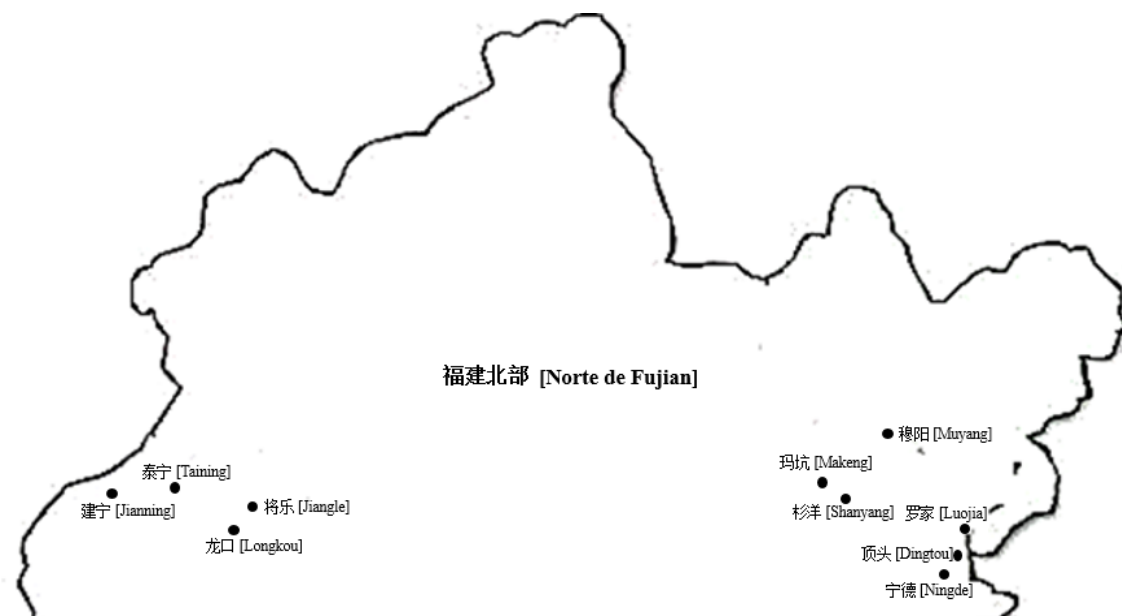
En el 9 de septiembre de 1677,²¹⁵ como no había ningún franciscano en Shangdong [山东] y las iglesias corrían el riesgo de perderse, fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] se fue con fray Miguel Flores [傅劳理, Fu Laoli] a esa provincia para recuperar la cristiandad iniciada por fray Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang], mientras que Piñuela permaneció en Ningde [宁德] después de volver de Muyang [穆阳].²¹⁶ Desde ese momento, el número de los franciscanos que se encontraban en la provincia de Fujian [福建] se redujo a uno, que era Piñuela. Durante todo este período, Piñuela, acompañado por fray Agustín, viajó por la zona rural y conoció la situación social y religiosa de varios pueblos, lo que le ayudaría mucho en la evangelización posterior. Quizá, como señaló Cui Weixiao [崔维孝], “este plan de fray Agustín tenía razón, ya que se podía ver que, en aquel entonces, él ya decidió que fue a Shandong con Miguel Flores y dejó solo a Piñuela en Fujian.”²¹⁷ Las experiencias durante este tiempo y, sobre todo, el disturbio de Makeng [玛坑], le enseñaron a Piñuela que fuera cauto, entendiera las costumbres y culturas locales, y forjara amistad con los eruditos y mandarines. En los años siguientes, todo eso le sería de gran eficacia para enfrentar la resistencia encontrada en los trabajos.

²¹⁵ Sobre la fecha de la partida, existen diferentes versiones. En la carta al Provincial escrita en el año 1677, Piñuela contó que fray Agustín se había ido a Shangdong [山东] a finales de agosto de 1677 mientras que en el informe escrito en el año 1684, Piñuela indicó la fecha como a principios de septiembre. Véanse: MAAS (ed.), 1917: 30 y 45; “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale. 1. Nov. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 266; “Petrus de la Piñuela: Relatio sui ministerii, 30. Dec. 1684.” En: *op. cit.* p. 284. Al contrario, las cartas de fray Agustín tienen más coherencia en las fechas, indicando que es septiembre. Véanse: “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 459 y 462; E incluso en dos cartas del mes de noviembre de 1677 y julio de 1678, especificó que la fecha era el 9 de septiembre. Véanse: “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1677”. En: *op. cit.* p. 464.; “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Definitores Provinciae, 31. Iulii. 1678” En: *op. cit.* p. 467.

²¹⁶ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 16.

²¹⁷ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 248.

Ilustración 2: El norte de la provincia de Fujian [福建]



2.3 La predicación en solitario en Fujian [福建]

Después de asumir solo la tarea de evangelización en Fujian, Piñuela decidió visitar a los mandarines de Ningde [宁德].²¹⁸ Era la primera vez que este franciscano se reunía con la autoridad china, hecho que hizo que sintiera cierta presión, ya que como reconoció él mismo, temió no dominar la lengua ni los complejos protocolos para comunicarse con ellos. Eso no era una preocupación injustificada. Como se ha mencionado, tanto los vecinos como los mandarines albergaban sospechas hacia los extranjeros, en este caso, las visitas adecuadas podían aliviar e incluso eliminar estas tensiones. Sin embargo, si durante dichas visitas no se expresaba correctamente la idea y se generaban malentendidos, o los protocolos eran inapropiados, ofenderían a los visitados, y esto sería contraproducente.

²¹⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 16.

Años después, las experiencias de Charles Thomas Maillard de Tournon [铎罗, Duo Luo] y Charles Maigrot [颜瑯, Yan Dang] demostraron la importancia de la lengua y los protocolos. Como se ha señalado en la introducción, en 1693, Charles Maigrot publicó en la provincia de Fujian [福建] un mandato de siete puntos en el que prohibía los ritos chinos, y luego el papa promulgó en 1704 una encíclica que estaba a favor de Charles y mandó a Charles Thomas Maillard de Tournon a China para publicarla a todos los misioneros y cristianos chinos. Todo eso empujó al clímax la Querrela de los Ritos. En este tiempo, se produjeron dos episodios. En el año 1706, Kangxi [康熙] convocó a Charles Maigrot [颜瑯, Yan Dang] para examinar su nivel de chino y de comprensión de las obras clásicas confucianas. Desafortunadamente, Maigrot no dispuso de la capacidad de leer y explicar estas obras ni siquiera reconoció muchos de los caracteres chinos. Esta ignorancia de Maigrot irritó al emperador, que le criticó furiosamente:

“颜当既不识字，又不善中国语言，对话须用翻译。这等人敢谈中国经书之道，像站在门外，从未进屋的人，讨论屋中之事，说话没有一点根据。”

²¹⁹ [Charles Maigrot no reconoce los caracteres chinos ni habla bien el chino. Cuando se comunica con otros, necesita intérpretes. ¿Cómo se atreve a hablar de las obras clásicas chinas? Es como si fuera una persona que está fuera de la habitación y habla infundadamente de lo que pasa dentro.]

Charles Thomas Maillard de Tournon tampoco dominó bien la lengua y los protocolos chinos. Incurrió en gran error en el memorial al trono [奏折, Zouzhe] que entregó a Kangxi [康熙]. En China, había que cumplir muchas reglas al comunicarse, oralmente o por escrito, con los emperadores. Sin embargo, en el memorial, Tournon no solo usó el formato y las palabras inadecuadas, sino que utilizó una pequeña pintura del “Dragón chino con cinco garras” [五爪龙] que simbolizaba la prerrogativa y autoridad del

²¹⁹ 罗光 [Luo Guang]. (1983). 《教廷与中国使节史》 [Jiaoting yu zhongguoshijie shi, *Historia de la Curia y los enviados en China*]. Taipei: Editorial de literatura biográfica. p. 117.

emperador y solo podía ser usada por éste. Aunque Kangxi [康熙] le indultó la condena, la mala impresión que dejó este asunto en la mente del emperador duró tanto que éste lo mencionó incluso cinco años después, cuando murió Tournon en Macao:

“多罗所写奏本，抬头错处，字眼越分，奏摺用五爪龙。着地方官查问。”²²⁰ [En el memorial que escribió Tournon se equivocó con el Taitou²²¹ y usó palabras inapropiadas, así como usó la imagen del dragón chino con cinco garras. Los mandarines de Macao deben indagar en este asunto.]

A pesar de que las experiencias de los dos tenían un contexto complicado, el problema de la lengua y los protocolos exacerbaron una situación desfavorable. Afortunadamente, esta vez Piñuela logró superar las dificultades gracias al estudio diligente de la lengua y a las experiencias acumuladas en aquel viaje por zonas rurales de Fujian [福建] en el último año. La visita con los mandarines consiguió gran éxito:

“[...] fui a visitar a todos los mandarines assi de lo político, como de lo militar, y todos me honraron, y pagaron la visita, y como con esto no ubiesse ya quien hablasse, y todo estubiesse mui quieto.”²²²

“Visite dos de lo politico, dos de armas y saliome bien todo. Recibieron de las cosas que les presente todos, y el que menos recibio tres cosas. Vinieron a pagar la visita, y yo tome aunque siempre menos, y aora estoi a mi libertad exerciendo mi oficio.”²²³

²²⁰ Primer Archivo Histórico de China, Fundación Macao & Instituto de Estudios de Materias Clásicas de la Universidad de Jinan (eds.). (1999). 《明清时期澳门问题档案文献汇编》 [Mingqingshiqi aomenwenti danganwenxian huibian, *Recopilación de los archivos y documentos sobre problemas de Macao en las Dinastías Ming y Qing*]. Beijing: Editorial Popular. Vol.1, p. 93.

²²¹ “抬头” [Taitou] es una expresión tipográfica de honor en la escritura china.

²²² PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 16.

²²³ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale. 1. Nov. 1677”, En: WYNGAERT (ed.), 1942: 267.

Se ve que en esta visita, Piñuela no solo tuvo contacto directo con los mandarines, sino que también les regaló varios objetos exóticos, esperando obtener su confianza y entablar amistad con ellos. Eso significa que Piñuela, en el inicio de su trabajo evangélico, adoptó una estrategia muy parecida a la acomodación cultural de los jesuitas, y abandonó el método incauto que habían seguido sus compañeros hacía un siglo.

a) La divergencia de los franciscanos y los jesuitas en la estrategia del regalo

En los contactos de los jesuitas con los mandarines chinos, el regalo desempeñaba un papel destacado. En realidad, su famosa estrategia de acomodación cultural no solo se encarnó en el acercamiento a los ritos, las costumbres y el confucionismo de China, sino que también contenía un aspecto fácil de pasar por alto, que fue la adaptación a la cultura burocrática implícita de dicho país, sobornando a los jefes locales con sus regalos exóticos. En cambio, los franciscanos tardaron casi un siglo más que los jesuitas en percibir la importancia de los regalos.

Como se ha mencionado, en junio del año 1579, cuando la expedición de los franciscanos encabezados por Pedro de Alfaro se quedaba en Guangdong [广东], los mandarines les convocaron varias veces y revisaron las cosas que llevaban a China. En realidad, la intención implícita de estas entrevistas y revisiones repetidas no era nada más que el deseo de conseguir unos artículos exóticos de los misioneros. Como explica Cui Weixiao [崔维孝], desde el año 1567, el gobierno Ming empezó a abrogar la política de Prohibición del Mar [海禁, Haijin] y los buques mercantes de diferentes países vinieron a Guangdong para hacer negocios. Para mantener una buena relación comercial con China, los negociantes extranjeros solían regalar cosas exóticas a los

mandarines, los cuales también estaban acostumbrados a pedir regalos.²²⁴ Por ejemplo, el capitán general de Guangdong expresó una vez explícitamente este deseo, pero Alfaro y sus compañeros franciscanos lo rechazaron:

“Un día de estos nos embio a llamar un mantelin que era capitan general de toda la gente de guerra de aquella provincia y pidio que llevassemos el ara y algunas ymagenes que las queria ver. [...] Y desde que la huvo mirado un rato y preguntado algunas cosas dixo que se la vendiessemos. El custodio respondio que nosotros no vendiamos ni compravamos y que aquella piedra era dedicada al culto divino y no podia ser vendida ni comprada. Y el dixo que si no la queriamos vender, que se la diessemos. Y el custodio le dijo que tampoco la podia dar y que no llegase con las manos a ella, que era gran ofensa de Dios. Y con esto nos despidio.”²²⁵

Efectivamente existían algunos defectos en el método de tratar con los mandarines, pero se debe reconocer que aunque quisieran, no tenían muchas cosas para regalar, porque su viaje a China no estaba bien preparado, y era una actividad privada de los franciscanos sin la autorización de Manila. En el segundo viaje del año 1582, tampoco prepararon regalos. No obstante, cuando eran detenidos en la cárcel, los regalos constituían uno de los medios más útiles para salir de ella. Pues, el portugués Matías de Panela, que tenía buena amistad con los mandarines, los utilizaba para salvarlos.²²⁶

Mientras tanto, entraron con éxito en este mismo año en China los jesuitas, que ya habían comprendido el papel que desempeñarían los regalos en sus contactos con los mandarines. Cuando Michele Ruggieri [罗明坚, Luo Mingjian] entró por primera vez en China, formó una buena amistad con el almirante provincial [海道, Haidao], a cuya

²²⁴ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 83.

²²⁵ “Augustinus de Tordesillas: *Relacion del Viage*”. En: WYNGAERT (ed.), 1933: 141.

²²⁶ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 87-88.

jurisdicción estaban sujetos todos los asuntos de los extranjeros que llegaron a Guangdong [广东], y con el capitán general [总兵, Zongbing], al que regaló un reloj con ruedecillas. Luego, en las visitas dirigidas al virrey Chen Rui [陈瑞], los regalos sirvieron otra vez para conseguir la amistad: telas de seda, reloj, vidrio triangular, etc. Al final, el virrey les asignó a los jesuitas una vivienda, que era el Templo Tianning [天宁寺]. Esta era la primera casa de los jesuitas en China continental. Aunque en el marzo de 1583, este virrey fue destituido y los misioneros tuvieron que abandonar la ciudad dado que perdieron su amparo, utilizaron la misma estrategia para hacer amigos con el nuevo virrey de la provincia y el prefecto [知府, Zhifu] de la prefectura de Zhaoqing [肇庆府]. Mediante una serie de esfuerzos inteligentes, los jesuitas obtuvieron por fin el permiso oficial para quedarse en China y hacer la evangelización.²²⁷ Eso se puede ver como un hito en la historia del cristianismo en China y los regalos constituían uno de los factores contribuyentes más cruciales.

Empero, la ausencia de los regalos seguía en los viajes siguientes de los franciscanos, hasta la llegada de la época de Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang], que percibió la importancia de aprender la cultura, la lengua china y desarrollar las relaciones buenas con los mandarines. En el año 1650, cuando Caballero llegó a la provincia de Shandong [山东], con una carta del jesuita Johann Adam Schall von Bell [汤若望, Tang Ruowang], visitó a tres mandarines locales y les dio varios regalos. Bajo sus amparos, Caballero levantó en Jinan [济南] la primera iglesia de los franciscanos en China.²²⁸

Le ocurrió lo mismo a fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding]. Cuando tomó

²²⁷ Sobre estas experiencias de los jesuitas y los detalles, véanse: RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas, 1621: 73.

²²⁸ Para el primer mandarín, amigo de Johann Adam Schall von Bell, los regalos eran: “un estuche de dos cuchillos y unas tijeras, una bolita de ambar para su abanillo, cuatro pliegos de papel de Castilla, un papelito de polvos, y no muy buenos, y unos quince alfileres de Castilla.” A otros dos, les dio “otras menudencias semejantes, y entre ellas un poquito de jabon de Mejico, tanto como un dedo, por no tener mas, y dos pañuelos de narices de esos vastos que usan nuestros religiosos.” Véanse: “Antonius A S. Maria Caballero: Epistola ad P. Provincialem, 24. Ian. 1652”. En: WYNGAERT (ed.), 1933: 410.

la decisión de comprar una casa para hacer una iglesia en ella, la dificultad era enorme ya que “no querían venderla a hombre extranjero, ni para que en ella se hiciera iglesia.”²²⁹ Aunque al final se resolvió este problema gracias a las ayudas, tanto del dominico chino Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López], que compró en su nombre una casa a un vecino local al que le tentó con la plata, como del dominico Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo], que aprovechó su amistad con los mandarines para pedir el permiso oficial y evitar las inconveniencias posibles en el caso de levantar una iglesia,²³⁰ en una de las visitas cuyo objetivo consistía, por supuesto, en buscar el amparo oficial, este franciscano ofendió sin querer a uno de los mandarines. Como respuesta, este mandarín se vengó y envió a sus soldados a la iglesia y lo acosaron tanto que tuvo que huir al pueblo de Dingtou [顶头], donde estuvo cuatro meses.²³¹ Con el fin de evitar más molestias, una vez que volvió a Ningde, visitó de nuevo a los mandarines y le dio regalos al que le había perseguido. Con esto, dejó al mandarín satisfecho y pudo por fin vivir en paz de ahí en adelante.²³²

Asimismo, los franciscanos en Guangdong [广东], dirigidos por Buenaventura Ibañez [文都辣, Wen Dula], también estaban sanos y salvos durante los disturbios de esa época gracias a la misma estrategia. En el año 1680, Shang Zhixin [尚之信], el régulo de dicha provincia fue arrestado y obligado a suicidarse. Los ejércitos de la dinastía Qing [清] revisaron y confiscaron sus bienes incluyendo la casa y la iglesia de los franciscanos financiadas por él. En este caso, Francisco de la Concepción [卞世芳, Bian Shifang] fue a visitar al mandarín que se ocupó de este asunto y le regaló un presente de origen europeo, procurando que se excluyeran la casa y la iglesia de la lista de

²²⁹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 422.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 446-447.

²³² *Op. cit.* p. 448.

confiscación.²³³

En breve, a través de las experiencias de los franciscanos y los jesuitas, exitosas o fracasadas, se puede ver que el regalo constituía un medio importante y eficaz con el que estos misioneros podían contactar con más facilidad con los mandarines locales. No obstante, al principio nunca se les ocurrió esta estrategia a los franciscanos.

En las primeras décadas de contacto con China, el que las dos órdenes mostraran esta diferencia en la estrategia del regalo es un fenómeno interesante que vale la pena analizar desde distintas perspectivas.

Ante todo, después de la muerte en 1226 de su fundador, San Francisco de Asís, a medida de su expansión por toda Europa y su crecimiento en conventos y seguidores, la Orden seráfica empezó a adaptarse a la realidad histórica y a iniciar una serie de reformas en torno al nivel de aplicación del rigor y austeridad originarios. En 1517, el papa León X decretó la división de la Orden en dos ramas: los conventuales y los observantes. Mientras que los primeros aspiraron la vida estable y monacal, los segundos prefirieron la vida más austera e itinerante. En este sentido, los frailes menores tenían una utopía social, defendieron “de manera especial un movimiento de vuelta a la regla y espiritualidad primitivas” y “anhelaron una vida religiosa más afectiva, más sentida, más intensamente vivida, reaccionando frente a los excesos de la teología escolástica e intelectual”²³⁴ Por eso, cuando arribaron a América, pusieron en práctica un proyecto educativo relacionado estrechamente con la predicación levantando las escuela y enseñando a los indígenas tanto la doctrina cristiana como los oficios y “pensaron que en la Nueva España se tenían las condiciones óptimas, de las que

²³³ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Laurentium a Plagis, 4. Mart. 1681”. En: *op. cit.* pp. 232-233.

²³⁴ BAÑULS, Mónica Ruiz. (2014). El franciscanismo en el contexto evangelizador novohispano: raíces del mensaje misional. *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades*, 26(26), p. 495.

carecieron en Europa, para construir su utopía social.”²³⁵ Teniendo presente eso, China, como un país grande que está a gran distancia de Europa, resultaba naturalmente otro lugar ideal para que estos frailes realizaran sus deseos. Dentro de su filosofía de expansión espiritual, no eran propensos a utilizar los medios económicos – soborno con regalos, símbolo de corrupción – para lograr sus objetivos.

Aunque su utopía filosófica descartaba la posibilidad de que la primera opción fuera el cohecho, eso de ninguna manera quiere decir que los regalos eran tabú. Hay que reconocer que los anhelos, por bellos que fueran, debieron sucumbir a menudo a la presión de la realidad. La barrera infranqueable por parte de la clase dominante china destruyó a estos franciscanos las ilusiones de que los frutos evangélicos solo se apoyaran en el ardor religioso y el trabajo incansable. En un encuentro de Agustín de San Pascual con un mandarín de Shandong [山东], éste reveló la clave: “Maestro, en todo lo que dices tienes razón, mas nosotros los Chinas solo queremos plata y mugeres.”²³⁶

Es verdad que la conclusión de dicho mandarín da una sensación parcial, pero manifestó en cierta medida el punto de interés de la burocracia china de esa época. A partir de la época de Caballero, el regalo llegó por fin a ser un medio utilizado para visitar a los mandarines.

Entonces, la cuestión es ¿por qué los jesuitas ya concedían regalos casi un siglo antes de que empezaran a hacerlo los franciscanos? En realidad, la ausencia del regalo se debía en primer lugar al hecho de que a los frailes franciscanos les faltaba experiencia.

²³⁵ JOAQUÍN ORTEGA, María Teresa, *Educación Franciscana*, versión electrónica (fecha de consulta: 20 de septiembre de 2016), disponible en : http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_17.htm.

²³⁶ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Definitores provinciae, 31. Iulii. 1678”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 470.

Los jesuitas tenían contactos cercanos con los mandarines chinos y los entendieron con perspicacia. Desde la fundación de la Compañía, ellos hicieron con mucho celo la evangelización, combatieron contra los herejes y se convirtieron en una fuerza muy poderosa en la Contrarreforma.²³⁷ La compañía valoró la educación y fundó escuelas y universidades en todo el mundo. De esta manera, sobresalían numerosos jesuitas bien educados, que habían recibido la formación en los ejercicios espirituales, y en paralelo, la educación de una cesta de asignaturas que consistían en la filosofía, la teología, la ciencia, el idioma, etc. A la vez que se dedicaban a las actividades religiosas, los jesuitas también se metían en la política manteniendo una relación estrecha con el desarrollo social. La compañía no solo realizó sus tareas misioneras entre la gente común y corriente, sino que abogó, con la premisa de proteger el interés de la Iglesia, por la amistad con la nobleza y la expansión de su poder en diferentes clases sociales, para ejercer influencia en la vida social y política, lo que fue demostrado a las claras por el hecho de que los que asumieron el cargo del consejo espiritual y confesor de los emperadores europeos y de otros nobles eran principalmente jesuitas, que disponían de una excelente preparación teológica y un gran conocimiento de ciencia y humanidades.²³⁸

Por lo tanto, cuando estos arribaron a China, la educación buena que habían recibido en Europa les hizo quedar, en cierto sentido, familiarizados con los letrados chinos, que también constituían la clase más educada de China, y conseguir su confianza por la sabiduría y virtud. Por ejemplo, cuando el jesuita Michele Ruggieri [罗明坚, Luo Mingjian] penetró en Guangdong con los comerciantes portugueses, dejó al almirante

237 Enciclopedia Católica Online, *Compañía de Jesús*, (fecha de consulta: 1 de octubre de 2016), obtenido de: http://ec.aciprensa.com/wiki/Compa%C3%B1a_de_Jes%C3%BAs

238 卓新平 [Zhuo Xinping]. (2001). 《基督教小辞典》 [Jidujiao xiaocidian, *Mini-Diccionario del Cristianismo*]. Shanghai: Editorial de lexicografía de Shanghai, pp. 14-15.

provincial [海道, Haidao] de la provincia una impresión muy buena.²³⁹ Años después, a través de impartir los conocimientos científicos que urgió en aquel entonces la dinastía Ming, Matteo Ricci [利玛竇, Li Madou], Lazzaro Cattaneo [郭居静, Guo Jujing], Sabatino de Ursis [熊三拔, Xiong Sanba] y muchos otros jesuitas también forjaron amistad con los letrados y mandarines, entre los cuales, se destacaron los Tres Pilares del Cristianismo de China [圣教三柱石, Shengjiao sanzhusi], que eran Xu Guangqi [徐光启], Li Zhizao [李之藻] y Yang Tingyun [杨廷筠]. A esta circunstancia, sumándose la tradición de seguir la política y la sociedad, los jesuitas descifraron con rapidez la cultura burocrática de China, y regalaban a los mandarines cosas exóticas y preciosas para sobornarlos.

En cambio, San Francisco de Asís en su origen había insistido en la pobreza absoluta y despreciado a la riqueza. Tanto la Regla no Bulada de la Orden del año 1221 como la Regla Bulada del 1223 prohibieron que los franciscanos recibieran y tuvieran el dinero y les exhortó a trabajar fiel y devotamente el oficio que conocían, del que podían recibir todo aquello necesario excepto el dinero. En este caso, llevando ropas humildes y sosteniendo la cruz, los frailes menores predicaban públicamente por la calle, y vivían de la limosna, sin llevar nada más, “ni bolsa, ni alforja, ni pan, ni pecunia, ni bastón”.²⁴⁰ Así que, los franciscanos no disponían de tanta experiencia como los jesuitas en la clase alta, hecho que agravó la dificultad de tratar con los mandarines. Desde otra perspectiva, tampoco era imaginable que estos, con su rechazo por el dinero, pudieran cohechar a los mandarines a través de regalos para satisfacer su codicia. Por ende, frente a la indagación por parte de la autoridad china, ellos insistieron con paciencia una y otra vez en que eran misioneros y venían a este país para hacer la evangelización, y rechazaron tajantemente la petición de regalos del capitán general de Guangdong. E incluso mientras se puso en marcha la persecución contra el cristianismo en Fujian [福建],

²³⁹ RICCI, Matteo y TRIGAULT, Nicolas, 1621: 73.

²⁴⁰ *Regla no Bulada del año 1221 de la Orden de San Francisco*, capítulo XIV, versión electrónica (fecha de consulta: 2 de octubre de 2016), disponible en: <http://www.fratefrancesco.org/escr/147.reglas2.htm>.

obsesionados con la idea de ser mártires, se obstinaron en seguir adelante con la misma estrategia sin buscar ningún amparo oficial. Pero interesantemente, cuando los franciscanos Francisco de la Madre de Dios y Gaspar Alenda provocaron el escándalo en Beijing, fue el jesuita Johann Adam Schall von Bell [汤若望, Tang Ruowang] quien les salvó la vida mediante setenta tael de plata con los que sobornó a los mandarines.²⁴¹

Para los jesuitas, otro factor favorable consistía en las experiencias adquiridas en Japón. Una vez que entró en el país en 1549, Francisco Javier [沙勿略, Sha Wulüe] deseó visitar al emperador esperando que captara su interés y conquistara espiritualmente todo el país mediante la autoridad real. No tardó mucho en percatarse de que el emperador de aquel entonces solo era una marioneta y el verdadero poder estaba en las manos de los *daimyō* [大名, *daming*, Señor feudal]. En ese caso, ajustó la estrategia esforzándose en tratar con estos *daimyō* locales y trayéndoles un gran regalo: la oportunidad de hacer negocios con los comerciantes portugueses. Esta estrategia empezó enseguida a funcionar y ayudó a tener una buena relación entre los jesuitas y los señores feudales, que estaban “enfrentados entre sí en una guerra civil de todos contra todos desde hacía casi un siglo, una guerra que los arcabuces podían decantar de un lado u otro.”²⁴² Precisamente por el interés económico y militar que les podrían traer las naves lusas, aplicaron unas políticas bastante generosas a los jesuitas permitiéndoles predicar y levantar iglesias en su territorio, animando u ordenando a sus súbditos que se convirtieran al cristianismo, y a veces incluso lo hicieron ellos mismos y sus familiares. De este modo, los jesuitas cosecharon un gran número de creyentes en Japón. Incrustada en la mente esta experiencia exitosa, se enfocaron también en la autoridad de China, es decir, los mandarines. Igual que en Japón, donde los señores feudales tenían verdadero poder, en China, eran los mandarines quienes determinaron en gran medida si los

²⁴¹ DUNNE, 1962: 251.

²⁴² LÓPEZ-VERA, Jonathan. (2016). Los Franciscanos en el Japón del siglo XVI. *Estudios*, No. 32, p. 449.

jesuitas podían entrar o no en el país. Una vez que obtuvieran la autorización oficial, la misión se podría materializar con muchos menos inconvenientes. En esta ocasión, el regalo, naturalmente, llegó a ser el medio más pacífico y eficaz.

Por el contrario, los franciscanos carecían de este tipo de experiencias. O bien en América, o bien en Filipinas, la cruz no entró con estos frailes hasta que el arma de fuego y la espada declararon la victoria ante los autóctonos que estaban forzados a rendirse después de una resistencia inútil. Por consiguiente, como la fuerza militar ya había despejado la barrera y abierto el camino, los franciscanos perdieron la prioridad a la que estaban enfrentados los jesuitas en China y Japón, esto es, conseguir el permiso oficial para la predicación, ya que eran los españoles los que dominaban en el nuevo mundo y en las islas. De esta forma, los frailes menores obtuvieron gran éxito en estos dos lugares. Esta realidad de la combinación de las armas y la cruz en América Latina y en Filipinas convenció incluso al jesuita español Alonso Sánchez de que la clave de la conversión de China también consistía en la fuerza y los misioneros no podían convertir a nadie sin la colaboración del ejército.²⁴³ Dicho pensamiento no era un caso aislado entre los españoles, el franciscano Martín Ignacio de Loyola y el jesuita Francisco Cabral también contaban con ideas similares. Aunque estas propuestas terminaron rechazándose, los franciscanos no consideraron seriamente ninguna otra estrategia concreta y viable para entrar en China.

Asimismo, las estrategias nacionales de Portugal y España también dejaron huellas en las actividades misioneras de estas dos órdenes. No se debe olvidar que los jesuitas tomaban como plataforma Macao para dar el salto a China, así que disponían de una ventaja geográfica. Dicha ciudad se encontraba en el Patronato Real de Portugal y en el año 1554, los lusos lograron el permiso de residencia allí. Aunque desde entonces, la

²⁴³ BERNARD, Henri [裴化行, Pei Huaxing] (1936). *Aux portes de la Chine: les missionnaires du seizième siècle* [天主教十六世纪在华传教志, Tianzhujiao shiliushiji zaihuchuanjiaozhi], traducción en chino por 萧俊华 [Xiao Junhua]. Shanghai: Editorial Comercial. pp. 231-233.

presencia permanente de estos extranjeros ya no fue una novedad, el gobierno chino todavía tenía la administración en Macao, directamente bajo la jurisdicción de la provincia de Guangdong [广东]. Esta realidad de la cohabitación de dos países hizo posible un contacto más directo con los mandarines locales y con las costumbres de este país. Así que, sin duda alguna, estaban enterados de la cultura burocrática china. Esta conclusión resultará más segura si se tiene en cuenta que los portugueses eran unos veteranos del soborno desde los primeros contactos que tuvieron con China.

En 1513, el portugués Jorge Álvares pisó la tierra china en la Isla Neilingding [内伶仃岛], localizada en el estuario del Río de las Perlas [珠江, Zhujiang]. En el mismo año, Rafael Perestrello, enviado por el virrey del Estado de la India, Afonso de Albuquerque, desembarcó en la costa de Guangdong con la esperanza de iniciar relaciones comerciales. Después de estos dos pioneros, en el año 1517²⁴⁴, amarró en la misma ciudad una expedición encabezada por Fernão Peres de Andrade en la que estaba Tomé Pires que sería el primer embajador portugués enviado a la dinastía Ming. No obstante, de acuerdo con el sistema tributario de la dinastía, Portugal no pertenecía a los países autorizados para entrar en China. Por eso, los mandarines de Guangdong retuvieron la embajada para esperar la respuesta del emperador, que lamentablemente fue negativa. Los portugueses no se conformaron con este desenlace y lo remediaron a través de

²⁴⁴ En los documentos chinos existen tres versiones de la fecha: 正德十二年 (1517), 正德十三年 (1518) y 正德十四年 (1519), aunque la opinión convencional apoya más la primera. Véanse: 张维华 [Zhang Weihua]. (1982). 《明史欧洲四国传注》 [Mingshi ouzhousiguo zhuan zhushi, *Anotación de los zhuan de los cuatro países europeos en la "Historia de Ming"*]. Shanghai: Editorial de Obras Clásicas de Shanghai, pp. 4-5.

cohechar a los mandarines, sobre todo, al mandarín Jiang Bin [江彬]²⁴⁵ y al eunuco Ning Cheng [宁诚]²⁴⁶. Al final, el emperador Zhengde [正德] cambió de idea y acordó recibir la embajada. Sin embargo, la muerte le sobrevino, lo que declaró el fallo de la embajada portuguesa y Tomé Pires también fue metido en la prisión.²⁴⁷ En lo sucesivo,

²⁴⁵ (明) [Ming] 何乔远 [He Qiaoyuan]. 《名山藏》 [Mingshancang]. Tomo 106, Malaca: “佛郎机有使者曰亚三能通番汉贿江彬荐之武宗” [Portugal tenía un embajador que se llamaba Yasan y sabía el chino y el portugués. Sobornaron a Jiangbin para que se lo presentara al emperador Wuzong.] “亚三” [Yasan] se refiere “火者亚三” [Huozheyasan]. Los documentos chinos indican en general que éste era el embajador. En realidad, el embajador era Tomé Pires y Yasan solo resultaba uno de los cinco intérpretes. Sobre el estudio de Yasan, se puede leer: PELLIOT, Paul. (1948). Le Hōja et le Sayyid Husain de l'Histoire des Ming. *T'oung Pao* (通报). 38(Livr. 2/5), pp. 109-111.

²⁴⁶ (清) [Qing] 张廷玉 [Zhang Tingyu]. 《明史》 [Mingshi, *Historia de Ming*]. Tomo 325, Fulangji: “佛郎机 [...] 十三年遣使臣加必丹末等贡方物 [...] 遣还。其人久留不去 [...] 已而夤缘镇守中贵，许入京。” [Portugal envió en 1518 el embajador Jiabidanmo para hacer el tributo. El emperador ordenó que se fuera. Sin embargo, los portugueses se quedaron sin abandonar su plan. Luego, a través de sobornar al Zhenshouzhonggui, obtuvieron el permiso de entrar en la capital del país.] Aquí, “Jiabidanmo” es una transcripción fonética de la palabra “capitão-mor” y los mandarines chinos se equivocaron al creer que éste fue el nombre del embajador. Véanse: 金国平 [Jin Guoping]. (2000). 《Capitão-Mor 释义与加必丹末释疑》 [Capitão-Mor Shiyi yu jiabidanmo shiyi, *Significación de Capitão-Mor y explicación de Jiabidanmo*], en 金国平 [Jin Guoping]: 《中葡关系史地考证》 [Zhongpu guanxi shidi kaozheng, *Investigación histórica y geográfica de relaciones sino-portuguesas*], Macao, Fundación Macao, pp. 344-348. “Zhenshouzhonggui” se refiere al eunuco Ning Cheng [宁诚], que en aquel entonces, ejercía el cargo de Zhenshouzhongguan: 顾应祥 [Gu Yingxiang]. 《静虚斋惜阴录》 [Jingxuzhai xiyinlu]. Tomo 12: “[...] 其使臣名加必丹 [...] 予即差人往梧州呈禀。三堂总镇太监宁诚、总兵武定侯郭勋俱至。” [El embajador se llama Jiabidan. Yo envié (a un mensajero) a Wuzhou para informar de la llegada de los portugueses. Vinieron tanto el eunuco Ning Cheng, como el capitán general Guoxun]. Sobre el sistema de Zhenshouzhongguan de la dinastía Ming, véanse: 方志远 [Fang Zhiyuan]. 《明代的镇守中官制度》 [Mingdaide zhenshouzhongguan zhidu, *El sistema de Zhenshouzhongguan de la Dinastía Ming*]. (Versión electrónica, fecha de consulta: 15 de octubre de 2016), disponible en: <http://economy.guoxue.com/?p=9558>.

²⁴⁷ Hay que reconocer que eran complicadas las razones por las que la embajada consiguió el recibimiento del emperador. Por ejemplo, la demanda del ámbar gris [龙涎香, longxianxiang] para la Corte Imperial condujo al relajamiento del control a los tributarios, lo que resultaba un factor favorable a la embajada. De igual manera, el fracaso también vino de los diferentes factores. Estas cuestiones no son el tema de este trabajo, para más información, véanse: 金国平 [Jin Guoping] & 吴志良 [Wu Zhiliang]. (2003). 《一个以华人充任大使的葡萄牙使团—皮来资和火者亚三新考》 [Yige yihuarenchongrendashide putaoya shituan - pilaizi he huozheyasan xinkao, *Una embajada cuyo embajador era un chino-Nueva investigación de Tomé Pires y Huozheyasan*]. 《行政》 [Xingzheng, *Administración*]. No. 2, pp. 465-483.

estallaron una serie de batallas en las que los lusos recibieron golpes duros. Sin embargo, no les ahuyentaron y los portugueses siguieron explorando las provincias de Fujian [福建] y Zhejiang [浙江] donde realizaron los comercios bajo el amparo de los mandarines que, “en vez de retenerlos e informar al gobierno central, aceptaron sus sobornos y les dejaron amarrar allí.” [“各地方官，当其入港，既不能羈留人货，疏闻庙堂，反受其私赂，纵容停泊”]²⁴⁸ Por añadidura, los documentos europeos registraron este tipo de asuntos. El dominico portugués, Gaspar da Cruz, mencionó una experiencia del soborno de los lusos a los mandarines de Fujian [福建] en su obra famosa *Tratado das cousas da China*:

“[...] the King. Who commanded presently to make a very great armada in the province of Fuque, [...] The armada being ready, it put forth to cruise along the sea coast. And because the winds served them not then for to go as far as Liampoo, they went to the coast of Chincheo, where finding some ships of the Portugals, they began to fight with them, and in no wise did they permit any wares to come to the Portugals, who stayed many days there (fighting sometimes) to see if they could have any remedy for to dispatch their business. But after many days had passed, and seeing that they had no remedy they determined to go without it. The captains of the armada knowing this, sent a message to them very secretly by night, that if they would that any goods should come to them, that they should send them something. The Portugals were very glad with this message, prepared a great and sumptuous present, and sent it by night because they were so advised. From thence forward came many goods unto them, the Louthias making as though they took no heed thereof, and dissembling with the

²⁴⁸ (明) [Ming] 张溶 [Zhangrong]. 《明世宗实录》 [Mingshizong shilu, *Registros verídicos sobre el Emperador Jiajing*]. Tomo 363. En el mismo archivo, también hay registros parecidos, como por ejemplo: “佛郎机国夷人，入掠福建漳州，[...] 浯屿指挥丁桐及去任海道副使姚翔凤受金黻货纵之入境。” [Los portugueses saquearon en Fujian y Zhangzhou, el comandante de Wuyu y el ex-almirante provincial Yao Fengxiang habían aceptado el soborno y les permitieron entrar]. (《明世宗实录·卷三百三十》 [op. cit. tomo 330]. Jiajing [嘉靖], el duodécimo emperador de la dinastía Ming [明] (reinado: 1522-1567).

merchants.”²⁴⁹

Aunque las guerras entre dos partes no cesaron, los portugueses consiguieron una nueva base en Macao gracias a su truco habitual:

“佛郎机夷违禁潜住南澳，海道副使汪柏受重贿从舆之。”²⁵⁰ [Los portugueses violaron la prohibición y se escondieron en Macao. Wang Bo, el almirante provincial, les consintió por haber aceptado el gran soborno.]

En 1554, Leonel de Sousa y Wang Bo llegaron a un acuerdo verbal, que permitió a los portugueses que realizaran los comercios en China.²⁵¹ Para entrar en Macao, el soborno a la autoridad local era indispensable²⁵², ya que antes de 1564 o 1565, el gobierno central todavía no estaba al tanto de la residencia de los lusos en Macao.²⁵³

En resumen, sin duda alguna, los portugueses en Macao eran conscientes de las actividades llevadas a cabo por sus antecesores. Además, en su época, los jesuitas en Asia tenían un inspector con mucho ingenio: Alessandro Valignano [范礼安, Fan Li'an], que contaba con un entendimiento claro de la realidad asiática y era capaz de coordinar

²⁴⁹ BOXER, C. R. (ed.). (1953): *South China in the sixteenth century: being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, OP [and] Fr. Martín de Rada, OESA (1550-1575)* (No. 106), London, The Hakluyt Society, pp. 193.

²⁵⁰ (明) [Ming] 郭棐 [Guo Fei]. 《广东通志》 [Guangdong tongzhi, *Gaceta general de Guangdong*]. Tomo 13.

²⁵¹ Además del documento chino que se ha citado, en la carta de este portugués, también relataba el detalle del cohecho. Véanse: SOUSA, Leonel de. (1940). Carta de Leonel de Sousa ao infante D. Luíz, irmão de D. João III, escrita em 15 de Janeiro de 1556 em Cochim. *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, Año XXXVII, No. 430, pp. 384-392.

²⁵² Los motivos por los que los lusos podían entrar y obtener la residencia en Macao no son el tema de este trabajo, para más información, véanse: 黄鸿钊 [Huang Hongzhao]. (2015). 《汪柏私许葡人通市》 [Wang Bo sixu puren tongshi, Permiso privado de Wang Bo al comercio portugués]. 《“一国两制”研究》 [Yiguoliangzhi yanjiu, *Estudio de Un país, dos sistema*]. No. 2, pp. 187-192.

²⁵³ 陆晓明 [Lu Xiaomin]. (2005). 《葡萄牙人入居澳门再探》 [Putaoyaren ruju'aomen zaitan, Nueva investigación de la residencia de los portugueses en Macao]. 《广东社会科学》 [Guangdong shehui kexue, *Ciencia social de Guangdong*]. No. 6, pp. 172-178.

toda la situación. A nivel estratégico, ordenó a los jesuitas en Macao que aprendieran la cultura y la lengua de China para responder mejor a las necesidades de entrar en este país. Esto les fue de gran ayuda para entender las costumbres chinas, así como la intención implícita de los mandarines. En este caso, el regalo no era nada más que una continuidad de la política establecida del soborno, y tenía apoyo en Macao. Cada vez que Ruggieri o Ricci fueron a Guangdong, se hizo una preparación atenta de los regalos.

En cuanto a los españoles, es verdad que tanto el primer gobernador de Filipinas, Miguel López de Legazpi, como el segundo, Guido de Lavezaris, hicieron algunos esfuerzos para conocer China y procuraron un libro sobre la geografía publicado en China y unos mapas de la costa del país,²⁵⁴ pero esto solo constituyó el primer paso que logró una información periférica, aún quedaba mucho por hacer con el fin de tocar el tema más importante: la cultura. Filipinas estaba en una situación geográfica evidentemente menos favorable que Macao. China no acreditó ningún mandarín allí, dado que las islas no pertenecían a su jurisdicción. Por eso, los españoles solo podían obtener información sobre China de los sangleyes en Manila y de los comerciantes. Sin embargo, en comparación con la distancia de Macao a China continental, la de este país a Manila era tan lejana que a veces dio lugar a la distorsión de las noticias. Las propuestas de la conquista de China fueron precisamente el producto de la falta de entendimiento verdadero sobre este país.

Además, en Manila faltaba una persona como Valignano. En el mandato de Lavezaris, el mandarín chino Wang Wanggao [王望高] se topó con los españoles en su búsqueda del pirata Lin Feng [林凤] por el mar y fue invitado a Manila. Era la primera vez que los españoles contactaran formalmente con el mandarín chino. En ese momento, después de su ataque fallido a Manila, este pirata ya había sido asediado en Pangasinán por el ejército encabezado por Juan de Salcedo. Lavezaris tomó conciencia enseguida de que

²⁵⁴ BOXER (ed.), 1953: xlii-xliii.

se trataba de una oportunidad perfecta de abrir la puerta de China, y por eso ofreció a Wang Wanggao la colaboración, prometiendo que una vez capturado el pirata, o bien vivo o bien muerto, se le entregaría a la parte china. El mandarín chino estaba tan contento que se ofreció a llevar algunos españoles como embajadores a China para visitar la autoridad de Fujian [福建].²⁵⁵ Entonces, la tarea del primer contacto oficial entre China y España cayó en el agustino Martín de Rada y sus compañeros. Lavezaris exhortaba a Rada a recoger toda la información que pudiera encontrar sobre China, lo que también reflejaba de otra manera la carencia de conocimiento sobre este país asiático.

Rada escribió muchos informes sobre el viaje y sobre el país que visitó, los cuales se convirtieron más tarde en una de las fuentes principales de la obra de Juan González de Mendoza, autor de *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*. Estas obras, junto con los informes de otros pocos europeos contemporáneos, tales como Galeote Pereira, constituían los documentos más valiosos de la época para conocer China. En efecto, dieron alguna información sobre los mandarines y la cultura burocrática. Sin embargo, el problema consiste en que en dichos informes las descripciones al respecto eran ambiguas e incluso contradictorias.

Se puede echar una mirada a la obra *Verdadera Relación* de Miguel de Loarca, un soldado español que acompañó a Martín de Rada en la misión diplomática, en la que relató que los mandarines chinos no podían aceptar los regalos a menos que se lo permitiera el emperador:

“porque atras se olvido de dezir lo que hizo el governador de Chincheo del presente que le dimos lo dire aqui. Al tiempo que nos yvamos a despedir del delante de nosotros lo metio todo en una petaca muy bien compuesto i hizo que

²⁵⁵ *Op. cit.* pp. xlv.

lo mirasemos [*Folio 131 (152) a*] y viesemos si estava alli todo, preguntonos si faltava algo i despues de avernos dado las gracias por el cerro la petaca i la sello i dixo no la podia tomar sin licencia del virrey i que se lo embiava con nota hecha que si el Virrey le diese licencia lo recibiria. Y asi se lo llevaron a Ucheo al visorrey y aquello lo despacho todo para rey para que lo viese i si lo avia por bueno se lo permitiese recibir. Avita el rey de alli mas de seis cientas leguas.”²⁵⁶

Al revés, en *Relacion de las cosas de China que propiamente se llama Taylin* de Rada, mencionó explícitamente que los mandarines aceptaron el soborno, aunque de forma secreta:

“This inspector also investigates whether the provincial officials take bribes, for in this they are most circumspect although they are very fond of them, and it is difficult to deal satisfactorily with them without greasing their palms. However, this bribery has to be done most secretly, for in public they receive nothing. What I say about this is derived from our own experience, and it may well be that there are many others of another sort.”²⁵⁷

Además, también existió una comprensión incorrecta sobre el poder de los mandarines. En el informe de Rada, había un fragmento describiendo que los mandarines chinos exigieron a los españoles que abandonaran China porque el virrey de la provincia no tenía derecho a darles la autoridad para quedarse y predicar:

“Thy viceroy received our memorial with the appearance of agreeing to everything which we asked him; but he added that as he was not empowered to make such decisions, he would have to submit the matter to the Emperor, who

²⁵⁶ LOARCA, Miguel de. *Verdadera Relación de la grandeza del reino de China*. Capítulo IX. Transcripción por Dolors Folch Fornesa. (versión electrónica, fecha de consulta: 18 de octubre de 2016), disponible en: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/loarca.htm>.

²⁵⁷ BOXER (ed.), 1953: 302.

resides in his court at Pegkin, so that it could be reviewed by his councils there, and a decision taken as to what to do in a matter of such importance. [...] he first summoned for that purpose a council of the chiefest persons in that province of Fokien, and they resolved that we should return to Manila, since it was not possible for us to stay in China until the Emperor had been informed about the matter, to whom they wrote in that council. They gave the same reason in the answer which they sent to the letters which we brought from Manila.”²⁵⁸

En realidad, Rada y sus compañeros subestimaron los poderes de los mandarines. Estos, sobre todo el virrey, no eran de ninguna manera tan impotentes como manifestaron. Si habían dejado a los portugueses habitar Macao sin que el emperador lo supiera durante muchos años, no hay duda de que también estaba en su poder permitir a los españoles quedarse en Guangdong [广东] o Fujian [福建]. Pocos años después, la experiencia exitosa de Ricci lo demostró. La verdad es que, en ese momento, la prioridad era la detención de Lin Feng [林凤]. Es como si fuera un negocio: si los españoles efectuaban el arresto de este pirata, podían abrirles a cambio una vía para que entraran. Pero a la sazón cuando todo estaba en incertidumbre, no quisieron correr el riesgo de dar este permiso, que después de todo, violaba la ley. Es decir, más que el respetar y obedecer las órdenes del emperador, lo que pesó en la decisión del rechazo a los españoles fue la consideración de intereses.

En teoría, esta ignorancia se puede compensar a medida de la profundización de los intercambios bilaterales. Pero irónicamente, los españoles, en poco tiempo perdieron esta y otras oportunidades para entrar en China. Cuando Rada terminó la misión diplomática y volvió a Manila acompañado por los oficiales chinos, llegó la noticia de que el pirata ya había escapado, lo que empujó a los españoles a una situación embarazosa. Aun así, si hubieran tomado algunas medidas apropiadas, habría sido

²⁵⁸ *Op. cit.* pp. 255-256.

posible que resolvieran esta crisis diplomática. Sin embargo, en aquél entonces, Lavezaris había sido relevado por Francisco de Sande, que aplicó una política muy en contra con la de su predecesor y tomó una actitud hostil hacia los chinos. Por un lado, esta hostilidad vino del resentimiento personal de que los oficiales chinos prefirieran no entregarle el presente que querían regalarle a Lavezaris, que era quien había emprendido la amistad entre los dos países. Por otro lado, como él explicó, había que evitar que los chinos consideraran los regalos como tributos.²⁵⁹ A diferencia de la actitud pragmática de Valignano, Sande fue un partidario de la conquista de China. En su mente arraigó la convicción de que con ayuda de los japoneses y filipinos, bastaba una expedición de Manila para conquistar China con facilidad.²⁶⁰ Quizá precisamente debido a estas ideas, Sande se opuso firmemente en 1582 al envío de la embajada agustina, que había partido de España en febrero de 1581 y llegado a México en julio del mismo año, uno de cuyos miembros fue Juan González de Mendoza.²⁶¹

En fin, después de que subió al poder Sande, la postura de Filipinas sufrió un cambio brusco y los misioneros perdieron el respaldo. Cuando el franciscano Pedro de Alfaro pidió la autorización para ir a China, Sande lo rechazó con el pretexto de que “era muy temprano, porque havia muy poca amistad con los Chinos y que ya los padres Agustínos havian intentado de ir de aquella manera y no havian podido”.²⁶²

Por lo tanto, el primer intento de los franciscanos para entrar en China era una actividad privada y mal preparada. Cuando los franciscanos prepararon su segunda expedición a China, el sucesor de Sande, Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, también les rechazó. Como compensación, les dio licencia tanto de viajar a Macao para visitar los dos conventos que tenían los franciscanos allí, como de pasar al Reino de Cochichina para hacer la

²⁵⁹ *op. cit.* xlvi.

²⁶⁰ *op. cit.* l.

²⁶¹ Debido a factores complicados, falló la embajada, que se quedó en México sin seguir el viaje. Para más información y análisis sobre este tema, véanse: SOLA, 2018: 93-123.

²⁶² “Augustinus de Tordesillas: Relacion del Viage”. En: WYNGAERT (ed.), 1933: 105.

evangelización.²⁶³ Sin otro remedio, los siete frailes “con todo el secreto que les fue posible, comenzaron a dar traça para poner en effecto su desseo”²⁶⁴ y salieron a China ilegalmente. En estos dos casos, aunque quisieran, no tenían muchas cosas preciosas para regalar. El tercer intento comandado por Martín Ignacio de Loyola en el año 1587 con la autorización del Rey español, Felipe II y del Papa Gregorio VIII, tampoco recibió gran soporte material. Es verdad que en las fuentes de la época, son pocas las referencias sobre este intento, pero se puede hacer algunas deducciones a partir del contexto. Se sabe que Loyola y sus dos compañeros entraron en Guangdong [广东] por Macao que controlaban los portugueses y los jesuitas. Conseguir aquí los regalos era más difícil que en Filipinas. Además, después de que se proclamó rey de Portugal en 1580, Felipe II tenía que ajustar algunas políticas para apaciguar a los portugueses. Por ende, aunque dio el permiso para que Loyola y sus compañeros pudieran entrar en China, trató de diluir la marca nacional y sería menos posible que les proveyera un presente llamativo con el que sobornaran a los mandarines y compitieran públicamente con los portugueses. Esta postura llegó a su auge cuando Felipe II promulgó en 1589 la prohibición que estipuló que los misioneros y comerciantes españoles no pudieran entrar en China. Al final, también se debe indicar que a diferencia de Ricci y Ruggieri que aplicaban firmemente la acomodación, Martín Ignacio de Loyola, sin embargo, fue un partidario de la conquista de China por las armas,²⁶⁵ como Sande, así que esta actitud dura afectaría a su elección de la estrategia.

Pero, de todas maneras, si era difícil confirmar las conclusiones sobre el tercer intento por falta de información exacta, lo cierto es que los franciscanos recurrieron a los regalos mucho más tarde que los jesuitas. Mientras que Matteo Ricci [利玛竇, Li Madou] y Michele Ruggieri [罗明坚, Luo Mingjian] ganaron la confianza y el agasajo

²⁶³ “Martinus Ignatius de Loyola: Ytinerario Cap. IX”. En: *op. cit.* p. 192, nota. 2.

²⁶⁴ *op. cit.* pp. 192.

²⁶⁵ En un informe al Rey, Loyola señaló: “No obstante, empero esto, se hauía de pretender, si pudiese ser, entrar por conquista, [...]”. Véanse: FERNÁNDEZ, Juan Meseguer. (1982). Martín Ignacio de Loyola y Juan Bautista Lucarelli de Pesaro. Cartas e informes inéditos, 1589. *Archivo Ibero-Americano*, 42, p. 934.

de los mandarines de Guangdong [广东] con su sabiduría y con regalos, lo que los franciscanos recibieron fue la deportación, quisieran o no, y “rigurosas prisiones, y carceles, por espías, y ladrones, donde padecieron hambres, sed, y otros penosos trabajos”²⁶⁶.

De los análisis aquí expuestos, se ve que la divergencia de las dos órdenes en la estrategia del regalo tenía su raíz en factores complejos. Las investigaciones sobre la acomodación cultural de los jesuitas ponen en general su enfoque en su adaptación a los ritos chinos y la cultura confuciana. Pero no se debe olvidar que esta acomodación también tenía una presencia en la cultura burocrática de China. De facto, aunque los españoles llegaron y lograron contactos con China más tarde que los portugueses, y no disponían de una ventaja geográfica, podían compensar esta deficiencia ajustando adecuadamente sus estrategias. No obstante, tanto las autoridades de Manila como los franciscanos carecían de una preparación suficiente. A causa de la Prohibición del Mar [海禁, Haijin], a los chinos se les cerró la ventana para conocer el mundo, así que albergaban una gran curiosidad por las cosas exóticas. En una carta a Manila, Piñuela lo indicó así: “ya que nosotros no les damos cosas de valor, les damos otras cosillas; y ellos quedan nuestros amigos y la estiman, por ser cosa de fuera del reino.”²⁶⁷ De forma análoga, gracias a las experiencias de varios años en China, Agustín de San Pascual acertó la realidad social y la psicología de los mandarines con una sorprendente exactitud:

“Hermano nuestro, el nivel en esta tierra con paz y quietud solo depende de un principio y es de tener grato al mandarin de la ciudad donde uno vive; para esto es menester tener algunas cosillas de la Europa, o de la tierra, no cosa que ellos tienen en su reino, que lo que ellos tienen, si se lo ofresco, dicen que no le falta a

²⁶⁶ MARTÍNEZ, 1756: libro II, p.9.

²⁶⁷ “Pedro de la Piñuela: Epistola ad P. Laurentium, 20. Dec. 1678”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1147.

el dinero con que comprarlo. Gustan de cosillas vistosas, que a cada paso no se an visto, son como niños que quieren blasonar entre ellos: <Yo tengo lo que tu no tienes,> que lo dicen mostrandoselo.”²⁶⁸

Lamentablemente, los primeros franciscanos nunca satisficieron esta curiosidad de los mandarines, lo que constituía una de las razones más importantes de sus continuos fracasos. En este sentido, además de los conocimientos occidentales, los regalos exóticos también llegaron a ser una herramienta útil de la que se aprovecharon los jesuitas para atrapar a los letrados chinos.

b) Nuevo compañero y nueva misión en el pueblo Jiangle [将乐]

El julio de 1678, Piñuela recibió la noticia de que habían venido a Xiamen [厦门] el franciscano Bernardo de la Encarnación [郭纳壁, Guo Nabi].²⁶⁹ Piñuela no solo fue un misionero con éxito en la evangelización, sino también una persona común y corriente que experimentó como otros la alegría, la esperanza, la tristeza, la pobreza, la decepción, la ira y la soledad. Como una persona viva y tridimensional, enterado de la noticia, Piñuela estaba muy alegre ya que la llegada de fray Bernardo significaba que después de casi un año de soledad, tenía por fin un nuevo compañero en la provincia de Fujian [福建]. Así que mandó de inmediato a dos mozos para recibirlos y encaminarlos.²⁷⁰ Pero evidentemente, la mera espera no era potente para tranquilizar el corazón inquieto de Piñuela, que estaba ansioso por ver a su compañero recién llegado, por un lado, y preocupado por los peligros que podrían acontecerle, por el otro.

En consecuencia, determinó ir a recibirlo personalmente y tras muchos giros y vueltas,

²⁶⁸ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 20. Mart. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 500.

²⁶⁹ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 17.

²⁷⁰ *Op. cit.* p. 18.

lo encontró en el pueblo Muyang [穆阳], en el que pasaron todos unos días con gran consuelo y alegría. Seguidamente, Piñuela volvió a Ningde [宁德] dejando a su compañero nuevo en dicho pueblo para estudiar chino.²⁷¹

El diciembre de este mismo año, fray Bernardo fue a Ningde [宁德] para reunirse con Piñuela después de acabar su estudio del idioma. Hasta aquel entonces, Piñuela había sido el único franciscano en toda la provincia de Fujian [福建] y no había tenido otra opción que quedarse en Ningde donde se hallaba su iglesia. Sin embargo, el ingreso de este nuevo compañero en la lucha evangélica le dio rienda suelta para marcharse a otro lugar a abrir una nueva cristiandad, ya que la empresa franciscana en esta ciudad aún no era tan próspera como para que precisaran dos misioneros al mismo tiempo. Así, a principios de 1679, decidió partir a una nueva ciudad, que estaba unos 300 kilómetros de Ningde y que se llamaba Jiangle [将乐].²⁷² La elección de esta ciudad fue una decisión lógica. Estaba adentro de la provincia, lejos de la costa y rodeada por montañas. Esta inconveniencia relativa del tráfico les ayudó a librarse de las continuas molestias y peligros causadas por las guerras y los piratas. Desde el punto de vista del cristianismo, Jiangle no era una tierra totalmente erial y el jesuita Rodríguez Simon [李西满, Li Ximan] ya había trabajado allí. En realidad, existe una posibilidad de que se tomara esta decisión siguiendo las instrucciones de fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], ya que según un cristiano de Jiangle, fray Agustín también trabajaba allí en 1671.²⁷³ Fray Bernardo señaló que “en esta villa habia algunos cristianos bautizados por Fr. Agustín los años pasados cuando vino y paso por alli”²⁷⁴, aunque el editor de *Sínica Franciscana* insistió en que eso nunca había sido confirmado en ninguna parte por fray

²⁷¹ Sobre este viaje, véanse: “Pedro de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 285.

²⁷² Aunque los misioneros llamaban Jiangle como una villa, según la división administrativa de esa época, Jiangle fue en realidad un condado [县, Xian].

²⁷³ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 20.

²⁷⁴ “Bernardus ab Incarnatione: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 379.

Agustín.²⁷⁵ De cualquier manera, estaba claro que el ambiente de Jiangle favorecería el trabajo que Piñuela quería llevar a cabo.

Al final, llegó a su destino el 20 de marzo de 1679, y de inmediato procedió a la búsqueda de una casa, que sería la segunda iglesia de los franciscanos en la provincia de Fujian [福建]. Empero, no se trataba de un objetivo que se pudiera lograr con facilidad. Por un lado, sería concebible que casi no hubiera nadie que quisiera vender su casa a un extranjero, como le había ocurrido a fray Agustín cuando quería comprar una casa en Ningde [宁德]. Por otro lado, la falta de fondos dejó una gama reducida de opciones, como suspiró Piñuela en su carta: “la plata no era mucha conque no se podía comprar tal qual convenia.”²⁷⁶

— El cambio entre tael y peso

A continuación, se va a analizar un poco la situación económica de Piñuela en ese momento. Sin embargo, antes de abordar este tema, será imprescindible hablar del cambio entre dos unidades monetarias que coexistían al mismo tiempo en las cartas de los franciscanos: peso y tael. Tael [两, liang] es una unidad monetaria cuyo valor varía según la época. A grandes rasgos, en la dinastía Qing [清], un tael contenía 35 gramos de plata. Al mismo tiempo, el peso que utilizaron estos misioneros fue el Peso de ocho, que era ampliamente usado en Europa, toda América y Extremo Oriente. Gracias a los enormes yacimientos de plata descubiertos en América, millones de Pesos de ocho se acuñaron a lo largo de varios siglos durante la presencia española en este territorio, y el Galeón de Manila transportaba periódicamente estas monedas desde México hasta Filipinas con fines comerciales. En general, dicho peso contenía 25,56 gramos de plata. Por eso, se puede calcular que 1 tael equivalía a 1.3 pesos. Este cambio se demuestra en

²⁷⁵ *Ibid*, nota. 5; “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: *ob. cit.*, p. 286., nota. 2.

²⁷⁶ “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: *op. cit.* p. 287.

unas cartas de Piñuela. En una del año 1680, al referirse a la compra de la iglesia de Jiangle [将乐], este misionero indicó que el precio fue de 113 taels de plata,²⁷⁷ mientras que en un informe redactado en 1684, él optó por usar otra unidad monetaria para apuntar el coste de la compra: 150 pesos.²⁷⁸ De esta manera, se ve que el cambio era 1.3.

No obstante, a veces, los misioneros no seguían estrictamente esta regla de conversión. El investigador Noël Golvers cree que la proporción debería ser 1.4. Esta conclusión estaba fundada en una narración de fray Agustín y fue justificada por las descripciones de otros misioneros tales como Buenaventura Ibañez.²⁷⁹ Como menciona Noël Golvers, fray Agustín explicó una vez que “60 taes de plata [...] son 84 pessos”²⁸⁰, y en otra carta, también señaló que “10 taes [...] son 14 pessos”²⁸¹. Además, fray Buenaventura informó de que “16 tais [...] son 23 pesos”, que “700 taes [...] son 980 pesos”, que “cada cien taes son 140 pesos”, que “972 taes [...] son 1360 pesos”, y que “2970 taes [...] son 4160 pesos”.²⁸² En estos casos, el cambio era de veras 1.4. Sin embargo, el que adoptaron estos misioneros para hacer la conversión fue a menudo ambiguo y flotante. Por ejemplo, fray Agustín también dio otra versión del cambio. Cuando habló de una compra, indicó que “se compro en 1000 taes, que reducidos a pessos, segun la cuenta desta tierra, son 1334 pessos, pues para firmar la escritura de la venta les a de costar 50 taes, que son 80 pessos”²⁸³. Pues en este mismo párrafo pequeño, existe la

²⁷⁷ MAAS (ed.), 1917: 36.

²⁷⁸ *Op. cit.* p. 46.

²⁷⁹ GOLVERS, Noël [高华士. Gao Huashi]. (2007). *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-Shu (Chiang-Nan): Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium* [清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究, Qingchu yesuhuishi luriman changshuzhangbenji lingxiubiji yanjiu], traducción en chino por 赵殿红 [Zhao Dianhong]. Zhengzhou: Editorial de Elefante. p. 471.

²⁸⁰ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 29. Iulii. 1675”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 434.

²⁸¹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Sebastianum Rodriguez, 16. Mart. 1679”. En: *op. cit.* p. 487.

²⁸² MAESTRE, Estanislao (ed.). (1933). *Las misiones franciscanas en China: Cartas, informes y relaciones del padre Buenaventura Ibañez (1650-1690). Con introducción, notas y apéndices, por el R. P. Fr. Severiano Alcobendas.* Madrid. p. 139, 155 y 157.

²⁸³ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Michaellem A. S. Maria, 20. Mart. 1679.” En: WYNGAERT (ed.), 1936: 497.

incongruencia de dos cambios distintos: 1.33 y 1.6. Fray Bernardo de la Encarnación dio otra posibilidad, señalando que había traído quinientos pesos, que fueron aproximadamente 450 tael.²⁸⁴ En este sentido, el cambio sería 1.1.

En breve, se ve que estos cambios distintos solo fueron unas referencias inexactas. Como el de 1.6 mencionado por fray Agustín apenas se encuentra en otros documentos, se puede fijar que el cambio estaba generalmente entre 1.1 y 1.4 y, en la mayoría de los casos, el cambio era de 1.4. Así que, en el análisis posterior, se va a utilizar el de 1.4 para hacer la conversión.

— La situación económica: falta de fondos disponibles

Aparte de la barrera del idioma, otro obstáculo era la dificultad económica. Es verdad que la nueva generación de franciscanos ya tenían la financiación de la Corona española, que se comprometió a proporcionar el dinero a la misión, lo que rescató a los misioneros franciscanos de la vida mendicante, no obstante, la turbulencia de esta época, cuando los tártaros acababan de subir al poder y les hacía falta tiempo para reprimir disturbios y para reforzar su dominio todavía inestable, causó que la financiación tardó con frecuencia en llegar a los misioneros, quienes necesitaban el dinero no solo para mantenerse en vida sino también para levantar iglesias y viajar por pueblos. En las cartas de Piñuela, él señaló varias veces su dificultad económica y no dejaba de pedir más limosnas.

Con el fin de analizar la situación económica de Piñuela, se puede dividir este tema en dos partes: ingresos y gastos. Sobre los ingresos, cuando Piñuela y Miguel Flores [傅劳理, Fu Laoli] vinieron a China, trajeron de Manila unos 655 pesos y los entregaron a fray Agustín. Pero, ¿de cuánto dinero disponía fray Agustín a la hora de la llegada de

²⁸⁴ “Bernardus ab Incarnatione: Epistola ad Provinciale, 19 Dec. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 385.

Piñuela? La cifra exacta no se ha encontrado, pero a través de una serie de indicios, se puede creer que no era mucho e incluso que era una cantidad desdeñable. No se debe olvidar que acababa de comprar una casa para construir la iglesia en Ningde [宁德] un año antes, lo que le costó más de ochenta pesos,²⁸⁵ los que resultaban un enorme gasto para un misionero en Fujian [福建]. Además, una anécdota interesante reveló esta dureza económica. Una vez, fray Agustín se topó con un saqueo de ladrones y escondió su dinero en un patinillo arrimado a una pared. A pesar de que los ladrones cavaron todo lo que pudieron, la cantidad del dinero fue tan pequeña que no la encontraron.²⁸⁶ La descripción más directa apareció en una carta al provincial escrita en 1677 por él mismo en la que habló de la alegría de que vio la participación de Piñuela y Miguel Flores en la empresa evangélica y el dinero que estos dos trajeron, ya que había llevado mucho tiempo sin comer bien:

“¡Quantas traças discurria, si no me viniera socorro! Digalo el tiempo de cinco messes, que todos los dias, a la hora de comer y senar, con el cuerpo estaba en Ningte y con el pensamiento en el refectorio de Manila; mas en fin, el Señor no me faltó con un poco de pescado salado y iervas cocidas solo con agua y sal, sin aceite ni manteca, porque el caudal no daba para comprarla. La carne en aquel tiempo no venia a casa, porque me parecia cara, aunque valia tres varillas un cate. [...] Llegue pues a ver con mis ojos lo que tanto deseaba, que era los que con su vista me avian de consolar, como lo hicieron, con sus caras de seraphines y mas con su santa conversacion, con el socorro que trujeron y mas con la paternal carta de V. C. En fin, al que totalmente estaba desconsolado, le dio V. C. todo el consuelo en junto.”²⁸⁷

²⁸⁵ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 29 Iulii. 1675”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 422.

²⁸⁶ *Op. cit.* p. 431.

²⁸⁷ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 20 Aug. 1677”. En: *op. cit.* p. 443.

Es decir, los 655 pesos que Piñuela y Flores trajeron de Manila casi constituían la totalidad de los fondos disponibles de estos tres franciscanos. En el año 1678, antes de la llegada de fray Bernardo, a petición de Piñuela, fray Buenaventura le envió cincuenta tael (setenta pesos)²⁸⁸. En suma, tenía una totalidad de 725 pesos de ingreso.

Pues bien, ¿cómo se gastaron estos pesos sobredichos? En primer lugar, fray Agustín y Miguel se llevaron una parte de dinero a Shandong [山东]. Cui Weixiao [崔维孝] indica que la cantidad fue un poco más de trescientos pesos,²⁸⁹ porque “en la carta de 27 de noviembre de 1678, Agustín dijo que había traído 400 pesos de Fujian a Shandong, mientras que en otra carta de 18 de marzo de 1679, contó que fray Miguel y él trajeron 300 pesos.”²⁹⁰ Sin embargo, aquí existe un malentendido. Lo que dijo fray Agustín en la carta de 1679 es: “Con trecientos pesos entramos Fr. Miguel y yo en esta provincia”.²⁹¹ Eso no quiere decir que salieran de Fujian [福建] con 300 pesos sino que cuando llegaron a Shandong [山东], les quedaba esta cantidad, ya que no es posible que no gastaran nada en el camino. En realidad, en la carta de 1678, fray Agustín había aclarado esta cuestión: “Quando yo Sali de Fokien, Sali con 400 pesos, en el camino gastamos 100; con los trecientos me sustentado un año con el hermano Fr. Miguel.”²⁹² Teniendo en cuenta que en otra carta más temprana, este franciscano indicó que salió de Fujian con 350 pesos²⁹³, será más prudente calcular la cantidad entre 350 y 400 pesos.

Al mismo tiempo, según fray Agustín, los sustentos anuales en Fujian [福建] para cada persona eran de cincuenta pesos.²⁹⁴ Pues bien, en el primer año cuando estos tres

²⁸⁸ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad Provinciale, 20. Mart. 1679”. En: *op. cit.* p. 203.

²⁸⁹ 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 255.

²⁹⁰ *Op. cit.* p. 285, nota. 31.

²⁹¹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 18. Mart. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 490.

²⁹² “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 27. Nov. 1678”. En: *op. cit.* p. 478.

²⁹³ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 31. Iulii. 1678”. En: *op. cit.* p. 471.

²⁹⁴ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 27. Nov. 1678”. En: *op. cit.* pp. 477-478.

estaban juntos en Fujian (desde el agosto de 1676 cuando los tres franciscanos se reunieron en Luoia [罗家] hasta el septiembre de 1677 cuando fray Agustín y Miguel partieron a Shandong [山东]), debieron gastar por lo menos 150 pesos. Al siguiente año, Piñuela gastó cincuenta pesos. En total, en ese período, los gastos para la vida diaria llegaron a los 200 pesos. Además, ellos también necesitaban pagar a los mozos y catequistas que habían contratado. Cuando estaba en Xiamen [厦门] de Fujian [福建] en 1654, Buenaventura Ibañez mencionó que el salario anual del mozo era cinco tael (siete pesos)²⁹⁵ y en 1679, fray Agustín señaló que pagaba mensualmente un peso y dos reales (es decir, quince pesos anualmente) a cada uno de los tres mozos que tenía en Shandong [山东],²⁹⁶ provincia donde según él mismo, las cosas salían más caras que en Fujian. A este dato, añadiendo la información dada por otros misioneros, se puede calcular que a un mozo ellos debían pagarle anualmente unos diez pesos. De acuerdo con Agustín, en Fujian [福建] ellos tenían dos mozos,²⁹⁷ así que en Fujian, veinte pesos eran los gastos mínimamente requeridos en cada año para los mozos.

Para los catequistas chinos, Bernardo de la Encarnación [郭纳璧, Guo Nabi] mencionó en 1679 que en Fujian [福建] tenía que pagar anualmente a un maestro, con quien aprendió la lengua y llevó a cabo su trabajo evangélico,²⁹⁸ diez tael como su salario y además, todo su sustento. Fray Agustín indicó que fue un peso el salario mensual del catequista que tenía en Shandong [山东]²⁹⁹ y en otra carta ofreció más detalles en este tema, informando de que gastaba veinte tael cada año para un catequista:

“y un catequista a menester de sustento al año 12 taes y siete de su salario, y con

²⁹⁵ MAESTRE (ed.), 1933: 13.

²⁹⁶ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 18 Mart. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 491.

²⁹⁷ *op. cit.* pp. 490.

²⁹⁸ “Bernardus ab Incarnatione: Epistola ad Provincialem, 19 Dec. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 380.

²⁹⁹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 18 Mart. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 491.

otras cosillas de entre año lleva otro tae, que viene a ser veinte taes, que son 28 pessos.”³⁰⁰

Teniendo en cuenta que los gastos en Fujian [福建] eran menores que en Shandong [山东], se puede hacer un cálculo conservador: los gastos anuales mínimos para un catequista en Fujian eran de quince taels, que abarcaban diez taels de salario y cinco taels de sustento, es decir, unos veinte pesos.

Así pues, se puede hacer una tabla para saber de un vistazo la situación financiera de Piñuela durante 1676-1678:

Tabla 2: La situación financiera de Piñuela durante 1676-1678

Fecha Asunto	Misioneros	Ingreso (peso)	Gasto (peso)				Saldo (peso)
			sustento	mozo	catequista	viático ³⁰¹	
Jul.1676- Sep. 1677	Agustín de San Pascual Miguel Flores Pedro de la Piñuela	655	150 (50x3)	20 (10x2)	20	0	465
Sep. 1677- Jul.1678	Pedro de la Piñuela	50	50	20 (10x2)	20	350-400	25-75

Cuando fray Bernardo vino a China, entregó a Piñuela 500 pesos que remitió el provincial y una pequeña cantidad de limosna de los particulares devotos de Manila.³⁰²

En una carta de 1678 al provincial, Piñuela describió la distribución de este dinero:

³⁰⁰ “Augustinus A S. Paschali: Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Michaellem, 15 Oct. 1688”. En: *op. cit.* p. 663.

³⁰¹ El dinero que se llevaron fray Agustín y fray Miguel para la provincia de Shandong [山东].

³⁰² “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 24. Mart”. 1680. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 223.

“Nuestro hermano provincial pasado remitió con nuestro hermano custodio cantidad de quinientos, pues de los cuales ducientos y mas embio a los dos hermanos de Xantung, y lo que quedo a nosotros son ducientos pesos, echos los gastos assi de Xantung para llebar vino, cera, pagar mozo etc.; como los acarretos de la ropa de nuestro hermano hasta llegar a esta villa, de eso bamos comiendo.”³⁰³

De aquí nació un problema. Si la cantidad del dinero era de 500 pesos y se quedaron en Fujian [福建] doscientos pesos, ¿por qué los que se enviaron no fueron trescientos pesos sino “ducientos y mas”? La carta de fray Agustín dio más detalles:

“Viene aora nuestro hermano custodio con 500 pessos, hecha la cuenta para quatro; buena suerte que no somos mas que tres. Diceme nuestro hermano Fr. Bernardo que lleo con 10 taes menos de los 500 pessos, ya faltan 14; en vestirse, bien se le iran otros 6.”³⁰⁴

A través de estas descripciones, se puede ver: Aunque fray Bernardo trajo 500 pesos, los fondos disponibles para el repartimiento fueron 480, ya que gastó veinte pesos para el viaje y el vestido, lo que justifica la declaración de Piñuela. Así que se puede llegar a la conclusión de que dicho “ducientos y mas” fue en realidad 280 pesos, es decir, 200 taels.

Sin embargo, es extraño el argumento ofrecido por Buenaventura sobre el repartimiento del dinero porque éste confirmó que Piñuela había enviado 100 taels a fray Agustín [利安定, Li Anding], pagó unos 10 taels al portador, dejó 60 taels a fray Bernardo que se quedó para cuidar la iglesia de Ningde [宁德] y llevó lo demás a Jiangle [将乐].³⁰⁵ Si

³⁰³ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 25. Dec. 1678”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 270.

³⁰⁴ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 18. Mart. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 492-493.

³⁰⁵ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 24. Mart”. 1680. En: *op. cit.* p. 223.

esta afirmación es verdadera, el dinero que Piñuela había enviado sería solo la mitad del que él mismo había manifestado.

Cabe preguntar, ¿quién es más creíble en este caso? Pues, teniendo en cuenta que los destinatarios de este dinero fueron los dos misioneros en Shandong [山东], viene una hipótesis: la incompatibilidad de las narraciones de Piñuela y Buenaventura deriva de la ignorancia de este último sobre la posibilidad de que Piñuela también había mandado cien taels a Miguel Flores.

El problema es que como no podía adaptarse a la vida de Shandong, Miguel Flores decidió ir a Guangdong [广东] con los portugueses que pasarían por Jining [济宁] cuando regresaran de Beijing [北京] donde habían presentado al emperador Kangxi [康熙] un león.³⁰⁶ Los archivos chinos también anotaron este asunto:

“康熙十七年。戊午。八月。[...] 庚午。[...] 西洋国主阿丰素、遣陪臣本多白垒拉[...] 贡狮子。”³⁰⁷ [En el 17 de septiembre de 1678, Alfonso, rey de un país occidental, mandó a Bento Pereira a tributar el león.]

Según fray Agustín, la embajada salió de la capital el 13 de noviembre, entonces, Miguel Flores debió abandonar la provincia por este tiempo. Por ende, la explicación lógica sería: Piñuela todavía no se había enterado de esto y creía que Miguel Flores se quedaba en Shandong [山东], por lo que también le envió cien taels. Cuando fray Buenaventura habló de dicho repartimiento, Flores ya estaba con él en Guangdong [广东], lo que le hizo omitir esta posibilidad.

Empero, contradecía a esta hipótesis la descripción de fray Bernardo, un testigo directo

³⁰⁶ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 27. Nov. 1678.” En: *op. cit.* pp. 480-481.

³⁰⁷ (清) [Qing] 马齐 [Maqi]. (ed. en 1985). Tomo 76, día 2 de agosto del decimoséptimo año del reinado de Kangxi. p. 971.

de este repartimiento, ya que estaba en aquel entonces junto con Piñuela en Ningde [宁德]:

“la cantidad que yo traje fueron de 500 pesos, que hacen no cabales 450 tael. Con 120 tael se socorrio a Fr. Agustín con su sayal y vino para misas; en la compra de la casa de Chianglo y en sus reparos, segun me dice Fr. Pedro, se han gastado 200 tael; con el resto nos habemos sustentado año y medio, pagando y sustentando un dogico y sirvientes.”³⁰⁸

Evidentemente, según fray Bernardo, la cantidad del dinero que se había enviado para Shandong fue precisamente la mitad de la que contó Piñuela. Es decir, la declaración de Bernardo estaba en consonancia con la de Buenaventura y se convirtió en un reto a la credibilidad del argumento de Piñuela.

Manila tenía un control estricto del uso de este tipo de dinero. Así que en teoría no debería existir una ambigüedad en el repartimiento. Además, Buenaventura fue a la sazón el comisario en funciones de la misión franciscana en China, y asumió el liderazgo de toda la empresa evangélica. Por tanto, la información dominada por él sería más completa y convincente. Entonces, ¿por qué sus palabras chocaban con las de Piñuela?

Con el fin de aclarar este enigma, hace falta consultar las descripciones del verdadero destinatario de este dinero: fray Agustín:

“El mesmo dia referido vino el moço que avia enviado a Fokien. No vino el nuestro hermano Fr. Bernardo, por no dexar la iglesia de Ningte sola; porque el hermano Fr. Pedro se avia ido a Chianglo. Enviaronme de socorro 100 taes, los

³⁰⁸ “Bernardus ab Incarnatione: Epistola ad Provincialem, 19 Dec. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 385.

quales por orden mia quedaron en Hancheu para que pasen en letra a Peking.”³⁰⁹

Sin duda alguna, este párrafo clave pone el argumento de Piñuela en una posición más sospechosa. El hecho de que fray Bernardo (uno de los dos remitentes en Fujian [福建]), fray Agustín (el destinatario en Shandong [山东]), y fray Buenaventura (el responsable general de la misión franciscana en China), llegaran a una concordancia en la cantidad del dinero que Piñuela había enviado convence de que la cifra (cien taels) es fiable.

De hecho, si se hace un cálculo cuidadoso, se encontrará que es imposible el plan de repartimiento contado por Piñuela. Hay que saber que en ese período, Piñuela viajó a Jiangle [将乐] para comprar una nueva casa y luego la aderezó, lo que le costó 200 taels de plata³¹⁰, los cuales provinieron de los 450 taels que había traído fray Bernardo. Esto descartó la posibilidad de que Piñuela enviara 200 taels (280 pesos) a Shandong y solo dejara 200 pesos en Fujian [福建]. Como muestra la tabla I, hasta el julio del año 1678, Piñuela tenía 25-75 pesos. Antes de ir a Jiangle [将乐] a comprar la casa, dejó sesenta taels (84 pesos) a fray Bernardo como su sustento en Ningde [宁德]. En este caso, si él hubiera enviado a Shandong 280 pesos, solo le habrían quedado 141-191 pesos, los cuales resultaban obviamente insuficientes para una compra que valía 200 taels (280 pesos). En suma, será más lógico creer que Piñuela ofreció en su carta, sin querer o no, una cifra falsa sobre este repartimiento del dinero. Fray Agustín expresó explícitamente una vez su negación a la declaración de Piñuela sobre el envío de dinero:

“El otro, es decir V.C. que escribió Fr. Pedro Piñuela que avia de enviar 250 pessos. Yo digo en esta que solo envío 100 taes, con que queda ya la cosa en opinion, y io que no la tengo mui buena con V.C., me hace probar lo que digo, y no hallo mejor prueba que remitir la carta de quien hizo el despacho que es el

³⁰⁹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 505.

³¹⁰ MAAS (ed.), 1917: 36; “Bernardus ab Incarnatione: Epistola ad Provinciale, 19 Dec. 1679”, En: WYNGAERT (ed.), 1942: 385.

hermano Fr. Bernardo; ajustarla alla con la del hermano Fr. Pedro y con esso quedo yo libre de opiniones.”³¹¹

A través de estos análisis, se puede ya mostrar la situación financiera de Piñuela antes de la compra de la casa en Jiangle [将乐]. Hay que reconocer que no era agradable:

Tabla 3: La situación financiera de Piñuela durante 1678-1679

Fecha Asunto	Misioneros	Saldo del año anterior (peso)	Ingreso (peso)	Gasto (peso)				Saldo (peso)
				Sustento (8 meses)	mozo	catequista	socorro ³¹²	
Ago. 1678- Mar. 1679	Piñuela Fray Bernardo	25-75	480	66 (33x2)	20 (10x2)	20	168	239-281

c) La iglesia de Jiangle [将乐]

Ahora, hay que volver al tema de la búsqueda de una casa que llevó a cabo Piñuela en Jiangle [将乐]. Desde la llegada a este pueblo en el marzo de 1679, Piñuela tardó tres meses llenos de “muchas pesadumbre, afliciones, desvelos y trabajos”³¹³ en procurarla. Sobre el tamaño de esta casa, Piñuela tenía descripciones distintas. En dos cartas escritas respectivamente en el enero y febrero de 1680 en Luoyuan [罗源] dirigidas al Provincial y a Miguel de Santa María, definidor de la Provincia, narró que era una casa bastante grande³¹⁴, mientras que en un informe de 1684, contó, paradójicamente a las

³¹¹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 514.

³¹² El dinero enviado a Shandong [山东], con los gastos (para pagar al portador y para comprar vino y cera) incluidos.

³¹³ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7. Febr. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 275.

³¹⁴ *Ibid*; “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 6. Ian. 1680”. En: *op. cit.* p. 272.

afirmaciones anteriores, que fue una casa mediana.³¹⁵ Pero, fuera lo que fuera, Piñuela debía quedarse contento con la casa recién adquirida, en vista de los requisitos que él tenía para la iglesia deseada, mencionados más tarde cuando habló de la necesidad y posibilidad de levantar más iglesias en otros pueblos cercanos:

“[...] no es menester casa de mucho ruido ni grande, sino que baste para yglesia y un par de aposentos para quando vaia, que donde el ministro no asiste no son necessarias casas grandes, que si despues hubiere ministros que asistan se buscaran maiores y como convengan.”³¹⁶

Una vez que la obtuvo, emprendió ipso facto la reforma y el aderezo. No sería un trabajo fácil, ya que como reconoció Piñuela, tenía “poca plata, mucha obra, conque se pasaba con bastante penuria.”³¹⁷ Por fortuna, recibió las ayudas de los cristianos chinos, aunque estos mismos también eran muy pobres.³¹⁸

Finalmente, después de unos seis meses de trabajos en búsqueda y aderezo, se erigió la segunda iglesia de los franciscanos en Fujian [福建].³¹⁹ Esta nueva base significó que la empresa evangélica de la orden franciscana en dicha provincia ya había superado la primera etapa y empezaba a extenderse a las zonas adyacentes para ampliar su ámbito de influencia y cultivar más eriales espirituales.

Esta iglesia estaba “en mui buena calle”³²⁰ y “en buen puesto”³²¹. Efectivamente,

³¹⁵ “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: *op. cit.* p. 287.

³¹⁶ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7. Febr. 1680”. En: *ob .cit.* p. 276.

³¹⁷ “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: *op. cit.* p. 286.

³¹⁸ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7. Febr. 1680”. En: *op. cit.* p. 275.

³¹⁹ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 22.

³²⁰ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7. Febr. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 275.

³²¹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 6. Ian. 1680”. En: *op. cit.* p. 272.

obtener una ubicación excelente para las iglesias fue una estrategia valorada por los franciscanos en China, la que se heredó de su tradición en Europa, donde la religión ocupaba una parte indispensable de la vida cotidiana de los ciudadanos, a los que les hacía falta acudir a las iglesias con frecuencia, por lo cual las órdenes preferían construir sus iglesias en el centro bien comunicado, tanto para facilitar la vida religiosa de los vecinos como para ampliar la influencia y arraigar el cristianismo en el pensamiento de estos, a través de la instilación insensible a su lado. Este método también fue adoptado por los franciscanos en China, lo que se reflejó no solo en la iglesia en Jiangle [将乐], sino también en la iglesia levantada por fray Agustín en Ningde [宁德], que estaba “en lugar publico, circunstancia mui necesaria para el intento”³²², así como en las iglesias construidas por fray Buenaventura y sus compañeros en Guangdong [广东]. Esta preferencia de ubicación mostró otra vez el choque cultural entre Europa y China, país donde los religiosos buscaban una vida alejada de la sociedad laica para llevar a cabo la vida religiosa tranquilamente, y además, enseñaban y salvaban espiritualmente a los vecinos sin obligarlos a convertirse. Esto determinó que los templos budistas y taoístas se encontraban en lugares suburbanos e incluso ermitaños. Así que la opción de los franciscanos por poner sus iglesias en zonas concurridas chocó de forma directa con el estereotipo de los chinos, de modo que a sus ojos, estos “monjes extranjeros” no eran de ninguna manera religiosos verdaderos sino espías o conspiradores.³²³ Las dificultades que tenía fray Agustín al comprar la casa en Ningde [宁德] son un ejemplo de esta desconfianza.³²⁴ Con el fin de aliviar este tipo de conflicto, los franciscanos tomaron unas medidas suplementarias.

Decidieron transferir el campo de batalla evangélica desde las calles y plazas públicas al interior de las iglesias. Como se ha mencionado, el primer grupo de franciscanos

³²² “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 29. Iulii. 1675”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 423.

³²³ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 246-247

³²⁴ Véanse: el subcapítulo 2.3. a) de este trabajo.

encabezados por Gaspar Alenda que logró con éxito entrar en China en el siglo XVII, debido a la falta de comprensión de la realidad de dicho país, tomó una serie de actividades religiosas de forma imprudente y grosera aplicando mecánicamente los métodos que se habían usado en Europa, América y Filipinas con la suposición ingenua de que China era igual que esas zonas. Después del escándalo ocasionado por el viaje de Gaspar Alenda y Francisco de la Madre de Dios a Beijing [北京], una gran persecución contra el cristianismo tuvo lugar en Fujian [福建].³²⁵ El gobierno local publicó carteles [告示, Gaoshi], en los que anunciaba la orden de arresto de los misioneros y la recompensa de diez taels de plata para quien los capturara. Además de estos franciscanos, tampoco estaban exentos los jesuitas de la provincia, al revés, por su influencia y prestigio mucho mayor que los franciscanos recién llegados, el gobierno puso especialmente en los carteles el nombre de Giulio Aleni [艾儒略, Ai Rulue] y Emmanuel Diaz (Junior) [阳玛诺, Yang Manuo] (1561-1639), que se vieron obligados a huir y esconderse.³²⁶ Había una actividad más simbólica contra la autoridad local que Francisco de Escalona pormenorizó en su informe:

“[...] tomamos resolución firme de ir a predicar contra aquellos carteles adonde estaban puestos y rompellos, y por las calles publicas ir dando a conocer a Jesucristo nuestro bien crucificado, y alabando nuestra santa ley inmaculada, y

³²⁵ Véanse: el subcapítulo 1.3 de este trabajo.

³²⁶ “Franciscus A Iesu de Escalona: Relacion del Viaje al Reino de la Gran China, Cap. V”. En: WYNGAERT (ed.), 1933: 262. Según el informe de Escalona, el jesuita que fue mencionado en el cartel fue Manuel Diaz (Senior) [李玛诺, Li Manuo]. Sin embargo, el que hizo la predicación en la provincia junto con Giulio Aleni resultó Manuel Dias (Junior) [阳玛诺, Yang Manuo]. En realidad, el nombre que estaba en el cartel fue efectivamente Manuel Dias (Junior): “除将天主教首杨玛诺、艾儒略等驱逐出境外，合行出示禁谕。为此示仰军民人等知悉” [Además de deportar a los líderes del cristianismo en China tales como Manuel Dias Jr. y Giulio Aleni, también hace falta publicar esta prohibición para que todo el mundo lo sepa.] Véanse: 《提刑按察司告示》 [Tixing’ anchasi gaoshi, *Cartel de la Comisión Provincial de Vigilancia*]. En: (明) [Ming] 徐昌治 [Xu Changzhi], 1996, tomo 2: 133. Los dos tenían el mismo nombre occidental, venían del mismo país – Portugal, y evangelizaron en China por la misma época. Por eso, para evitar la confusión, la gente suele añadir “Junior” y “Senior” detrás de sus nombres. Emmanuel Diaz (Junior) fue 阳玛诺 [Yang Manuo] (1574-1659) mientras que Emmanuel Diaz (Senior) fue 李玛诺 [Li Manuo] (1559-1639). Como Escalona todavía no dominaba bien el idioma en ese momento, tal vez se confundió al mirar el cartel. Para la biografía de estos dos Emmanuel Diaz, véanse: PFISTER, Louis, 1932: 74-77, 106-111.

que solo ella es la que convierte y guía a las almas al cielo, y los idolos y sectas de China son engaños del demonio. [...] salimos en publico, y reconociendo el lugar a do habian estado puestos los carteles pocos dias antes, en el mismo puesto, subiendo sobre los escalones de piedra en alto, los cuatro religiosos con los santos crucifijos levantados en alto, y enseñandoles a todos los Chinos, deciamos en voz alta que mirasen todos que aquella era imagen del verdadero Dios y hombre, salvador del mundo, el hacedor de todas las cosas, que castiga a los que no la guardan y premia eternamente a los que guardan su santa ley, y que los idolos y sectas de la China son falsos y engaños por donde el demonio les lleva al infierno para siempre, y que quien habia mandado poner aquellos carteles, si no se arrepentia de las ofensas que habian cometido contra nuestro Señor, Dios verdadero, estaban condenados a los infiernos, aunque fuese el virrey, oidores, maese de campo o corregidor o cualquiera otro mandarin etc. [...] Prendieronnos los porteros, guardas de la ciudad [...] nos llevaran presos a la carcel de la audiencia. Ibamos todos cuatro en ala, por medio de aquellas calles, predicando con los crucifijos.”³²⁷

Por supuesto, esta actividad no les trajo nada más que golpes y persecuciones más duros. La empresa evangélica casi fue destruida y al final, estos españoles decidieron abandonar esta tierra donde todavía habían permanecido menos de dos años.³²⁸ Aprendiendo estas experiencias fatales, la nueva generación de franciscanos en Fujian [福建] comprendieron que los jesuitas no exageraban cuando les dijeron los riesgos a los que se expondrían. Así que empezaron a cambiar su postura terca para evitar la recaída en la tragedia anterior y realizaron la predicación en el interior de la iglesia. Fray Agustín habló de esta cuestión cuando presentó su iglesia en Ningde [宁德]:

³²⁷ “Franciscus A Iesu De Escalona: Relacion del Viaje al Reino de la Gran China, Cap. V”. En: WYNGAERT (ed.), 1933: 263-265.

³²⁸ Para más información sobre esta persecución, véanse: 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 98-102.

“Tiene una sala para hacer iglesia, y otro lugar pequeño para hacer sala en que recibir güéspedes; cosa mas que necesario en una iglesia, porque en China no se predica en las calles ni plaças, sino dentro de casa.”³²⁹

La iglesia fue de veras el lugar más seguro y adecuado para la predicación en China. Sin ella, sería muy complicado efectuar las actividades religiosas:

“Hermano nuestro, me lleba el demonio muchas almas por falta que no tengo yglesias donde asistir, y se mueren los christianos sin averse confessado muchos años antes, por no tener yglesias; y assi en lo que se pudieren que me asistan o me ayuden a estas obras dedicando la limosna a este particular intento”³³⁰

De hecho, esta opción se podía remontar a la época de Matteo Ricci [利玛竇, Li Madou]. Cuando éste y su compañero Michele Ruggieri [罗明坚, Luo Mingjian] levantaron el templo de Xianhua [仙花寺], la primera iglesia jesuita en Zhaoqing [肇庆], también tomaron métodos parecidos. Los dos insertaron, de modo inadvertido, la predicación en las exhibiciones de la nueva cultura y ciencia europea que se celebraban en la iglesia. A pesar de que estos franciscanos no tenían tantos recursos materiales como los jesuitas para mostrar y atraer a más visitantes, eso sí, llevar a cabo la evangelización en el interior de la iglesia les hacía más parecidos a los religiosos de este país, y debilitó en cierta medida las sospechas de la autoridad y los vecinos, originadas de una localización tan ostentosa de la iglesia que los franciscanos eligieron deliberadamente para lograr más oportunidades de contacto con los chinos, los cuales al juicio de estos misioneros, serían los cristianos potenciales.

Cuando los vecinos querían visitar la iglesia o hacer preguntar sobre el cristianismo, los

³²⁹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 422.

³³⁰ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7. Febr. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 276.

franciscanos adoptaron una actitud muy hospitalaria, acogiéndoles con cortesía y explicándoles las dudas.³³¹ Así pues, se sobreentendió que se había ido con el viento la época cuando los predicadores adoctrinaban forzosamente a los locales amenazándoles con el sufrimiento eterno en el infierno.

De cualquier modo, a través de estas reformas estratégicas, los franciscanos empezaron paso a paso a impregnar en la sociedad china. Aunque nunca cesaron las sospechas y críticas, por lo menos procuraron minimizar lo más posible los daños que les podían venir encima.

2.4 La persecución en Jiangle [将乐]

Después de muchos líos en la compra y el aderezo, la misión consiguió volver a la normalidad y Piñuela entró y vivió por fin en la nueva iglesia. El franciscano nunca previó a la sazón que todavía había un lío más grande que le estaba esperando. Tras organizarlo todo, él consideró que ya era hora de visitar al mandarín de este pueblo, como había hecho en Ningde [宁德], para asegurarse de que todo funcionara bien en el futuro.

a) La persecución contra el franciscano

Inesperadamente, el mandarín rechazó la visita del europeo recién llegado.³³² Quizá los trabajos fueron tan pesados y el deseo de abrir la cristiandad fue tan anhelante que cegaron la claridad mental de Piñuela y le hicieron incurrir en una negligencia. Aunque la visita al mandarín local fuera imprescindible, a veces, se deben hacer las cosas solo

³³¹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675.” En: WYNGAERT (ed.), 1936: 422-423.

³³² PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 23.

en el momento adecuado. Si hubiera cumplido este protocolo burocrático antes de comprar la casa y levantar la iglesia, a lo mejor, habría forjado una buena amistad con el mandarín y recibido un buen agasajo. Por desgracia, debido a este orden inverso en las acciones, se aplastaron todos estos deseos que Piñuela había ansiado. Dicho mandarín montó en cólera, pues creía que era una ofensa que Piñuela hubiera estado allí tanto tiempo y no le hubiera dado parte.³³³ Tal vez, las experiencias exitosas de tratar con los mandarines de Ningde [宁德] le dieron una ilusión de que el orden no era crucial y podía hacer la visita en el momento en que le conviniera. Es verdad que la visita por parte de Piñuela a los mandarines de Ningde [宁德] se llevó a cabo después de la construcción de la iglesia y produjo interacciones buenas entre ambas partes, no obstante, todo eso se atribuyó en gran parte a los esfuerzos anteriores materializados por Agustín de San Pascual, con ayuda del dominico Francisca Varo [万继国, Wan Jiguo] y Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López],³³⁴ los cuales ya realizaron los preparativos y establecieron un puente entre Piñuela y los mandarines. Cuando fray Agustín erigió la iglesia, el Zhixian [知县, alcalde] local fue Li Gui [李珪] cuyo mandato duró seis años desde el décimo año del reinado de Kangxi (1671. 02. 09 – 1672. 01. 29) hasta el decimosexto año (1677. 02. 02 – 1678. 01. 22) cuando fue sustituido por Han Dengdi [韩登第].³³⁵

Piñuela realizó la visita después de que fray Agustín se fuera a Shandong [山东] en septiembre de 1677 y la mencionó dos meses después en una carta al Provincial escrita

³³³ *Ibid.*

³³⁴ Véanse: el subcapítulo 2.3. a) de este trabajo.

³³⁵ Sobre los mandatos de los Zhixian de Ningde [宁德], véanse: (清) [Qing] 郝玉麟 [Hao Yulin]. 《福建通志·四库全书本》 [Fujian tongzhi · Sikuquanshuben, *Gaceta general de Fujian · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador*] (archivo digitalizado). Tomo 27, folio 121v-122r. Disponible en: <https://souyun.com/eBookIndex.aspx?id=107>. (Fecha de consulta: 17 de julio de 2017) Pero los datos son incompletos. Para la información más completa se puede leer: 《宁德市志：政权、政协》 [Ningdeshizhii: Zhengquan, zhengxie, *Gaceta de Ningde: Régimen, Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino*]. En: “福建省情资料库” [Fujian shengqing ziliaoku, Base de datos de informaciones de Fujian]. (versión electrónica, fecha de consulta: 26 de enero de 2017), disponible en: <http://www.fjsq.gov.cn/frmBokkList.aspx?key=423560734D9445CB9C70DC836BA84F7B>.

en el 1 de noviembre.³³⁶ Por eso, la visita fue llevada a cabo entre septiembre y noviembre del mismo año. Debido a que el archivo chino solo dio a conocer el año en el que se produjo la transición de poder, sin especificar el mes, y a la diferencia entre dos sistemas de calendario, no se sabe exactamente quién era el visitado por Piñuela. Si la transición de poder se realizó durante el noviembre y el 22 de enero de 1678, el visitado sería Li Gui [李珪]. No obstante, si esta transición de poder ocurrió antes de septiembre, el visitado sería Han Dengdi [韩登第], mientras que si dicha transición se produjo entre septiembre y noviembre, entonces, cualquiera de ambos podría ser el mandarín visitado.

Tabla 4: El visitado de Piñuela en Ningde [宁德]

Fecha de la transición de poder El decimosexto año del reinado de Kangxi (1677. 02. 02 – 1678. 01. 22)			
	Primera posibilidad	Segunda posibilidad	Tercera posibilidad
	1677. 02.02 – 1677.09	1677.09 – 1677. 11	1677. 11 – 1678. 01. 22
	Visita de Piñuela (1677.09 – 1677.11)		
El visitado	Han Dengdi [韩登第]	Cualquier de ambos	Li Gui [李珪]

De todos modos, Li Gui no generaría conflicto contra Piñuela si había consentido las actividades evangélicas de fray Agustín. Si el visitado fue Han Dengdi [韩登第], Piñuela también le había expresado bastante respeto con la visita, la cortesía y el presente de regalos en los primeros meses después de que tomara la posesión. Además, tampoco sería muy probable que Han Dengdi persiguiera a un extranjero cuyo compañero había conseguido el permiso de su predecesor y ejercido una serie de actividades durante varios años.

³³⁶ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Nov. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 266-267.

Ahora bien, los franciscanos nunca habían emprendido a gran escala las actividades religiosas ni adquirido ninguna iglesia en el pueblo de Jiangle [将乐], aunque fray Agustín había estado allí y bautizado a algunos chinos. Sin embargo, cuando Agustín se quedaba en Jiangle, el Zhixian era Liu Chaozong [刘朝宗] cuyo mandato duró siete años desde el noveno año (1670. 01. 21 – 1671. 02. 08) hasta el decimosexto año del reinado de Kangxi (1677. 02. 02 – 1678. 01. 22). La corta estancia de este franciscano en el año 1673 y sus actividades esporádicas no podrían dar ninguna influencia decisiva. En este sentido, el pueblo de Jiangle [将乐] resultaba una tierra casi virgen tras una ausencia de los franciscanos de seis años, un largo período en el que se había producido la transición de poder y el Zhixian Liu Chaozong [刘朝宗] había sido relevado por Yang Mingfeng [杨鸣凤] casi dos años antes de que Piñuela llegara a Jiangle.³³⁷ Por eso, se veía naturalmente como un reto a la autoridad la aparición repentina de un extranjero que erigió una iglesia sin avisar de antemano al nuevo mandarín.

Entonces, empezó una persecución contra Piñuela.³³⁸ Sobre esta persecución, el franciscano tenía descripciones detalladas:

“Pasados unos días fue necessario el ir a ver al governador de la villa [,,] el qual [...] prendio a un vezino, al qual y al que vendio la casa les açoto dexando a este ultimo presso. Yo estaba ya con la ropa de cama cogida para ir a Ningte, viendo el negocio de esta suerte, y que no se dixera me huir, ube de detenerme hasta ver en que parada la cosa; y como nunca faltan quienes metan sizana, la metieron de suerte, o el que se yo, y assi hizo acusacion contra mi en sinco tribunales, quales eran al governador de la ciudad, a otro mandarin maior de provincia, al juez de lo criminal, al virrei, y a un capitan general de la provincia.”³³⁹

³³⁷ (清) [Qing] 郝玉麟 [Hao Yulin], tomo 27, folio 75r. (Fecha de consulta: 17 de julio de 2017)

³³⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 23.

³³⁹ “Petrus de la Piñuela: Relatio sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 287.

En esta coyuntura crítica, en Fuzhou [福州], capital de la provincia, un mandarín cristiano, amigo del virrey, intercedió ante él y ante el capitán general, y les entregó un memorial en nombre de Piñuela donde les explicaba todo.³⁴⁰ Dicho mandarín había ejercido su cargo en Guangdong [广东] y había tenido problemas con el regulo Shang Zhixin [尚之信]. En aquel entonces, se encontraban allí otros franciscanos encabezados por fray Buenaventura, entre los cuales, fue el franciscano Francisco Peris de la Concepción [卞世芳, Bian Shifang] quien, gracias a su amistad con el régulo Shang, le sacó de un empeño que le había puesto dicho gobernador. En consecuencia, el mandarín estaba muy agradecido a los misioneros, de manera que se ofreció como intermediario para pagar los favores que les debía a estos frailes.³⁴¹

Al final, Piñuela escapó de esta persecución, y el escándalo, que duró varios meses, terminó con un salvoconducto para Piñuela expedido por el virrey³⁴² y con la destitución del mandarín local de Jiangle [将乐]:

“La resulta fue que el virrei le embio una reprehencion al mandarin *in scriptis* que todos vieron, a mi un cartel para que ninguno me molestasse etc.; y luego pasados unos quantos dias, con otro titulo le quito el gobierno, y que espere la sentencia del Rei.”³⁴³

Desde el punto de vista cronológico, es verdad que ocurrió la destitución en este período: el decimonoveno año del reinado de Kangxi (1680.01.31-1681.02.17) cuando Hu Zongding [胡宗鼎] sustituyó a su predecesor Yang Mingfeng [杨鸣凤].³⁴⁴ Sin embargo,

³⁴⁰ MAAS (ed.), 1917: 35 y 38.

³⁴¹ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 24. Mart. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 224.

³⁴² PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 24.

³⁴³ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7. Febr. 1680.” En: WYNGAERT (ed.), 1942: 277.

³⁴⁴ (清) [Qing] 郝玉麟 [Hao Yulin], tomo 27, folio 75r. (Fecha de consulta: 17 de julio de 2017)

de momento, aún no se ha encontrado ningún registro al respecto en los archivos chinos para confirmar la razón de la destitución. Según la descripción de Piñuela, se puede conseguir con facilidad la conclusión de que dicho mandarín fue depuesto por haber causado este escándalo y molestado a los misioneros, pero en esos años el cristianismo era una religión prohibida, por lo que la acusación del mandarín Yang Mingfeng [杨鸣凤] a Piñuela era totalmente razonable desde la perspectiva de la autoridad y las acciones tomadas también resultaban legales. Gracias a la intermediación de dicho mandarín cristiano, Piñuela superó al final esta dificultad y obtuvo la protección del virrey, mas todo eso no era suficiente para ser una razón convincente de la sustitución.

De hecho, los misioneros solían tomar como gracia de Dios todos los buenos resultados en la predicación. Un ejemplo perfecto es el milagro aparecido en los enfermos cristianos chinos. En un informe, Piñuela describió con todo lujo de detalles la recuperación increíble de un enfermo en estado crítico de Jianing [建宁] después de su bautizo:

“[...] a los 12 de marzo el segundo de la casa caió enfermo. Y como la enfermedad agravase y llegase a términos de que el enfermo no conociese ni hablase [ni veía], cuantos christianos que le asistían [...] estaban bien afligidos y rezaban rosarios y más rosarios. [...] Echáronle o diéronle al enfermo algunos botones de fuego; y como no sintiese, trataron de bautizarle y lo hicieron *de facto*, poniéndole por nombre Pedro. Y pasados algunas tres cuartos horas, el enfermo volvió en si y sentándose dixo: *Ya yo estoy bueno; mi alma está ya limpia; mi nombre es Pedro; el demonio no me pudo coger, porque los ángeles S. Miguel y S. Gabriel me libraron.* Levantóse a hacer sus necesidades- que había 3 días no las hacía, ni comía, - comió y después durmió hasta por la mañana. Y luego quería ir a la iglesia, mas se lo dilataron. Y *de facto* estuvo bueno dentro de dos días. Y los de casa como los demás christianos y algunos gentiles lo

tuvieron por milagro y resurrección.”³⁴⁵

Obviamente, o bien este chico no padecía una enfermedad tan grave como describió Piñuela, o bien obtuvo una mejora temporal, en cualquier caso, desde el punto de vista de hoy en día, no se ve posible que este milagro viniera de Dios. Quizá se debía a su inmunidad o a los medicamentos que había tomado. Sin embargo, en aquella época, los misioneros necesitaban este tipo de cuentos para demostrar la grandeza de Dios, y por la misma razón, ellos también contaban algunas anécdotas en las que recibían el castigo de Dios los que le ofendían o no tenían convicción cristiana:

“Vinieron a la iglesia y no se contentaron con robar todo lo que toparon, sin perdonar mas que un poco de vino de missas que, por ignorar que cosa fuesse, no llevaron; mas lo demas desde la imagen del Señor que estaba en el altar hasta las mas minimas cosas de la casa, toda se llevaron. Derribaron por tierra el altar del Señor, haciendolo pedaços. Mas el Señor no permitio que quedassen sin castigo, porque otro dia, dos de los que entraron en la iglesia, al pasar de un rio, se ahogaron, pareciendo los cuerpos a la orilla [...]”³⁴⁶

A este accidente casual fray Agustín le dio un matiz religioso. Todo esto consistía en una estrategia evangélica para convertir a más chinos. En realidad, los misioneros no solo necesitaban convencer a otros de que todos estos milagros y anécdotas las controlaba Dios, sino que también tenían que convencerse a ellos mismos ya que esto, además de corresponder a su creencia religiosa, resultaba una columna que les soportaba espiritualmente en una vida tan dura para su salud y un ambiente social tan desfavorable para su trabajo. El mismo método también fue utilizado por Piñuela al explicar la sustitución del mandarín local que había perseguido el cristianismo. Como si

³⁴⁵ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relatio missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”. En: MENSAERT, Georges, MARGIOTTI, Fortunato & ROSSO, Antonio Sisto (eds.), 1965: 1172-1173.

³⁴⁶ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 29. Iulii. 1675”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 426.

quisiera aumentar el efecto disuasivo, Piñuela añadió adrede en su relato un episodio de la muerte de este mandarín:

“Item otra tragedia: que habiendo venido el despacho del virrey, también luego vino otro, quitándole el oficio. Claro es que no fue por nuestra causa. Pudiera ser que después de lo hecho quisiese Dios castigarlo y luego más; porque aún estando en esta villa, [...], por no haberse acabado de entregar o dar cuentas, le hicieron a él y a otros actuales un banquete; y en medio del festín, atabales y comedia, le dio a este un viento o perlecía, que se caió en tierra sin poder hablar, la boca torcida y echando sangre por las narizes y oídos; y el día siguiente o otro, mas antes de cumplir los 34 de edad, se lo llevó el diablo. Y no paró en este, porque vino su cuerpo a ser quemado; que por llevar los huesos a su patria, así lo hicieron los de su misma casa. Y aún en esta quemazón hubo azares, que por ser de poca monta no refiero.”³⁴⁷

El franciscano negó que la pérdida del cargo de este mandarín tuviera nada que ver con los misioneros, pero aun así, lo atribuyó al castigo de Dios, para avisar a la gente de las secuelas que conllevaba ser herejes.

b) El conflicto entre la religiosidad y la secularidad

Piñuela insistió en que no sabía los motivos de esta persecución.³⁴⁸ Buenaventura Ibañez dio su información sobre este caso:

³⁴⁷ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relatio missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”. En: MENSAERT, Georges, MARGIOTTI, Fortunato & ROSSO, Antonio Sisto (eds.), 1965: 1162.

³⁴⁷ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 426.

³⁴⁸ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7. Febr. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 276.

“Echo esto, fue a visitar a[l padre que]³⁴⁹ alli governava, el qual agraviado, de que sin su licencia comprara alli casa, no quizo verse con el; mas mando llamar a quien le [vendio la] casa y a los que anduvieron en ello, y por la culpa de lo que hizieron sin su licencia, açoto a unos y encarcelo a otros, y escrivio [dando cuenta al virrey de la provincia, de haver venido alli un extranjero, el qual contra el mandato imperial abrio yglesia y predicava l[a ley pro]hibida.”³⁵⁰

Al parecer, la razón consistía en que abrir la iglesia y predicar la ley cristiana fueron prohibidas por el mandato imperial. Sin embargo, algunas pistas demostraron que este caso era más complejo.

Ante todo, se puede presentar de manera sintética el cambio gradual de la actitud de la corte al cristianismo para dar a entender el contexto.

En este año de 1669, el emperador Kangxi realizó la rehabilitación política del Caso del Calendario [历狱, Li yu] y luego publicó un edicto estableciendo por el cual no se podía predicar la religión entre el pueblo, pero los europeos podían rendir homenaje a Dios:

“[...] 天主教并无为恶乱行之处，伊等聚会，散给《天学传概》、铜像等物，应仍行禁止，其天主止令西洋人供奉 [...] 天主教除南怀仁等照常自行外，恐直隶各省或复立堂入教，仍着严行晓谕禁止，[...]”³⁵¹ [El cristianismo no ha dañado a nadie ni ha tenido comportamientos malos. Pero se debe seguir prohibiendo que los cristianos se reúnan y repartan entre ellos tales cosas como

³⁴⁹ Aunque Piñuela tenía una reunión con el padre jesuita de Jiangle, evidentemente, según el contexto, aquí en este párrafo citado, el visitado no fue el padre, sino el mandarín, ya que solo éste tenía derecho a arrestar y azotar a los vecinos.

³⁵⁰ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria., 24. Mart. 1680.” En: WYNGAERT (ed.), 1936: 223-224.

³⁵¹ 韩琦 [Han Qi] & 吴旻 [Wu Min]. (eds.) (2006). 《熙朝崇正集·熙朝定案（外三种）》 [Xichao chongzhengji · Xichao ding'an (waisanzhong), *Los acontecimientos del reinado de Kangxi (con los otros tres documentos)*]. Beijing, Compañía de libros de Zhonghua, p. 183.

el libro *Tianxue chuan'gai* [*Exposición de la difusión de la Doctrina Celestial*] y estatuas de bronce. Solo los europeos pueden adorar a Dios. Los europeos, como por ejemplo Ferdinand Verbiest, pueden hacer lo que ellos hagan como de costumbre, pero se debe seguir prohibiendo estrictamente el cristianismo en las provincias tal y como la provincia de Zhili, para evitar que los vecinos vuelvan a levantar iglesias y se conviertan a esta religión.]

A primera vista, parece que el gobierno continuaba en su actitud negativa a la misión. No obstante, si se hace una comparación con la dura actitud contra el cristianismo durante el reinado de Yongzheng [雍正] y Qianlong [乾隆] cuando las persecuciones no dejaban de repetirse y las organizaciones y actividades cristianas fueron obligadas a volverse clandestinas, ya que solo podían quedarse legalmente en China los misioneros europeos que sabían alguna técnica para servir a la corte real y el resto que no la dominaba era deportado implacablemente, se nota que ahora estaba mucho más relajado el ambiente. El emperador actual no ponía las cosas en un callejón sin salida, al revés, dejaba un margen tan grande que no se limitaba a librar esta religión de la acusación de haber perjudicado la sociedad, sino que daba el permiso a los europeos para que ellos pudieran llevar a cabo su vida religiosa.

Al analizar la actitud del emperador Kangxi ante el cristianismo, las investigaciones anteriores solían citar los documentos oficiales chinos. Sin embargo, hay un fragmento interesante que fray Agustín relató en su carta escrita en 1680 sobre una persecución a gran escala en el país contra todas las sectas que fueran consideradas perversas por la autoridad, en la que el cristianismo estaba exento:

“Este año, por la segunda luna, ubo siete u ocho mil martires de satanas, y mas de treinta mandarines perdieron sus oficios en esta derota, y se desterraron de la corte mas de cien sectas de las muchas que ai introducidas en este reino,

quedando solo las tres principales aprobadas en el reino, que se llaman Xe kiao³⁵², es la del Fur, idolo pessimo en este reino; la segunda, Tao kiao³⁵³, y la tercera, Ju kiao³⁵⁴; esta es la de los letrados; y entre estas tambien quedo nuestra sancta lei, y con grande ganancia, porque por el caso susedido se an baptizado en aquella corte mas de mil almas.”³⁵⁵

Fue casi un milagro que el cristianismo sobreviviera en una represión tan severa en la que se involucraron a tantas sectas y personas, e incluso a algunos mandarines. Además del confucianismo,³⁵⁶ el budismo y el taoísmo, el cristianismo fue el único que perduró públicamente. Aunque todavía quedaba un camino larguísimo por recorrer para que el cristianismo obtuviera una posición igual que las dichas tres religiones, este resultado reveló por lo menos que el gobierno dejaba al cristianismo una puerta medio abierta.

En el año 1687, otro edicto de este emperador confirmó una vez más la actitud amable hacia el cristianismo:

“今地方官间有禁止条约，内将天主教同于白莲教谋叛字样，着删去。”³⁵⁷

[Ahora, los mandarines locales han promulgado las prohibiciones en las que consideran que el cristianismo es igual que la secta de Loto Blanco [白莲教, Bailianjiao] que ha conspirado para la rebelión. Mando que borren esto de la

³⁵² El budismo.

³⁵³ El taoísmo.

³⁵⁴ El confucianismo.

³⁵⁵ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad PP. Definitores Provinciae, 14. Iunii. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 520-521.

³⁵⁶ A muchos occidentales les gusta poner el confucianismo, el taoísmo y el budismo en el campo de religión, pero para la mayoría de los chinos, el primero no es una religión sino simplemente una ideología secular. Para más análisis, véanse: 丛日云 [Cong Riyun]. 《世俗政治与宗教政治—中西政治文化的两种气质》 [Shisu zhengzhi yu zongjiao zhengzhi – zhongxi zhengzhi wenhua de liangzhong qizhi, *Política secular y política religioso - dos temperamentos diferentes de las culturas políticas tradicionales de China y de Occidente*] (versión electrónica, fecha de consulta: 2 de junio de 2016), disponible en: <http://blog.boxun.com/sixiang/000628/2.html>.

³⁵⁷ 韩琦 [Han Qi] & 吴旻 [Wu Min]. (eds.), 2006: 184.

prohibición.]

La dinastía Qing era una época llena de conflictos étnicos ya que había sido fundada por los manchúes que habían efectuado muchas matanzas entre la Etnia Han y habían obligado, con la amenaza de la pena capital, a todo el mundo a seguir el estilo de pelo y vestido de los Manchúes [剃发易服, Tifa yifu], lo que había chocado fuertemente contra la cultura y costumbre de la Etnia Han y había dañado su dignidad étnica. Por eso, la Etnia Han nunca paraba de levantarse con el eslogan “derrocar Qing y recuperar Ming [反清复明, Fanqingfuming]”, esperando que la Etnia Han volviera a gobernarse. La mayoría de estas actividades de rebelión tomaban como tapadera la religión, por lo que los gobernantes ponían bajo estrecha vigilancia a todas las religiones y sus sectas. La secta de Loto Blanco fue justamente una de estas religiones que estaban en la lista de represión. El hecho de que el emperador Kangxi distinguiera el cristianismo de la secta de Loto Blanco demostró explícitamente que no creía que esta religión europea fuera a lastimar al país y su gobierno. A causa de la prudencia del emperador y las oposiciones por parte de los letrados conservadores, no otorgó enseguida el consentimiento para la predicación pública solicitada por los jesuitas en la corte.

Años después, la embajada diplomática volvió con éxito a Beijing después de firmar el Tratado de Nérchinsk [尼布楚条约, Nibuchu tiaoyue],³⁵⁸ embajada de la que formaban parte el jesuita francés Jean-François Gerbillon [张诚, Zhang Cheng] (1654-1707) y el jesuita portugués Tomás Pereira [徐日升, Xu Risheng] (1645-1708), allí tuvieron una oportunidad ya que los misioneros habían contribuido en muchos aspectos. Entonces, el emperador promulgó en el año 1692 definitivamente el famoso Edicto de Tolerancia al

³⁵⁸ El tratado firmado por la dinastía Qing [清] con el imperio ruso en el 27 de agosto del año 1689. Trató el problema fronterizo entre China y Rusia. Este tratado confirmó los límites de ambos países en el Río Argún [额尔古纳河, E'ergunahe], el Río Gorbítsa [格尔必齐河, Ge'erbiqihe] y los Montes Stanovoi [外兴安岭, Waixing'anling]. Así que estaban de acuerdo de que el territorio de la región del Río Amur [黑龙江, Heilongjiang] y del Río Ussuri [乌苏里江, Wusulijiang] así como la Isla de Sajalín [库页岛, Kuyedao] pertenecían a China mientras que la zona de Nerchinsk [尼布楚, Nibuchu] pertenecía a Rusia.

Cristianismo [康熙容教令, Kangxi rongjiaoling]:

“[...]西洋人仰慕圣化，由万里航海而来，现今治理历法，用兵之际，力造军器火炮，差往阿罗素，诚心效力，克成其事，劳绩甚多，各省居住西洋人并无为恶乱行之处，又并非左道惑众，异端生事，喇嘛僧道等寺庙尚容人烧香行走，西洋人并无违法之事，反行禁止，似属不宜，相应将各处天主堂俱照旧存留，凡进香供奉之人仍许照常行走，不必禁止。 [...]”³⁵⁹ [Los europeos llegaron a China después de una navegación largísima por sus admiraciones a la civilización imperial. Ahora, han servido al país con sinceridad, cumpliendo sus deberes y logrando muchos méritos en la corrección y elaboración del calendario, la fundición de las armas para las guerras, así como el viaje diplomático a Rusia. Los europeos no han dañado a nadie ni han tenido comportamientos malos en las provincias y su doctrina no tiene nada que ver con las de las sectas falsas del imperio que engañan a la gente y promueven la sedición. Si la gente puede entrar en los templos del budismo, taoísmo y lama para ofrecer incienso, no sería adecuado prohibir la predicación de los europeos que no han cometido delitos. Decidimos, pues, que todos los templos cristianos, en cualquier lugar que se encuentren, deban ser preservados, y que se permita entrar, como de costumbre, en estos templos a todos los que deseen adorar a Dios y ofrecerle incienso. No hace falta prohibirlo.]³⁶⁰

Este edicto se puede ver como un hito de la historia del cristianismo en China ya que legalizó formalmente la misión en este país, lo que “à l’instance des Jésuites semblait présager aux missions de Chine un avenir magnifique”³⁶¹. Esta opinión de Paul Pelliot

³⁵⁹ 韩琦 [Han Qi] & 吴旻 [Wu Min]. (eds.), 2006: 185.

³⁶⁰ Jaime Tarín tenía una traducción de este edicto en su carta dirigida a Manila. Véanse: “Iacobus Tarin: Relatio missionis seraphic, An. 1692”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 137-138

³⁶¹ PELLIOT, Paul. (1924). Un recueil de pièce imprimées concernant la “Question des Rites”. *T’oung Pao* (通报). No5, p. 355.

también se puede aplicar a la situación de los mendicantes. Lo que pasa es que antes de la promulgación de este edicto, aunque el cristianismo fue controlado y prohibido por el gobierno, la orden de prohibición no se aplicaba estrictamente por los mandarines locales. La actitud ambigua de Kangxi hizo que los mandarines pudieran perseguir el cristianismo o tolerarlo conforme a sus propias consideraciones. Todo eso dejaba oportunidades potenciales a esta religión para que se desarrollara.

Por lo tanto, sin duda alguna, no era posible que la causa de la persecución en Jiangle [将乐] consistiera simplemente en que las actividades de Piñuela habían violado el mandato imperial, lo que no era nada más que un pretexto. De hecho, como se ha analizado antes, la verdadera razón era que Piñuela había desafiado la autoridad y ofendido la dignidad del mandarín.

Al mismo tiempo, había un detalle que es fácil pasar por alto: el vestido. Un error cometido por Piñuela en el vestido fue otro factor que ocasionó o por lo menos aceleró este conflicto. A decir verdad, el vestido fue una espada de doble filo, que podría traer tanto resultados positivos como causar serias molestias, dependiendo de la medida con que se utilizara.

Como se ha indicado en la Introducción, los misioneros tomaron como una estrategia vestirse elegantemente al visitar a los mandarines y letrados para subrayar su “nobleza”, crear un ambiente familiar a los visitados y mantener deliberadamente una distancia con los monjes budistas y taoístas. Todo eso era una estrategia sabia que podía facilitar la visita al mismo tiempo que se ganaban el respeto y la amistad.

Sin embargo, si no se dominaba bien la medida, el vestido se convertiría en una fuente de conflictos. Una vez, fray Agustín se quejó de que el zapato que llevaba Piñuela en Fujian había causado una mala impresión a la gente:

“Tambien me dixo. El Xe-lao-ie³⁶² anda con sapatos colorados; y para decirme esto, primero me dixo: «En Chianglo solo los letrados traian sapatos colorados y el Xe lao-ie los trai tambien.» Yo conoci su intento, que fue decir que un sieu-tau no parese bien con sapatos colorados, y por esso le mude la conversacion. Yo e visto a los padres de S. Domingo y a los padres de la compañia y a ninguno e visto con tal color en los sapatos, y V. C. abra visto lo mismo que yo. Las religiones que segun su instituto puede calçarse, se calçan con calçado onesto, y nosotros que tenemos un precepto a qüestas en este punto, ya que no podemos vivir en China sin calçarnos, el calzado ¿no a de ser honesto, sino el que dice profanidad en el reino? Muchas cosas mal paresidas hace la inconsideracion;”³⁶³

Es verdad que Matteo Ricci también llevaba el vestido de los letrados, e incluso más elegante que Piñuela, pero su astucia le llevó a difuminar deliberadamente su identidad religiosa. Ricci puso de relieve su identidad secular disfrazándose de un letrado occidental y presentándoles a los letrados chinos la ciencia y tecnología de Occidente. De esta manera, estos, los más sabios de este país oriental, tendrían temas comunes y una sensación familiar con Ricci y le trataban como su homólogo, aunque venía del otro lado del mundo. Sin embargo, Piñuela siempre se posicionaba como un religioso y no recalcó su identidad secular para integrarse verdaderamente en la clase de los letrados. A pesar de que quería forjar amistad con los letrados y mandarines, lo que hizo solo consistía en una visita con algunos regalos o unas presentaciones de la doctrina que predicaba. Esto resultaba suficiente para buscar el amparo temporal, pero si no podía materializar la transformación de la identidad religiosa a la secular, sería al fin y al cabo un simple misionero a los ojos de los chinos.

³⁶² Pedro de la Piñuela.

³⁶³ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 513.

Por eso, como misionero, podía llevar ropa elegante para declarar la ruptura de los monjes budistas y taoísta, mas una vez que la religiosidad de la identidad encarnada en el vestido se convirtió en una secularidad que difuminó las líneas entres clases, venía el peligro ya que se enfrentaba a la presión de dos lados, el pueblo y los mandarines. El pueblo era muy sensible a ver un extranjero que se atrevía a romper las reglas de vestuario establecidas por sus leyes y costumbres. Andar en la calle con un vestido demasiado desacorde con su cultura y extracto social provocaba que todo el mundo se fijara en él. Así, la noticia no tardaría mucho tiempo en llegar al oído de los mandarines y los letrados locales, que se sentirían ofendidos viendo que sus privilegios en el vestido fueron violados por un extranjero. En este caso, sería muy posible que estos mantuvieran el celo y la alerta, e incluso hostilidad hacia Piñuela.

Quizá se apresuró tanto a destacar su nobleza para acercarse a los letrados y mandarines que perdió la cautela y mesura, o se precipitó tanto a ampliar sus frutos evangélicos que olvidó una clave muy importante: la paciencia. En breve, este escándalo resultaba un fruto del conflicto entre la clase de clérigos y la de letrados, es decir, el conflicto entre la religiosidad y la secularidad. Evidentemente, China no era Europa ni América ni Filipinas, y era muy obvio quién ganaría

c) El conflicto entre dos órdenes religiosas

Este tipo de anhelos de Piñuela también se podían observar en su conflicto con los jesuitas. Esta persecución no se redujo a ser un conflicto entre Piñuela y el mandarín local, o la religiosidad y la secularidad, sino que también se involucraron en ella los jesuitas en Fujian [福建], concretamente, el padre portugués Simón Rodríguez [李西满, Li Ximan] (1645-1704) que se ocupó a la sazón de la misión jesuita en Jiangle [将乐].

Aunque los dos misioneros se dedicaron a una misma cosa: la empresa de Dios, su

reunión no se realizó en un ambiente consolado y alegre. Según uno de los mozos que servían a los franciscanos, estos dos no llegaron a un acuerdo para la evangelización de Jiangle:

“El tal moço, como no halla a Fr. Pedro en Ningte, fue a buscarlo a Chianglo. Quando llego aca, contandome lo que le avia pasado en su viaje, dixo que le dixeran los chirstianos de Chianglo, luego que llego el Xe-lao-ie vino detras del el Li-lao-ie, es el P. Simon Rodriguez; vieronse los dos, el Li-lao³⁶⁴ estaba sentado con mucha compostura y sus palabras eran bajas; el Xe-lao-ie, oiendole se descomponia, se ponía colorado y sus palabras eran kao-xing³⁶⁵.”³⁶⁶

Si el mozo no distorsionó los hechos, entonces es muy raro que Piñuela adoptara una actitud tan áspera y descortés hacia este jesuita que de todos modos, había expresado el debido respeto a su interlocutor. Dicha reacción rara mostró, a lo mejor, la inquietud escondida en el corazón de Piñuela, porque el padre Simón no solo era su camarada en la empresa de Dios, sino también un rival en la competición entre cada orden y cada país.

Lo que hizo Piñuela resultaba muy controvertido. No buscó y pastó una tierra virgen, al contrario, se aprovechó, queriéndolo o no, de los trabajos preliminares del padre Simón y bautizó a los vecinos ya instruidos por este jesuita. Dicho de otro modo, se podía ver como un comportamiento de “robar los frutos evangélicos a los jesuitas”. Sobre esto, Piñuela no mencionó ni una palabra en sus informes. Sin embargo, el comisario fray Buenaventura lo mencionó en su carta dirigida a Manila:

³⁶⁴ Simon Rodriguez.

³⁶⁵ En voz alta, nota del editor de *Sínica Franciscana*, vol. III.

³⁶⁶ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 512-513.

“[...] Fr. Pedro de la Piñuela [...] se fue [...] 15 dias de ca[mino], a una villa, llamada Chianglo, donde los padres de la compañía que tienen christiandad, y contradizioselo el padre que cuyda de ella, se adelanto a baptizar unos 30 cathecumenos que el cathequista [de alli] tenia ya instruido[s] y dispuestos.”³⁶⁷

Si Piñuela no informó de esta disputa entre órdenes a su comisario, los jesuitas lo hicieron y se quejaron. El padre Simón Rodríguez dio parte de todo lo que había pasado en Jiangle [将乐] a su viceprovincial Ferdinand Verbiest [南怀仁, Nan Huanren]. Entonces, Verbiest escribió a fray Buenaventura para negociar la resolución.³⁶⁸

Vale la pena indicar que existe una posibilidad de que Piñuela lo hiciera deliberadamente. A lo mejor, él creyó que estos supuestos catecúmenos instruidos por el padre Simón, en realidad, ya habían recibido la formación de Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] porque como se ha señalado, éste había estado allí en el año 1673 cuando el padre Simón aún no había llegado a la provincia de Fujian [福建]. Sin embargo, esta hipótesis no es defendible. Por una parte, aunque el padre Simón no había entrado en China hasta el año 1675, los jesuitas nunca habían suspendido sus actividades misionales en esta ciudad. Es decir, cuando fray Agustín viajó a Jiangle, los jesuitas, aunque no fuera el padre Simón, también estaban allí.³⁶⁹ Por otra parte, si Piñuela tenía esa razón, ¿por qué no la explicó en sus cartas ni la indicó al padre jesuita para justificar su actividad? Además, cuando Buenaventura Ibañez habló de esta disputa, reconoció explícitamente que los jesuitas “en esta caus[a tienen] justicia y razon”.³⁷⁰ Agustín de San Pascual también dio agradecimientos a fray Buenaventura por haber

³⁶⁷ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria., 24. Mart. 1680”. En: *op. cit.* p. 223.

³⁶⁸ *Op. cit.* pp. 224.

³⁶⁹ Fray Bernardo de Encarnación indicó en su carta: “En esta villa habia algunos cristianos bautizados por Fr. Agustín los años pasads cuando vino y paso por alli, otros de los padres de la compañía.” Véanse: “Bernardus ab Incarnatione: Epistola ad Provincialem, 19. Dec. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 379.

³⁷⁰ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria., 24. Mart. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 225.

mandado a Piñuela que abandonara la ciudad de Jiangle.³⁷¹ Es decir, ni siquiera los franciscanos apoyaron a Piñuela.

Pero, de cualquier manera, la verdad es que esta disputa causó un fuerte y amplio impacto. No solo los franciscanos en Guangdong [广东] se enteraron de ella, sino que llegó a oídos de fray Agustín que estaba en la lejana provincia de Shandong [山东]. Además, la situación de la reunión de Piñuela y el padre Simón no fue presenciada personalmente por el mozo, sino que fue contada por los cristianos chinos de Jiangle. Esto implicaba que el impacto ocasionado por la disputa ya estaba más allá de las órdenes predicadoras, y se había extendido entre los creyentes. Así, vino una crisis potencial. Pues, para los chinos, los dos misioneros extranjeros no tenían diferencia significativa, y por eso, no sabían a quién debían seguir. La disputa les aturdió y podría conducir a la división de gentes, la cual conduciría a la inestabilidad social. Por ende, es natural que llamara la atención de la autoridad local. Por eso, los mandarines decidieron, con el fin de impedir el empeoramiento de la situación y restablecer la paz del pueblo, a tomar acciones contra este franciscano recién llegado. Esto constituye el segundo factor que causó la persecución.

Por añadidura, los jesuitas podrían haber jugado un papel más directo en este escándalo. Es importante mencionar una descripción de fray Buenaventura sobre el resultado de esta persecución:

“Por la qual vera V. C., si es bastante causa, para perder la paz que tenemos con estos padres de la compañía, [que en] materia de interes no se ahorran con nadie, y aca en China, como en todas partes, son los que reynan. Y si el hermano Fr. Pedro no les [cede la] christiandad, ellos tienen medios para hazersela largar. Y, ademas de esso, bolaran cartas suyas a Roma y a todas partes, infamandonos

³⁷¹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”. En: *op. cit.* p. 512.

[que no] somos para abrir nuebas christiandades en este reyno, sino levantarnos con las que ellos tienen hecho. Yo, por ver que estos padres en esta caus[a tienen] justicia y razon, que aunque no la tuvieran, por conservar la paz era bien perder de nuestro derecho, mande al hermano Fr. Pedro que se bolvi[era a su ygle]sia y cuydase de ella, y dexase la viña que el no planto y que tenia dueño; y si el no lo haze así, vuestras caridades verán mi profecía cumplida.”³⁷²

Pues bien, ¿qué significa “si el hermano Fr. Pedro no les [cede la] christiandad, ellos tienen medios para hazersela largar”? Esta frase tiene un matiz sugestivo como si insinuara que el padre Simón u otros jesuitas fueran capaces de tomar medidas, si todavía no las habían tomado, para molestar a Piñuela. En efecto, los jesuitas habían trabajado muchos años en Fujian [福建] y tenían una influencia amplia entre los vecinos. Especialmente llevaban a cabo una interacción positiva con los letrados locales gracias a su acercamiento a la cultura china. Desde el año 1624 cuando Giulio Aleni [艾儒略, Ai Rulue] entró en dicha provincia con el letrado famoso Ye Xianggao [叶向高], las actividades de los jesuitas no dejaron de desarrollarse, aunque hubo un estancamiento breve después de que estallara el Caso del Calendario [历狱, Liyu]. Sin embargo, una vez que se realizó la rehabilitación política del caso, el emperador dio el consentimiento para que el jesuita portugués António de Gouvea [何大化, He Dahua] pudiera regresar a Fujian. A pesar de que en aquel entonces todavía se prohibía la predicación, los jesuitas conseguían muchos éxitos misionales con su estrategia ingeniosa.³⁷³

En 1678, el padre Simón Rodríguez llegó a dicha provincia³⁷⁴ y asumió los trabajos que le dejó António de Gouvea, el cual había muerto hacía un año. Durante su estancia en Fujian, el padre Simón insistía en la estrategia de acomodación cultural y mantenía

³⁷² “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria., 24. Mart. 1680”. En: *op. cit.* pp. 224-225.

³⁷³ No es el tema de este trabajo la predicación de los jesuitas en Fujian, para más análisis, véanse: 林金水 [Lin Jinshui], 1997: 208-244.

³⁷⁴ PFISTER, 1932: 386

buenos contactos con los letrados. Por ejemplo, el letrado cristiano chino Yan Mo [严谟] era un buen amigo suyo. El dominico Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo] sostenía una actitud dura a los métodos de los jesuitas, y publicó el libro 《辨祭》 [Bianji, *Aclarar el significado del sacrificio*] en el que refutó el respeto y la veneración que dieron los chinos a Confucio y a los antecesores, creyendo que estos solo se podían ofrecer a Dios. En esta situación, el padre Simón pidió a los letrados locales que defendieran su postura. Entre ellos, Yan Mo [严谟] era uno de los destacados por su abundante publicación al respecto.³⁷⁵ Además, Qiu Sheng [丘晟], letrado de Jiangle [将乐] que llegaría más tarde a ser un mandarín, también publicó 《闽中将乐县丘晟致诸位神父书》 [Mingzhong jianglexian qiusheng zhizhushenfushu, *La carta de qiusheng de Jiangle a los padres*] en la que defendió el confucianismo y la tradición china. Asimismo, el padre Simón tenía buena relación con la autoridad, sobre todo con el emperador Kangxi [康熙]:

“Il fut appelé à la Cour en 1679 pour y travailler au tribunal d’Astronomie. En 1680, l’empereur lui fit quelques présents et voulut le nommer mandarin; mais il refusa constamment et modestement tous les honneurs qui lui étaient offerts, et obtint de K’ang-hi 康熙 une patente impériale qui l’autorisait à propager la foi dans tout l’Empire. Elle était écrite du pinceau même de l’empereur et conçue en ces termes: Fong tche tch’oan kiao 奉旨傳教. ‘jessu Imperatoris prædicat religionem’.”³⁷⁶

Era un privilegio raro que el emperador le otorgó, ya que legalizó su actividad misional pública en un ambiente en el que seguía siendo válida la prohibición antes de que naciera el Edicto de Tolerancia.

En fin, se ve que el padre Simón mantenía una postura coherente con los letrados.

³⁷⁵ Esto no es el tema de este trabajo. Sobre 《辨祭》 [Bianji], 严谟 [Yan Mo] y sus obras, véanse: 黄一农 [Huang Yinong], 2015: 404-417.

³⁷⁶ PFISTER, 1932: 386.

Frente a la llegada repentina de Piñuela, que bautizó a las personas instruidas por los jesuitas, sería lógico que este padre jesuita tomara algunas medidas para impedirlo, entre las cuales no se puede descartar, aunque no hay pruebas directas, la posibilidad de que el padre Simón persuadiera, aprovechando de su red social personal, al gobierno local para que expulsara a Piñuela.

Cabe indicar que las descripciones de fray Buenaventura que se acaban de citar muestran su ambivalencia. Por un lado, dio evaluaciones no amistosas sobre los jesuitas, pero, por otro lado, expresó su preocupación sobre los posibles problemas que aparecerían una vez rompieran lazos con ellos. Es comprensible esta actitud contradictoria. Es verdad que las dos órdenes llevaban muchos años compitiendo, sin embargo, los franciscanos no querían perder totalmente la paz con los jesuitas, ya que alguno de ellos, tales como Ferdinand Verbiest [南怀仁], ocupaban cargos importantes en la corte real y a veces podían ayudar con su influencia a los misioneros, tanto los jesuitas como los mendicantes. Por eso, como mencionó en la carta, cuando se enteró de la disputa, fray Buenaventura mandó enseguida a Piñuela que abandonara Jiangle [将乐] y volviera a Ningde [宁德].

Tanto Buenaventura Ibañez como Agustín de San Pascual entraron en China más temprano que Piñuela, y las experiencias acumuladas con el transcurso del tiempo les hicieron ser muy consciente de la importancia del amparo de la autoridad y los peligros posibles en caso de confrontación. Además, los dos tenían amistad con algunos jesuitas que les habían ayudado en diferentes aspectos y también estaban al tanto de que los beneficios provenían de la colaboración. Por eso, después de que se desataran conflictos entre estas dos órdenes, fray Buenaventura decidió de inmediato que Piñuela volviera a su cristiandad original para poner fin cuanto antes las disputas tanto con la autoridad como con los jesuitas. Así, después de la coordinación y la concesión de cada parte, esta persecución llegó a su fin.

En rigor, la persecución de Jiangle [将乐] solo fue un pequeño episodio eventual presentado en el gran escenario de la evangelización y su epílogo fue apagado antes de que se propagara a otros lugares, por lo que fue olvidada muy pronto por la gente.

Aun siendo un conflicto a pequeña escala no resta su importancia en la historia de la misión franciscana en China. Mientras que los jesuitas ya habían cultivado espiritualmente esta tierra durante casi un siglo, los franciscanos solo llevaban 46 años en el país, tiempo contado desde que fray Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang] entró en China en 1633 hasta el año de esta persecución. Es verdad que los franciscanos también tenían algunos ajustes de su estrategia y se intentaron adaptar a la realidad china, no obstante, debido a la escasa experiencia, todavía no dominaban bien cómo mantener el equilibrio entre la secularidad y la religiosidad. A diferencia de los jesuitas que destacaron mucho su identidad secular y se disfrazaron de letrados occidentales como había hecho Matteo Ricci para tratarse con los letrados autóctonos y los mandarines, los franciscanos se limitaron a visitar a la autoridad china con su identidad religiosa sin poner de relieve la otra. Como se ha indicado, los religiosos chinos no tuvieron una posición social alta, así que esta ausencia de la identidad secular marcó la distancia entre los franciscanos y la autoridad china y les hizo perder oportunidades de diálogos igualados. De este modo, cualquier conducta que chocara con la cultura china daba lugar a la alarma y la hostilidad. La persecución en Jiangle [将乐] es justamente el resultado del conflicto entre el poder religioso y el secular.

Al mismo tiempo, los jesuitas ya habían obtenido muchos éxitos en la evangelización en este país y no querían ver su trabajo de un siglo destruido por las actividades incautas de los mendicantes, en vista de lo cual, hay motivos para creer que el jesuita en Jiangle [将乐], Simón Rodríguez, obstaculizó los trabajos de Pedro de la Piñuela, especialmente cuando vio que este franciscano recién llegado bautizó a los que ya habían sido

instruidos por su orden. Si bien actualmente no hay pruebas directas para confirmar qué es lo que hizo este jesuita, existía, sin duda alguna, un conflicto entre las dos órdenes en Jiangle [将乐].

El apaciguamiento de esta persecución no solo libró a Piñuela de ser castigado, sino que también conservó la nueva base misional de los franciscanos. En todo ese período, o sea, los once meses de la estancia en Jiangle [将乐], este fraile bautizó, dentro y fuera del pueblo, en total unas cien personas entre infantes y adultos.³⁷⁷

2.5 La ampliación de la cristiandad

No obstante, en vez de volver a Ningde [宁德] de acuerdo con la orden de fray Buenaventura, Piñuela visitó los pueblos cercanos y erigió varias iglesias.

a) Las iglesias de Taining [泰宁] y Jianning [建宁]

En mayo de 1680, Piñuela recibió la carta de fray Buenaventura en la que le ordenó volver a Ningde para que Bernardo de Encarnación [郭纳璧, Guo Nabi] pudiera ir a la provincia de Shandong [山东] a acompañar al único franciscano de allí: Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding].³⁷⁸ Pues bien, dos meses después, en julio, la partida de fray Bernardo significó una nueva recaída de las cargas evangélicas sobre los hombros de Piñuela.³⁷⁹ Este se quedó con tranquilidad en Ningde, cuidando de la iglesia y de los cristianos, hasta el último mes del mismo año cuando decidió volver a Jiangle [将乐].³⁸⁰

³⁷⁷ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7. Febr. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 275.

³⁷⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 27.

³⁷⁹ “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684.” En: WYNGAERT (ed.), 1942: 289.; “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”. En: MENSAERT, Georges, MARGIOTTI, Fortunato & ROSSO, Antonio Sisto (eds.), 1965: 1165.

³⁸⁰ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”. En: MENSAERT, Georges,

A lo mejor, lo que le estimuló y consoló más en 1681 fue la limosna de 150 pesos donada por D. Juan de Bargas, el gobernador de Manila. Aprovechándose de estos nuevos fondos, este franciscano emprendió su viaje evangélico y esta vez el destino fue Taining [泰宁]. Compró allí una casa nueva con unos cien pesos y dedicó los cincuenta pesos restantes a las reformas y decoraciones de la casa para que cogiera forma de iglesia.³⁸¹ En esta ciudad, con la autorización de los mandrines grandes de la provincia, Piñuela empezó a predicar el evangelio, un trabajo duro pero que recibió recompensas con algunos bautizados nuevos.³⁸²

Luego, fue a otra ciudad muy cercana, que se llamaba Jianning [建宁], donde ya había unos cristianos, los cuales, sin embargo, no seguían la vida religiosa desde hacía mucho tiempo. Viendo a este fraile recién llegado después de treinta años sin ver a ningún misionero, los creyentes se pusieron muy alegres y pidieron a Piñuela para que se quedara y levantara una nueva iglesia. Sin embargo, el franciscano acababa de agotar la limosna de 150 pesos en la iglesia de Taining [泰宁] y no era capaz de construir otra más. Al final, los cristianos se ofrecieron a proporcionarle ayudas con las que alquiló una casa como base temporal.³⁸³ Un año después, cuando obtuvo más dinero, por fin tomó posesión de la casa.³⁸⁴ Esta se encontraba en mal estado y llena de goteras, pero Piñuela no podía hacer nada para reformarla, porque el poco dinero que tenía fue prestado y solo bastaba para comer. En esta situación, el franciscano seguía en la penuria y trabajaba incansablemente con la esperanza de que llegara la financiación de

MARGIOTTI, Fortunato & ROSSO, Antonio Sisto (eds.), 1965: 1166.

³⁸¹ “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 290.

³⁸² PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, pp. 30-31.

³⁸³ “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 290; ROSSO, 1948: 255.

³⁸⁴ Quizá antes de esto, Piñuela había hecho sin éxito otro intento de tomar posesión. En su carta, dijo: “Ya en 1681 adquirí una casa en Kianning, pero como no la podía pagar, no me la entregaron. Hice un nuevo intento en 82 que resultó igualmente infructuoso por la misma causa.” Véanse: MAAS (ed.), 1917: 46.

Manila.³⁸⁵

b) La iglesia de Longkou [龙口]

Después de la persecución en Jiangle [将乐], Piñuela obtuvo cuarenta bautizados en un pueblecito. Por eso, a finales del año 1679, decidió comprar allí una casa pequeña con veinte pesos³⁸⁶ y contrató a unos carpinteros para que le ayudaran en el trabajo físico,³⁸⁷ ya que el aumento de los bautizados le obligó a levantar una nueva iglesia para satisfacer las necesidades de los creyentes. En comparación con las iglesias de Ningde [宁德] y Jiangle [将乐], esta casa pequeña estaba en peor estado. Pero después de levantar la iglesia en Jiangle que le había costado 200 tael, los fondos disponibles resultaban muy limitados. En esta situación, no tenía ningún otro remedio que optar por una casa no ideal para ahorrar gastos. Aun así, el dinero se agotó con rapidez y Piñuela ya no disponía de ningún medio para decorar la casa y hacer la iglesia.³⁸⁸ De este apuro que traía la contradicción entre los cristianos crecientes y las casas e iglesias insuficientes se lamentó Piñuela en su carta:

“[...] pues por allí cerca tengo en algunas villas algunos christianos y no puedo ir
allá a predicar a los gentiles porque no tengo casa d[onde] estar, ni aun se

³⁸⁵ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684” En: MENSAERT, Georges, MARGIOTTI, Fortunato & ROSSO, Antonio Sisto (eds.), 1965: 1170-1171.

³⁸⁶ “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684.” En: WYNGAERT (ed.), 1942: 288.

³⁸⁷ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 6 Ian. 1680”. En: *op. cit.* p. 274.; “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7 Febr. 1680”. En: *op. cit.* p. 275. Cabe indicar que estas dos cartas debían ser escritas en el pueblo Luoyuan [罗源], en su camino de vuelta a Ningde después de salir de Jiangle. También debían ser escritas al mismo tiempo ya que tenían contenidos muy parecidos. Sin embargo, en el final de la primera carta, Piñuela anotó la fecha como 6 de enero de 1680, mientras que la de la otra era 7 de febrero de 1680. En realidad, la segunda carta debía ser escrita en el mes de enero, al día siguiente de la primera porque de acuerdo con las descripciones más tarde de Piñuela, en febrero ya estaba en Ningde: “El de 80 iba pasando en Ningde en compañía de nuestro hermano Fr. Bernardo, pero aun no pasado mediado febrero se dispusieron las cosas de suerte que fue necesario volverme con presteza a mi nueva fundacion.” Véanse: “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684.” En: *op. cit.* p. 289.

³⁸⁸ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 6 Ian. 1680” En: *op. cit.* p. 274.; “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7 Febr. 1680”. En: *op. cit.* p. 276.

pueden ellos confessar por [que] no ai ninguno [que] tenga casa para recibir el ministro, ni tienen una yglesia en que rezar; [...] me lleba el demonio muchas almas por falta que no tengo yglesias donde asistir, y se mueren los christianos sin averse confessado muchos años antes, por no tener yglesia.”³⁸⁹

A mediados de diciembre de 1679, Piñuela fue a otro pueblo para administrar los sacramentos, y de allí volvió a Ningde [宁德], donde estaba acompañado por el fray Bernardo [郭纳璧, Guo Nabi] hasta febrero de 1680, cuando tenía que retornar a Jiangle. Una vez que llegó a su destino, se dedicó con quietud a su trabajo evangélico. Luego, regresó al pueblecito en el que había comprado la casa para empezar a reformarla³⁹⁰

Piñuela no especificó el nombre de este pueblecito, sin embargo, en un catálogo de iglesias de los franciscanos en China ofrecido por fray Jaime Tarín [林养默, Lin Yangmo], comisario de esta orden en China desde 1690 hasta 1696, se mencionó el nombre como “Lungkeu”³⁹¹, y en otro informe de Miguel Flores [傅劳理, Fu Laoli], lo nombró como “Lun-kieu”.³⁹² En realidad, se llamaba “龙口” [Longkou], pueblo pertenecido a la jurisdicción de Jiangle.³⁹³

Sobre el año cuando se fundó la iglesia de Longkou, existen varias versiones. El investigador chino Li Shaofeng [李少峰] indicó que fray Pedro de la Piñuela levantó una iglesia en Ningde en 1679, y otra en Longkou en el año siguiente (1680).³⁹⁴ Cui

³⁸⁹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7 Febr. 1680”. En: *op. cit.* p. 276.

³⁹⁰ “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: *op. cit.*, p. 289.

³⁹¹ “Iacobus Tarin: Catalogus ecclesiarum, 25. Nov. 1690”. En: *op. cit.* p. 115.

³⁹² “P. Fr. Michael Flores de Reya: De statu missionis sinensis, 18 Iunii 1686”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1063.

³⁹³ Los investigadores adoptaron en general este nombre, aunque lo deletrearon de varias formas, por ejemplo, “Lung-k’ou” por Van Den Wyngaert, editor de *Sínica Franciscana*, véanse: “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684.” En: *op. cit.* p. 1162, nota. 20. Para otros ejemplos véanse: ROSSO, 1948: 255, nota. 14.

³⁹⁴ 李少峰 [Li Shaofeng]. (1966). 《方济会在华传教史》 [Fangjihui zaihua chuanjiaoshi, *La historia de la misión franciscana en China*]. 罗光 [Luo Guang]. (ed.) 《天主教在华传教史集》 [Tianzhujiao

Weixiao [崔维孝] citó esta opinión en su libro señalando que Piñuela fundó una nueva base para la misión en Longkou en el año 1680.³⁹⁵ Sin embargo, la iglesia levantada en 1679 no fue la de Ningde, que se había construido por fray Agustín en 1675, sino la de Jiangle [将乐]. Asimismo, en realidad, la fecha de la fundación de la iglesia de Longkou tampoco fue 1680 (“el año siguiente”).

Hay que distinguir las tres fechas diferentes en torno a la iglesia de Longkou [龙口]: Piñuela compró la casa a finales de 1679, empezó a reformarla en 1680 y erigió la iglesia en 1681. Existe un detalle muy importante: la rebelión de Jiangle.

Después de una serie de trabajos en Longkou y abrir una nueva base temporal en Jianning [建宁], volvió a Jiangle [将乐] en 1681, que estaba en aquel momento envuelto en las revueltas por un levantamiento contra el gobernador local.³⁹⁶ Piñuela estaba muy preocupado por la seguridad de la iglesia y de él mismo, temiendo la reproducción de la tragedia y el caos ocurridos en Ningde [宁德] cinco años antes cuando los ejércitos de la dinastía Qing entraron en Fujian [福建] y los franciscanos se vieron obligados a escaparse a los montes. Por fortuna, esta vez no le sucedió nada y fue a Longkou [龙口] a seguir la construcción de la iglesia. Con el esfuerzo de todos, la iglesia se levantó por fin y quedó muy donosa.³⁹⁷ Luego, volvió a Ningde [宁德] y se reunió con su nuevo compañero Lucas Estevan [王路嘉, Wang Lujia].³⁹⁸

Tres años antes, la llegada de fray Bernardo de la Encarnación [郭纳璧, Guo Nabi] había consolado la soledad de Piñuela que sentía desde la marcha de fray Agustín y fray Miguel a Shandong [山东] en el año 1677. Ahora, la misma tristeza que había dejado la

zaihua chuanjiaoshi, *Colección de la historia de la misión cristiana en China*. Taipei: Editorial de Guangqi, p. 76.

³⁹⁵ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 249.

³⁹⁶ “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 290.

³⁹⁷ *Op. cit.* pp. 290-291.

³⁹⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 30.

partida de fray Bernardo a Shandong fue consolada por la participación de fray Lucas en la batalla evangélica de la provincia de Fujian [福建]. Además de esta compensación en las emociones, fray Lucas también podía compartir los trabajos que tenía Piñuela.³⁹⁹

A finales de octubre de 1681, regresó al pueblo Jiangle, que fue rodeado otra vez por los alborotos:

“[...] a unos quantos meses (dos o tres) de estar allí, me volvi para mi ministerio de la Villa de Chianglo; y quando llegue halle renovados los alborotos, y revoluciones.”⁴⁰⁰

El franciscano ofreció la iglesia a los cristianos locales como escondite e hizo todo lo posible para ayudarlos.⁴⁰¹ Consultando el archivo de China, se encuentra que fue un levantamiento contra el Zhixian [知县, alcalde] que había decidido cobrar el impuesto de residencia:

“二十年 [...] 四月因起屋税，西乡贼攻城，逐知县胡宗鼎。鼎奔府，延建道佟某命免屋税，檄胡复任。九月，西路奸民冯开仔等复聚众数千攻城。邵武副将郭同守备田讨平之。擒渠魁冯开仔、梁丁仔、萧天闲。奉斩其首，余党萧邵等十八人杖毙。”⁴⁰² [El abril del vigésimo año del reinado de Kangxi⁴⁰³, debido al impuesto de residencia, los rebeldes de Xixiang atacaron la ciudad de Jiangle y ahuyentaron al Zhixian Hu Zongding. Este escapó y el

³⁹⁹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale., 24 Ian. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 283.

⁴⁰⁰ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 30.

⁴⁰¹ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684” En: MENSAERT, Georges, MARGIOTTI, Fortunato & ROSSO, Antonio Sisto (eds.), 1965: 1168.

⁴⁰² (清) [Qing] 李永锡 [Li Yongxi]. 《将乐县志》 [Jiangle xianzhi, *Gaceta del pueblo Jiangle*]. (archivo digitalizado). Tomo 16, folio 12. Disponible en: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataDisplay?metaData.id=944086&metaData.lId=948567&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>. (Fecha de consulta: 16 de marzo de 2017).

⁴⁰³ Del 18 de mayo de 1681 al 15 de junio de 1681.

mandarín llamado Tong le ordenó que cancelara este impuesto y volviera a su cargo. El septiembre ⁴⁰⁴, miles de rebeldes encabezados por Feng Kaizai volvieron a acatar la ciudad. El subgeneral Guo de Sahowu y el general de la guarnición local llamado Tian los reprimieron y capturaron a los tres líderes Feng Kaizai, Liang Dingzai y Xiao Tianxian. Los decapitaron y mataron a Xiao Shao y a los otros diecisiete rebeldes con azotes.]

El archivo chino muestra claramente que esta rebelión se podía dividir en dos etapas: la de mayo y la de octubre (según el calendario gregoriano), lo que coincidió cronológicamente con las descripciones de Piñuela. Entonces, se ve que la iglesia de Longkou [龙口] se fundó entre las dos etapas de la rebelión, o sea, entre el mayo y el octubre del año 1681.

c) La fundación de la cristiandad de Fujian [福建]

En el año 1682, Piñuela volvió a Jiangle, su principal lugar de residencia, donde se enteró de la noticia de una persecución en Ningde [宁德] contra fray Lucas. En este caso, no tardó en partir hacia la capital de la provincia, con la intención de pedir un salvoconducto al virrey para proteger a su compañero. Aunque fue una tarea muy difícil, tenía la suerte de que encontró a un cristiano portugués, quien se ofreció a hablar con el virrey y conseguir el documento.⁴⁰⁵ Después de enviárselo a fray Lucas, Piñuela regresó a Jiangle [将乐] para proseguir su trabajo, que tuvo que interrumpir a causa de este problema.

En resumen, en tres años, (desde 1679 cuando llegó a Jiangle hasta 1681), Piñuela levantó de manera sucesiva cuatro iglesias: las iglesias de Jiangle [将乐], Longkou [龙

⁴⁰⁴ Del 11 de octubre de 1681 al 9 de noviembre de 1681.

⁴⁰⁵ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, p. 31.

口], Taining [泰宁] y Jiannin [建宁]. Añadiendo a estas la iglesia de Ningde [宁德] que había construido fray Agustín, los franciscanos ya disponían en total cinco iglesias en la provincia de Fujian [福建].

En el julio de 1683, Piñuela recibió por fin la ayuda económica de Guangdong [广东]. Luego, fray Lucas, a instancia del comisario en funciones, Francisco de la Concepción [卞世芳, Bian Shifang], viajó a Jiangle [将乐] para reunirse con Piñuela. Esta decisión no se debía tanto a la necesidad de aprender y practicar el idioma con Piñuela como a la urgencia de ahorrar.⁴⁰⁶ Los dos franciscanos estuvieron juntos en Jiangle durante seis meses, período en el que solo bautizaron a unas cuarenta personas,⁴⁰⁷ puesto que no dispusieron de suficientes viáticos para ir con frecuencia a las aldeas y pueblos a predicar el evangelio.⁴⁰⁸

A principios de 1684, fray Lucas se marchó a Guangdong [广东], dejando otra vez solo a Piñuela en Fujian [福建].⁴⁰⁹ Este franciscano de Nueva España tuvo que seguir luchando con el problema de la falta de dinero y mano de obra.⁴¹⁰ Pero al mismo tiempo, el año 1684 fue un año de esperanza para él, ya que vio cómo muchos individuos tenían potencial para ser cristianos. Por ejemplo, solo en mayo de ese año, bautizó a 29 personas y, además, regentó unas cuantas casas de catecúmenos.⁴¹¹

⁴⁰⁶ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 16. Ian. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 278. El editor de *la Sínica Franciscana* (vol. IV) cree que el comisario era fray Francisco, véanse: “Lucas Estevan: Epistola ad Provinciale, 23 Ian. 1684”. En: *op. cit.* p. 421 nota 5, mientras que los editores del vol. VII suponen que el comisario era fray Buenaventura Ibáñez, véanse: “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684.” En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1171, nota 39. Según la lista ofrecida por Otto Maas, fray Buenaventura había sido relevado por fray Francisco en el 28 de noviembre del año 1682, pues, será más lógico que este “comisario” se refiera a fray Francisco en vez de fray Buenaventura. Véanse: MAAS (ed.), 1917: 205. Sin embargo, en dicha carta al provincial, Piñuela indicó que el que le había dado orden a fray Lucas era fray Buenaventura. Quizá en aquel entonces, Piñuela todavía no estaba al tanto del relevo del comisario.

⁴⁰⁷ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 24. Ian. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 281.

⁴⁰⁸ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 16. Ian. 1684”. En: *op. cit.* p. 278.

⁴⁰⁹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 24. Ian. 1684”. En: *op. cit.* p. 283.

⁴¹⁰ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1173.

⁴¹¹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Ian. 1685.” En: WYNGAERT (ed.), 1942: 296. En

En fin, desde el año 1676, momento en que entró por primera vez en China, hasta 1684, bautizó, para ser exactos, a 423 personas. En el relato misional para los superiores de Manila, describió sus logros entres estos ocho años:

“En tres villas y un pueblo he levantado quatro yglesias donde los christianos se juntan, y en vos alta rezan letanias y otras oraciones, y donde los gentiles ven colocado, servido y dorado las imagenes del Salvador nuestro, su Madre santissima y santos angeles. An se baptizado en este tiempo 423 personas, Pocas le pareçeran a algunos, pero a mi ni pocas, ni muchas, sino las convenientes, pues essas hasta este tiempo, desde el principio sin principio estaban determinadas – mediante yo vil instrumento – de reçebir el agua que limpia las machas del alma.”⁴¹²

Así, se puede concluir que quien creó y moldeó la cristiandad franciscana en Fujian [福建] fue Piñuela. En la época de Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang], los franciscanos no consiguieron ningún éxito decisivo en esta provincia, aunque se debe reconocer que se llevaron a cabo varias actividades dispersas. A medida que los franciscanos se fueron retirando de China después de la persecución del año 1637 en la provincia, fue culminando su misión. Aunque años después Caballero volvió a Fujian [福建], no permaneció allí durante mucho tiempo, y partió a la provincia de Shandong [山东]. En el año 1672, fray Agustín llegó a Fujian [福建], y tres años después fundó en Ningde [宁德] la primera iglesia de su orden en esta provincia. Sin embargo, debido al caos causado por la rebelión, su actividad religiosa se limitó a una zona reducida. Además, como se ha comentado, en 1677 se marchó a Shandong [山东] para recuperar la cristiandad iniciada por Caballero, y dejó solo a Piñuela en Fujian [福建]. Ningde [宁

la autobiografía, Piñuela contó con detalles su experiencia misionera durante 1682 y 1684. Véanse: PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relacion sumaria de lo acontecido...*, pp. 32-34.

⁴¹² “Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 293.

德] se encontraba en el este (en la costa), mientras que los pueblos de Jiangle [将乐], Longkou [龙口], Taining [泰宁] y Jianning [建宁] se hallaban en el interior de la provincia. Gracias a la construcción de las cuatro iglesias, Piñuela logró una gran expansión de la misión evangélica hacia el oeste de la provincia. A partir de entonces, los franciscanos permanecieron de forma continua en Fujian.

2.6 Breve Interrupción de actividades misioneras

Cuando Piñuela se preparó con fervor para impulsar más la evangelización en esta zona, se produjo el escándalo del juramento, que llevó consigo la suspensión de todos los trabajos religiosos de los franciscanos.⁴¹³

Como se indica en la Introducción, Roma sintió una amenaza cada vez mayor, ya que los conflictos entre órdenes y países obstaculizaban, desde el punto de vista de la religiosidad, el desarrollo de la misión en Oriente y asimismo ofendían, desde el punto de vista de la jerarquía, a la autoridad papal. Por tanto, con el fin de retomar el control de los misioneros, Roma tomó la iniciativa de establecer el vicariato apostólico en Extremo Oriente, y envió a vicarios apostólicos en nombre del papa. El 14 de enero de 1684, el vicario apostólico François Pallu [陆方济, Lu Fangji], obispo de Heliópolis, uno de los fundadores de la Sociedad de las misiones extranjeras de París, llegó a Xiamen [厦门] y ordenó que todos los misioneros en China hicieran el juramento de obediencia, y los que no lo hicieran serían “privados de poder administrar los santos sacramentos a [...] cristianos, ni aun poderles oír de confession, ni predicar en publico el santo Evangelio”.⁴¹⁴

⁴¹³ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 34.

⁴¹⁴ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Laurentium A Plagis, 2. Mart. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 263.

Los franciscanos, a su vez, pidieron posponerlo hasta que obtuvieran la respuesta de Manila.⁴¹⁵ De hecho, estos no querían hacer el juramento, alegando que si lo hacían, podían causar gran daño en la evangelización de China, e incluso, en palabras de Piñuela, “destruir la mision”⁴¹⁶. Fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] explicó en una carta el peligro potencial:

“[...] es peligro que amenaça persecucion, porque los Chinos, ignorantes de nuestras cosas, si llegan a saver que en su reino ai personas que pueden exercer tales jurisdicciones en nosotros y en los christianos, sin orden o permiso de su Rei, luego que esta noticia llegue a qualquier apostata enemigo de nuestra santa lei, al instante dan de ello noticia a los mandarines, y con tal noticia confirmaran la revelion que se propuso en la persecucion pasada, [...]”⁴¹⁷

En consecuencia, todos los franciscanos quedaron suspensos y la misión se estancó, así que Piñuela no tenía otro remedio que despedirse de Fujian [福建], tierra en la que había trabajado ocho años, y se preparó para partir a Guangdong [广东] a fin de reunirse con sus compañeros.⁴¹⁸ No solo los franciscanos entraron en crisis, sino que los jesuitas y otras órdenes mendicantes también sufrieron la pérdida en sus trabajos en China.

El 27 de agosto de 1684, llegó a Guangdong [广东] el franciscano italiano Bernardino de la Chiesa [伊大任, Yi Daren], obispo de Argolis, con dos compañeros: Juan Francisco de Leonissa [余宜阁, Yu Yige] y Basilio Brollo Gemona [叶尊孝, Ye Zunxiao].⁴¹⁹ Tal vez Piñuela y sus compañeros todavía no se dieran cuenta de que este

⁴¹⁵ *Ibid.*; “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Mart. 1684”. En: *op. cit.* p. 539.

⁴¹⁶ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. April. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 301.

⁴¹⁷ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Mart. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 539-540.

⁴¹⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 35.

⁴¹⁹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Febr. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 572.

grupo recién llegado les traería un rayo de esperanza en el momento más oscuro hasta entonces de la empresa evangélica de China y lucharía junto con ellos para resolver el escándalo. Nadie podía adivinar que la salud de François Pallu [陆方济, Lu Fangji] resultaba mucho menos persistente que su actitud insistente en el juramento de obediencia. En efecto, dos meses después, el 28 de octubre, Pallu murió en Fu'an [福安], un día antes de que Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López] llegara allí. Este dominico acababa de volver de Manila, y se planteó ir a Fu'an [福安] en búsqueda de Pallu para que lo consagrara.⁴²⁰

No se debe olvidar que él era el primer religioso cristiano con que Piñuela y sus compañeros se habían encontrado cuando acababan de entrar en China y que les había acompañado en el desplazamiento desde Quanzhou [泉州] hasta el pueblo Luoja [罗家]. Como se ha analizado, Luo Wenzao resultaba ser un dominico de origen chino que conocía la realidad de su país, y para esos mendicantes que lo visitaban por primera vez y se sentían ajenos a todas las cosas tan distintas de su cultura, la compañía de Luo les había brindado consuelo espiritual y también les había facilitado mucho el viaje. En este sentido, Piñuela, además de sentir cercanía y agradecimiento hacia este misionero chino, tenía plena confianza en él. Cuando se enteró de que François Pallu [陆方济, Lu Fangji] había muerto y Luo se convertiría en el obispo, puso en él la esperanza de terminar el escándalo.⁴²¹ Por eso, decidió entregar a Luo las cartas que habían sido enviadas a Pallu desde Manila por el provincial:

“[...] y tengo por cartas entendido V. C. embia las suias para el señor Obispo Palu, las quales al presente estan en las manos del moço que las trae en esta yglesia de Chianglo, y aunque dicho señor Obispo Palu ha muerto, hago al moço que pase y las entregue al señor Obispo D. Fr. Gregorio, que si el queda con el

⁴²⁰ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 1. Ian. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 296.

⁴²¹ *Ibid.*

gobierno lo mismo es, pues a de dar resolucion a lo que V. C. propone y nos no sabemos.”⁴²²

Por este párrafo, se pueden confirmar unos hechos dignos de subrayar. Esta carta se escribía en el primero de enero del año 1685 cuando Luo todavía no había sido consagrado formalmente, aunque en teoría había recibido en Manila la bula del obispado promulgado por el papa,⁴²³ no obstante, Piñuela lo llamó “señor Obispo D. Fr. Gregorio”, lo que muestra que en su corazón, esperaba que Luo fuera el heredero legal del obispo fallecido Pallu y asumiera el cargo de administrador general de toda la empresa evangélica de China. Dada la confianza y amistad con Luo, Piñuela estaba convencido de que este dominico saldría en defensa de las opiniones de los franciscanos en el escándalo del juramento y resolvería todas las disputas de una manera adecuada.

De hecho, lo que pasó posteriormente corroboró la sensatez de esta esperanza y comprobó que Luo era una persona fiable. El 8 de abril del año 1685, el obispo Bernardino de la Chiesa [伊大任, Yi Daren] le consagró en Guangdong [广东], y Piñuela participó en la ceremonia como asistente.⁴²⁴ A continuación, el obispo Bernardino, Luo y Charles Maigrot [颜瑯, Yandang] pusieron en marcha un largo debate en torno a la regencia del vicariato de ocho provincias de China que había dejado el obispo Pallu. Después de una serie de discusiones, llegaron a un acuerdo que asignó al obispo Bernardino las provincias de Zhejiang [浙江], Huguang [湖广], Guizhou [贵州] y Sichuan [四川],⁴²⁵ a Luo la provincia de Jiangnan [江南] y a Charles Maigrot las provincias de Guangdong [广东], Fujian [福建] y Jiangxi [江西].⁴²⁶

⁴²² *Op. cit.* p. 297.

⁴²³ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 19. Dec. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 583.

⁴²⁴ *Op. cit.* p. 584, nota 2.

⁴²⁵ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 10. Nov. 1687”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 310; MAAS (ed.), 1917: 99.

⁴²⁶ 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 306

Antes de la consagración de Luo, el obispo Bernardino había dado a los franciscanos la licencia de administrar los sacramentos.⁴²⁷ Una vez que se convirtió en el obispo, Luo también escribió a Roma pidiendo la derogación del decreto del juramento. Esta postura de Luo satisfacía los deseos de los franciscanos y decepcionó la ilusión de Charles Maigrot [颜瑯, Yandang] que había sido el asesor teológico de Luo y había creído que Luo ejecutaría al pie de la letra su voluntad. Luo no solo rechazó la idea de Charles Maigrot [颜瑯, Yandang] que insistía en el decreto del juramento, sino que buscó al franciscano Juan Francisco de Leonissa [余宜阁, Yu Yige] como su nuevo asesor teológico, y le nombró el provicario en las provincias de su vicariato.⁴²⁸ Tenía mucha confianza en este nuevo asesor e hizo todo lo que le dijo.⁴²⁹ Frente a esta situación, Maigrot se vio obligado a rendirse y trasladarse a la provincia de Jiangxi [江西].⁴³⁰ De esta manera, este escándalo del juramento se calmó de forma temporal y los franciscanos se reincorporaron sucesivamente al trabajo.⁴³¹

Posteriormente, el obispo Bernardino de la Chiesa [伊大任, Yi Daren] se preparó para hacer una visita pastoral en las cristiandades de su jurisdicción, ya que quería conocer este país con sus propios ojos.⁴³² Sin embargo, este obispo no sabía la lengua china, por lo que pidió al comisario franciscano en funciones, Francisco Peris de la Concepción [卞世芳, Bian Shifang], que le asignara como acompañante a Piñuela, que tenía un nivel muy alto de chino.⁴³³ Los dos salieron de Guangdong [广东] el 4 de mayo de 1685

⁴²⁷ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Febr. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 573.

⁴²⁸ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”. En: *op. cit.* p. 588.

⁴²⁹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Franciscum A S. Agnete, 19. Dec. 1685”. En: *op. cit.* p. 577.

⁴³⁰ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”. En: *op. cit.* p. 589.

⁴³¹ El escándalo del juramento no es el tema de este trabajo, para más información y análisis, véanse: 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 289-311.

⁴³² PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 35.

⁴³³ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 589.

y anduvieron casi diez meses con “los rigores de las calmas y los hielos del invierno”.⁴³⁴ Cruzaron las provincias de Guangdong, Jiangxi [江西], la parte norte de la provincia de Fujian [福建], la provincia de Zhejiang [浙江], Jiangsu [江苏] y Huguang [湖广]. En su autobiografía, Piñuela reveló la dificultad y el fruto de este viaje:

“aviendo atravesado seis basssimas provincias, y caminado ya por montes, ya por ríos, unos candalosos, y profundos, otros de agua mansa y somenos, unos de recipicios, y con avenidas; otros estrechos y faltos de agua, mil, y mas leguas, aviendo tolerado las inclemencias del verano que fue aquel año de grandes calores, y sufrido los rigores del invierno, que fue de excesivo frio; aviendo bautizado muchos centenares de almas, reducido al aprisco de la iglesia muchas obejas predidas, y enfervorizado a muchas mas mui frias, cabiendo de clarado muchos misterios, de fatado muchas dudas y administrado los sacramentos de la confesión, comunión, y confirmación a muchos millares de almas, y consolado el corazón afligido de muchos ministros después de todo esto, llegamos buenos, y sanos, y sin aver tenido desgracia alguna, a nuestra iglesia de donde aviamos salido, y nos recibieron los hermonas que allí estaban con mucho regosijo, y alegría, [...]”⁴³⁵

Después de que estallara el escándalo del juramento, Piñuela permaneció en Guangdong [广东], y la provincia de Fujian [福建] ya llevaba varios meses sin ningún franciscano. Como la cristiandad de Fujian [福建] también fue una parada de este viaje, Piñuela no se conformó con ser un mero intérprete, y aprovechó esta oportunidad para cuidar de los creyentes y bautizar a más gente en Jiangle [将乐] y Jianning [建宁].⁴³⁶

⁴³⁴ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Mart. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 299.

⁴³⁵ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 40. Para los detalles de este viaje largo, véanse: *op. cit.* pp. 35-40.

⁴³⁶ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Mart. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 299. Sin embargo, esta breve estancia solo constituía un consuelo temporal para los creyentes y la falta de misioneros en esta provincia no se solventó hasta finales del año 1686, cuando fueron enviados allí José

Regresaron a Guangdong el día 24 de febrero de 1686. Para Piñuela, esto implicó el fin de la etapa desordenada que había iniciado dos años antes cuando abandonó Fujian [福建], porque poco tiempo después fue enviado a otra ciudad para incorporarse de nuevo al trabajo evangélico y asumir la tarea de crear nuevas cristiandades. Durante todo este período, a pesar de que eran grandes las pérdidas causadas por la suspensión del trabajo, Piñuela y sus compañeros se esforzaron en minimizarlas. En tal adversidad que desfavorecía a la misión cristiana, todavía obtuvieron más de mil nuevos bautizados.⁴³⁷

2.7 La evangelización en la provincia de Guangdong [广东]

a) Abrir la cristiandad de Chaozhou [潮州]

Después de volver a Guangzhou, Piñuela fue mandado a la prefectura de Chaozhou [潮州] de la misma provincia.⁴³⁸ Siguiendo la orden de Francisco Peris de la Concepción [卞世芳, Bian Shifang], comisario en funciones, Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] había comprado allí una casa para abrir una nueva cristiandad,⁴³⁹ decisión transcendental para la misión franciscana en China, ya que no solo significaba la aparición de una nueva base misional, o sea, la expansión geográfica de la zona

Navarro [恩懋修, En maoxiu] y Agustín Rico [顾奥定, Gu Aoding]. Véanse: “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 610.

⁴³⁷ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Mart. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 299-300.

⁴³⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 40.

⁴³⁹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Lucam Estevan, 2. Mart. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 300; “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 2. Febr. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 597; “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Febr. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 599. A pesar de que fray Agustín había sido nombrado comisario en el 22 de noviembre de 1685, debido al tráfico subdesarrollado de aquella época, la noticia todavía no llegó a China en ese momento, por eso, en su carta, fray Agustín indicó que el comisario fue fray Francisco, que siguió ejerciendo el poder hasta el 14 de mayo de 1686 cuando fray Agustín tomó formalmente el cargo en Guangzhou [广州], véanse: “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 28. Sep. 1687”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 621.

evangélica, sino que resultaba una estrategia en sentido global.

En primer lugar, la fundación de la iglesia de Chaozhou [潮州] podía fortalecer la vinculación de la cristiandad cantonesa de los franciscanos con la de Fujian [福建]. Por aquel entonces, tenían su sede en la ciudad de Guangzhou que estaba en el sur de la provincia, rodeando la ciudad se extendía un área misionera no muy grande. La cristiandad de Fujian [福建] abierta por Piñuela, a su vez, estaba principalmente en las zonas montañosas del norte de la provincia. De esta manera, entre dichas dos cristiandades, quedó un enorme vacío misionero que abarcaba la región sur de Fujian [福建] y la este de Guangdong [广东], lo que restringió, por un lado, el desarrollo de la zona evangélica de los franciscanos, y dificultó, por otro lado, la comunicación entre las dos cristiandades. Además, la financiación de Manila se dirigía a todos los franciscanos en China, así que tanto los fondos que llegaron primero a Guangdong [广东] como los que arribaron a Fujian [福建] por el puerto de Xiamen [厦门] debían repartirse entre las dos cristiandades que se encontraban distantes. En esta situación, Chaozhou [潮州] contaba con una ventaja geográfica especial. La prefectura estaba al este de Guangdong [广东] y muy cerca de Fujian [福建]. Una vez que se levantara una iglesia, a los franciscanos en Guangdong [广东] les sería más cómodo comunicarse con sus compañeros de la otra provincia, y además, la ciudad podría servir de punto de contacto y suministro entre ambas cristiandades y así proporcionar más garantía para el movimiento de los fondos y del personal.

En realidad, los franciscanos en China siempre pusieron en relieve la optimización de la distribución global de la empresa. A diferencia de los jesuitas que disponían de mucho más poder, la escasez de recursos humanos y materiales exigió que estrecharan la vinculación entre las diferentes cristiandades para ahorrar costes. Con el fin de lograr este objetivo, tomaron una variedad de medidas, entre ellas: abrir nuevas cristiandades, como en el caso de Chaozhou, cambiar iglesias con otras órdenes, e incluso abandonar

iglesias aisladas. Por ejemplo, tal como se ha analizado más arriba, durante los años 1679-1683, Piñuela abrió la cristiandad de Fujian, tomando como su centro la ciudad de Jiangle [将乐], y levantó las iglesias en Jiangle [将乐], Longkou [龙口], Taining [泰宁] y Jianning [建宁]. De esta manera, el centro evangélico se trasladó de la zona costera del este a la zona montañosa del oeste. Aunque el área de la misión se expandió, la obstrucción de las montañas cortó la comunicación de esta zona con la iglesia de Ningde [宁德], la primera iglesia de la orden en esta provincia. Frente a este dilema, Piñuela cedió, con el permiso del comisario, esta “isla aislada” a la Orden dominica.⁴⁴⁰ Otro ejemplo es la propuesta de fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding]. En septiembre de 1683, éste fue mandado desde la provincia de Shandong [山东] a Nanjing [南京] para recibir el dinero que le enviaron. No obstante, cuando llegó a su destino, no encontró al chico que lo llevaba y el viático que le quedaba no era suficiente para volver al norte. Así que, no le quedó más remedio que seguir el camino hasta Guangdong [广东] para pedir ayuda.⁴⁴¹

Experiencias duras y tristes como ésta le dejaron una impresión inolvidable y le hicieron percibir las inconveniencias originadas de la mala vinculación entre cristiandades. Por eso, mantenía una actitud positiva en la compra de una casa en Chaozhou [潮州] y en el año 1686, teniendo en cuenta que la cristiandad de Shandong [山东] estaba en el norte de China y muy lejos de las provincias de Guangdong [广东] y Fujian [福建], propuso que su orden cambiara dos iglesias de Shandong [山东] con las dos de los jesuitas en Tingzhou [汀州] y Yanping [延平] de Fujian [福建], para que en dichas dos provincias meridionales se formara una cadena misional que conectara Chaozhou [潮州], Tingzhou

⁴⁴⁰ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Biographia”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1108. Felix Huerta también menciona que la iglesia fue cedida en 1683 a los dominicos, pero no especifica quién lo hizo, ni ofrece la fuente de la información. Véanse: HUERTA, Félix de. (1865). *Estado geográfico, topográfico, estadístico, histórico-religioso de la santa y apostólica provincia de S. Gregorio Magno*. Binondo : Imprenta de M. Sanchez y C.^a, p. 607.

⁴⁴¹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Mart. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 532-533.

[汀州], Jiangle [将乐] y otros lugares importantes.⁴⁴² Aunque al final esta propuesta no se materializó, tanto esta iniciativa como el plan de abrir cristiandad en Chaozhou [潮州] reflejan de manera muy clara el énfasis que pusieron los franciscanos en la mejora de la distribución de zonas misioneras.

En segundo lugar, la cristiandad de Chaozhou [潮州] podía aumentar la vinculación de los franciscanos con Manila. Después de que España ocupase Luzón y estableciese en Manila la capital de Filipinas, este archipiélago se convirtió en una estación de tránsito del comercio chino-español. Mediante el Galeón de Manila, se formó una red comercial muy vasta en el Océano Pacífico y el Atlántico, con China, Filipinas, México y España como sus nodos principales. Los galeones llevaban una gran variedad de productos chinos y japoneses tales como especias, porcelana, marfil, laca, elaboradas telas, artesanía china, abanicos, alfombras persas, espadas japoneses, etc., que fueron transportados a Nueva España y más allá a Europa, mientras que traían a Filipinas plata, cobre, cacao, etc. de América, cosas tanto para el comercio con China como para apoyar la colonización en Extremo Oriente. Como fuerza religiosa de la expansión colonial de España en la era de los descubrimientos, los franciscanos en China y todos los recursos que ellos necesitaban dependían de Manila. Chaozhou [潮州] se hallaba muy cerca del puerto de Xiamen [厦门] de la provincia de Fujian [福建] y éste, como centro estratégico en la vía marítima de Fujian [福建] de la que dependía la comunicación entre Manila y la zona sudeste de China, fue uno de los puertos más importantes para los franciscanos, por el cual habían entrado en China muchos de ellos, tales como Piñuela, Miguel Flores [傅劳理], Bernardo de la Encarnación [郭纳璧], etc. El contacto de todos los franciscanos en Fujian [福建] con Filipinas, (o bien las cartas enviadas o recibidas, o bien la financiación de Manila), se materializó por los barcos que navegaron entre China y Filipinas y pasaron por el puerto de Xiamen [厦门].

⁴⁴² “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Febr. 1686”. En: *op. cit.* pp. 599-600. Más análisis sobre la propuesta, véanse: 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 200-202.

Una vez que los franciscanos se asentaron en Chaozhou [潮州], los misioneros en esta ciudad podrían obtener más cómodamente los recursos enviados de Manila y luego los enviarían a sus compañeros de otros lugares cuando fuera menester y de la manera que consideraran adecuada dependiendo de las circunstancias. De esta suerte, los misioneros en el norte de Fujian [福建] se libraron de viajar siempre al sur para recoger los objetos. Además, después de que la dinastía Qing [清] conquistara la isla de Taiwan [台湾], la zona sudeste se fue volviendo más pacífica. A medida que aumentaban los barcos que viajaban entre Fujian [福建] y Filipinas, el puerto de Xiamen [厦门] jugaba un papel cada vez más importante. Piñuela subrayó la importancia de la vía marítima de Fujian [福建] y apoyó también el plan de levantar iglesia en Chaozhou [潮州].⁴⁴³

Tomando como punto de inicio comprar una casa allí, se emprendió el plan. La importancia de la prefectura determinó que fuese imprescindible mandar un misionero muy experimentado para asumir toda la responsabilidad, de modo que la selección de candidatos se convirtió en la primera tarea que los franciscanos tenían que afrontar. Según un informe de fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], por aquel entonces, en China había trece franciscanos enviados por Manila. Estos eran: Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], Buenaventura Ibañez [文都辣, Wen Dula], Lucas Estevan [王路嘉, Wang Lujia], Bernardo de la Encarnación [郭纳壁, Guo Nabi], Jaime Tarín [林养默, Lin Yangmo], Pedro de la Piñuela [石铎碌, Shi Duolu], Agustín Rico [顾奥定, Gu Aoding], José Navarro [恩懋修, En Maoxiu], Juan de San Frutos [伏鲁莺, Fu Luying], Manuel de San Juan Bautista [利安宁, Li Anning], José Osca [柯若瑟, Ke Ruose], Bernardino Mercado [麦宁学, Mai Ningxue] y Blas García [艾脑爵, Ai Naojue].⁴⁴⁴ En esta lista faltaban dos misioneros, que sí aparecían en la lista de Juan Bautista Martínez ofrecida en el año 1691. Estos eran: Miguel Flores [傅劳理] y

⁴⁴³ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 1. Ian. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 298; “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 1. April. 1686”. En: *op. cit.* p. 305.

⁴⁴⁴ “Augustinus A S. Paschali: Testimonium Missionariorum in Sinis, 28. Nov. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 611.

Joaquín Risón.⁴⁴⁵ Había un misionero que estaba ausente de ambas listas: Francisco Peris de la Concepción [卞世芳, Bian Shifang].⁴⁴⁶ Además de estos, todavía había tres enviados por la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe: Bernardino de la Chiesa [伊大任, Yi Daren], Juan Francisco de Leonissa [余宜阁, Yu Yige] y Basilio Brollo Gemona [叶尊孝, Ye Zunxiao].

Con un análisis sencillo, se ve que eran muy pocos los candidatos disponibles. En primer lugar, como vicario, Bernardino de la Chiesa necesitaba ocuparse de toda la empresa de Dios de su vicariato, no le fue factible dejar a un lado sus trabajos pesados e ir a un lugar nuevo. Por la misma razón, se puede descartar la posibilidad de Juan Francisco de Leonissa y Basilio Brollo Gemona, porque el primero fue el provicario del obispo Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López] y el segundo fue el provicario de Bernardino de la Chiesa. Ellos debían ayudar a su vicario en los trabajos.⁴⁴⁷ En segundo lugar, Bernardo de la Encarnación y Manuel de San Juan Bautista se quedaban a la sazón en la provincia de Shandong [山东] para cuidar la cristiandad de allí, así que tampoco estaban disponibles.⁴⁴⁸ Entre los misioneros en Guangdong [广东], evidentemente no eran idóneos Agustín Rico, José Navarro, Juan de San Frutos, José Osca y Bernardino Mercado. Estos cinco llevaban muy poco tiempo en China y todavía estaban en la etapa del aprendizaje del idioma,⁴⁴⁹ de manera que aún no eran capaces de cumplir en solitario una tarea tan importante. Blas García, a su vez, aunque tenía muchos años de experiencia, fue un laico y cirujano de la misión cuyo trabajo prioritario, en vez de la salvación del alma, fue tratar el cuerpo de la gente.

⁴⁴⁵ “Estado de la misión franciscana en el año de 1691”. En: MAAS (ed.), 1917: 178-180.

⁴⁴⁶ Por ese momento, Miguel Flores, Joaquín Risón y Francisco Peris de la Concepción no estaban en China continental, razón posible por la que Agustín de San Pascual no los incluyó en su informe, que se dirigió a los superiores de Manila que querían comprobar el número de franciscanos en China para enviar la financiación.

⁴⁴⁷ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Franciscum A S. Agnete, 19. Dec. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 577; “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”. En: *op. cit.* p. 588.

⁴⁴⁸ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. April. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 303.

⁴⁴⁹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 605.

Asimismo, Joaquín Risón, aunque había salido de Manila para China en el año 1680 y había evangelizado en la provincia de Fujian [福建], no permaneció allí mucho tiempo antes de viajar a Macao, desde donde se fue a Goa con la licencia del comisario. Desde entonces, nunca volvió a entrar en China.⁴⁵⁰ Además, Miguel Flores fue molestado por sus achaques y se había retirado a Macao.⁴⁵¹ Igualmente, después de que estallara el escándalo del juramento,⁴⁵² Francisco Peris de la Concepción también se fue a Macao, con el fin de evitar las molestias y peligros, porque creía que era muy conocido en la ciudad de Guangzhou [广州], y que si el escándalo provocaba el resentimiento de la autoridad china, el primero en ser perseguido sería él mismo. Mientras tanto, Macao estaba fuera de la jurisdicción del obispo François Pallu [陆方济, Lu Fangji] en la cual éste no podía obligarlo a hacer nada.⁴⁵³

A través del análisis anterior, los candidatos que quedan son: Agustín de San Pascual, Buenaventura Ibañez, Lucas Estevan, Jaime Tarín y Pedro de la Piñuela. Estos habían

⁴⁵⁰ En una carta del año 1681, Buenaventura Ibañez mencionó que fray Joaquín estaba predicando el cristianismo en Fujian [福建] y le debían enviar el dinero. Véanse: “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Laurentium A Plagis, 19 Mart. 1681”. En: *op. cit.* p. 239. Sin embargo, hay muy pocos archivos sobre la historia de este franciscano en Fujian [福建], al que ni siquiera aludió mucho Piñuela que trabajó en la misma provincia por ese momento. En una carta del año 1684 dirigida al provincial, Piñuela señaló: “El hermano Fr. Juan Marti lector y predicador se fue por allá que bien servira a la provincia, y el hermano Fr. Joachin si no se a ido, pienso se ira por sus achaques.” Véanse: “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 24. Ian. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 283. Para la biografía breve de Joaquín Risón, véanse: GÓMEZ PLATERO, Eusebio. (1880). *Catálogo biográfico de los religiosos franciscanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas desde 1577 en que llegaron los primeros á Manila hasta los de nuestros días*. Manila: imprenta del Real Colegio de Santo Tomás. p. 312.

⁴⁵¹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. April. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 304. Volvió a Manila más tarde y fue selecto procurador general de la misión de China, que se ocupaba de enviar la financiación y otras necesidades para sustentar la misión. Asimismo, también enseñó el idioma a los que fueron mandados a China. Véanse: “Estado de la misión franciscana en el año de 1691”. En: MAAS (ed.), 1917: 179.

⁴⁵² François Pallu [陆方济, Lu Fangji], vicario apostólico enviado por el papa, obligó a todos los misioneros en China a hacerle el juramento de obediencia, orden que causó la gran polémica. La mayoría de ellos rechazaron hacerlo y, en consecuencia, el vicario les privó del derecho de administrar los sacramentos. Véanse el subcapítulo 2.6 de este trabajo.

⁴⁵³ Más información sobre esta decisión suya, véanse: “Franciscus A Conceptione Peris: Epistola ad P. Provinciale, 6 Aprilis. 1684.” En: WYNGAERT (ed.), 1942: 44-45.

pasado muchos años en China y tenían mucha experiencia. Sin embargo, en el año 1686, Buenaventura Ibañez ya tenía 77 años⁴⁵⁴ y su salud era preocupante:

“En las quales palabras de *labor et dolor*, ensierra varias penalidades, como las esperimento, de desfallecimiento de fuerzas, de dolores por todo el cuerpo, de desmayos que me obligan a recostarme en la cama, el calor natural de cada dia va menguando, y por tanto mi comida es poca, sin hambre [...] haciendo algun exercicio de pasearme, porque no puedo mouerme sino es con las dos muletas debaxo los sobacos; y assi solo por las mañanas voy con mis muletas a la yglesia a oir missa y comulgar, y de alli me bueluo a la celda, de la qual no salgo en todo el dia ni noche.”⁴⁵⁵

En realidad, unos años antes, él había lamentado su salud con un matiz pesimista:

“De mi salud no ay que hazer caso, que con ella y sin ella soy inutil y un pedaço de tierra infructuosa, lleno de achaques y dolores de mi pierna aliciada; y quanto más me açerco a los 80 años de edad, se me aumentan el *labor et dolor* de mi incurable enfermedad de vejez, y ya nuestro hermano Fr. Antonio de santa Maria [...] que está cerca de esta casa, en su sepulcro, alli me está aguardando que vaya a hazerle compañía [...]”⁴⁵⁶

Dicho de otra manera, no era capaz de realizar este trabajo. Al mismo tiempo, él se veía sin duda alguna como una figura insustituible de todo el grupo evangélico. Fue uno de los primeros franciscanos que hicieron la misión en China y la empresa de Dios había estado a largo plazo bajo su liderazgo después de la muerte de Antonio de Santa Maria

⁴⁵⁴ En una carta escrita en 1686, fray Buenaventura dijo que le faltaba tres años para llegar a los 80. Véanse: “Bonaventura Ibañez: Epistola ad Provincialem, 24. Febr. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 293.

⁴⁵⁵ MAESTRE (ed.), 1933: 200-201.

⁴⁵⁶ *Op. cit.* pp. 187-188.

Caballero. Además, fue éste el cual no solo viajó por Europa procurando la financiación y reclutó a nuevos misioneros jóvenes que llegaron más tarde a ser los pilares de la empresa, sino que también dirigió el grupo para entrar y arraigarse en Guangdong [广东] en años muy desfavorables para la misión. Es decir, se podía considerar como el mentor de los franciscanos jóvenes. Por eso, en lugar de viajar a una ciudad en su edad avanzada y con el riesgo de caer enfermo o morir, lo que iba a frustrar mucho a sus compañeros, la mejor opción era quedarse en Guangzhou [广州] para gestionar el lugar con su influencia.

Jaime Tarín, a su vez, tenía su propio trabajo por hacer, porque estaba en Huizhou [惠州], otra prefectura de Guangdong [广东], para cuidar la iglesia de San Antonio de Padua.⁴⁵⁷ Lucas Estevan acababa de volver a Macao desde Manila en mayo de 1686,⁴⁵⁸ tras renunciar a sus trabajos en China durante un año,⁴⁵⁹ así que tampoco era la persona ideal para la tarea. En mayo de 1686, Agustín de San Pascual estaba en Chaozhou [潮州] preparándose para comprar la casa,⁴⁶⁰ cuando cuatro franciscanos jóvenes, (Agustín Rico, José Navarro, José Osca y Bernardino Mercado), vinieron a China, trayendo el nombramiento del comisario para él.⁴⁶¹ En realidad, era tan competente con su trabajo que no solo había abierto la cristiandad de Ningde [宁德] de Fujian [福建], sino que también había recuperado la cristiandad de Shandong [山东], así que se puede inferir que fray Agustín se había planteado comprar la casa y quedarse él mismo en esa ciudad.⁴⁶² Sin embargo, la noticia del nombramiento le obligó a volver a Guangzhou [广

⁴⁵⁷ “Fr. Jaime Tarín: Carta al Provincial – Hoeyoheu, 7 de octubre de 1687”. En: MAAS (ed.), 1917: 99.

⁴⁵⁸ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 603.

⁴⁵⁹ Había regresado a Manila en el año 1685 después del estallido del escándalo del juramento. Tenía escrúpulos y renunció sus oficios. Sobre sus escrúpulos, véanse: “Lucas Estevan: Epistola ad Commissarium, 14. Dec. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 424-429.

⁴⁶⁰ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 604.

⁴⁶¹ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 40.

⁴⁶² Fray Agustín había expresado este deseo en una carta de 1684. Véanse: “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Mart. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 534.

州], así que debía encargar a uno de sus compañeros que le relevara en su trabajo en Chaozhou [潮州]. En este caso, Piñuela resultaba el único candidato competente para esta tarea.

Tabla 5: Los candidatos para la misión en Chaozhou [潮州]

Nombre	Situación	Nombre	Situación
Buenaventura Ibañez	Tenía edad avanzada y enfermedad	Basilio Brollo Gemona	provicario
Agustín de San Pascual	Comisario	Manuel de San Juan Bautista	Estaba en Shandong
Lucas Estevan	Acababa de volver a China	Agustín Rico	Novato en la etapa del aprendizaje del idioma
Bernardo de la Encarnación	Estaba en Shandong [山东]	José Navarro	Novato
Francisco Peris de la Concepción	Estaba en Macao	Juan de San Frutos	Novato
Jaime Tarín	Cuidaba la iglesia de Huizhou [惠州]	José Osca	Novato
Blas García	Cirujano y lego	Bernardino Mercado	Novato
Bernardino de la Chiesa	Obispo y vicario	Miguel Flores	Estaba en Manila
Juan Francisco de Leonissa	Provicario	Joaquín Risón	Estaba en Goa
		Pedro de la Piñuela	Disponible

b) La iglesia de Chaozhou [潮州]: fecha y fundador(es)

En este período, los franciscanos pasaban por un duro reto. Algunos corrían el riesgo de abandonar la misión de China, o bien por no dominaban bien la lengua, o bien por las

enfermedades que les molestaban, o bien por otra razón.⁴⁶³ Aun así, Piñuela no se dio por vencido y perseveró en sus trabajos. Al día 16 de agosto del año 1686, Piñuela partió de la ciudad de Guangzhou [广州] con rumbo a Chaozhou [潮州], en compañía del joven ayudante Bernardino Mercado [麦宁学, Mai Ningxue], y llegó a su destino el día 3 del mismo mes.⁴⁶⁴

Hoy en día, existe una discrepancia sobre quién fue el que fundó la iglesia de Chaozhou [潮州] y abrió la cristiandad. Félix Huerta señaló, aunque no especificó la fuente de la información, que Piñuela fundó en el año 1686 esta iglesia, de la que dependían las cristiandades de 48 pueblos.⁴⁶⁵ Otto Maas, al transcribir y editar las cartas de Piñuela, citó toda esta conclusión de Huerta, pero tampoco dio nuevas pruebas.⁴⁶⁶ Sin embargo, el investigador chino Cui Weixiao [崔维孝] indicó que Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] compró con 140 tael de plata una casa en Chaozhou [潮州] y la transformó en una iglesia con la ayuda del jesuita francés Adrien Greslon [聂仲迁, Nie Zhongqian] en el agosto del año 1685.⁴⁶⁷ Contrariando esta afirmación, fray Agustín mencionó en una carta dirigida al Provincial que compró la casa de Chaozhou [潮州] con 240 tael de plata en el 25 de marzo de 1686, sin aludir a ningún jesuita que le ayudara.⁴⁶⁸

Consultando los archivos, se puede encontrar la fuente de la que viene la conclusión del señor Cui:

⁴⁶³ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. April. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 304.

⁴⁶⁴ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 41. Bernardino Mercado entró en Macao el 20 de abril del año 1686, llegó a la iglesia de Guangzhou [广州] el 29 de mayo y permaneció allí dos meses y medio. Véanse: “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Ios. de Mondéjar, 5 Ianuarii. 1687”. En: MENSAERT, Georges (ed.). (1975). *Sínica Franciscana, vol. VIII, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1684-1692 Missionem Ingressi Sunt*. Roma. p. 442.

⁴⁶⁵ HUERTA, 1865: 606.

⁴⁶⁶ MAAS (ed.), 1917: 53-54, nota. 6.

⁴⁶⁷ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 200.

⁴⁶⁸ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 604.

“El Sr. Lopez tambien, a diez del mismo mes, salio de aqui para su vicariato de Nanking y se llevo consigo a Fr. Juan Francisco; tambien fue con este señor el Sr. Megrot para quedarse en la çiudad de Kancheu, que esta en la provincia de Kiangsi. Alli se a estado con el padre de la compaña, su paisano, hasta aora, desde donde trato de comprar una casa para abrir yglesia en una çiudad desta provincia, llamada Xaocheufu, donde nosotros tratamos de fundar mucho tiempo antes. En fin, por agosto deste año, con la aiuda del P. Grellon, compro una casa en 140 taes de plata, y en señal de la compra, se dieron 40 taes [...]”⁴⁶⁹

De este párrafo, se ve que el que compró una casa con la ayuda del jesuita Adrien Greslon fue Charles Maigrot [颜瑯, Yandang]. El malentendido del señor Cui fue ocasionado por la confusión de la conjugación de los verbos. En las cartas de los misioneros, la conjugación de la tercera persona singular del pretérito indefinido de indicativo solía no llevar el acento agudo, por lo que se confundió con frecuencia con la primera persona singular del presente de indicativo. Según el contexto de este párrafo, la frase “trato de comprar una casa” quiere decir que “Charles Maigrot trató de comprar una casa”. Si se echa un vistazo a la parte siguiente de esta carta, se encontrará la contradicción entre esta conclusión de Cui y la actitud de los franciscanos y jesuitas que mostraron al enterarse de dicha compra:

“[...] en teniendose noticia desto, nosotros lo sentimos, mas ubimos de tragar la pildora, por no poder mas y porque no se podia ya deshacer lo hecho. Al padre de la compaña que esta en esta çiudad fue también a parar la misma pildora, y le parecio mas amarga que a nosotros; no porque el Señor comprase casa o no, sino porque su religioso ubiesse sido el agente deste negocio; cosa en que presumen de cierto que an de desagradar al Sr. Obispo de Argolis, de quien estan recibiendo mil favores [...] En fin, lo que los padres a nosotros nos dicen es que

⁴⁶⁹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 19. Dec. 1685”. En: *op. cit.* pp. 589-590.

an enviado grandes reprehensiones a dicho P. Grellon por lo que hiço.”⁴⁷⁰

Obviamente, si el que comprara la casa fuera fray Agustín, los franciscanos no tendrían por qué sentirlo. En el subcapítulo anterior, se ha indicado que Charles Maigrot insistió en una postura dura durante el escándalo del juramento y estorbó la misión, de manera que fue considerado un alborotador por la mayoría de los misioneros, tanto los mendicantes como los jesuitas. Todo el mundo deseaba que se fuera de China cuanto antes para evitar que su terquedad destruyera la empresa misionera que se había montado con tantos esfuerzos. Ahora bien, la compra de la casa hizo posible que este francés, en vez de irse, se quedara en dicha ciudad para imponer la orden del juramento y reprendiera la disputa que se había calmado. Esto era lo que sentían los franciscanos. Los jesuitas, además de esta preocupación, también temían que el que Adrien Greslon [聂仲迁, Nie Zhongqian] ayudara a Charles Maigrot sirviendo de agente de la compra distanciara a las dos órdenes en un tiempo en que hacían falta la colaboración y la unidad para boicotear la interferencia de los franceses.

En vista de lo cual, el comprador de dicha casa fue Charles Maigrot. Por añadidura, también es cuestionable que la ciudad “Xaocheufu” en los párrafos anteriores citados fuera Chaozhou [潮州]. Los misioneros no tenían una regla uniforme para llamar las ciudades chinas. Igual que la palabra “Chincheo” podía ser Quanzhou [泉州] o Zhangzhou [漳州],⁴⁷¹ la ciudad a la que se refería “Xaocheufu” tampoco es cierta, ni siguiera los editores de la *Sínica Franciscana* mantenían la coherencia en sus opiniones. El editor del volumen III, Anastasius Van Den Wyngaert, creyó que “Xaocheu” fue “Chaotcheou”.⁴⁷² Como éste también anotó que “Chaocheu” fue “Chaotcheou”,⁴⁷³ se

⁴⁷⁰ *Op. cit.* p. 590.

⁴⁷¹ En los documentos dejados por los misioneros, navegantes y comerciantes de aquella época, esta palabra se podía referir a Quanzhou [泉州] o Zhangzhou [漳州]. Véanse: BOXER (ed.), 1953: 313-331.

⁴⁷² “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 590, nota. 1; *Op. cit.* p. 596, nota. 8; “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Febr. 1686”. En: *op. cit.* p. 599, nota. 3.

⁴⁷³ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Mart. 1684”. En: *op. cit.* p. 534, nota. 5;

puede saber que en su opinión, “Xaocheu” era el sinónimo de “Chaocheu”. Según la descripción de fray Agustín, este “Chaocheu” está cerca del puerto Xiamen [厦門], así que, por esta ubicación geográfica y la pronunciación de la palabra, se puede confirmar que “Chaocheu” o “Xaocheu” querían decir la prefectura de Chaozhou [潮州]. No obstante, los editores del volumen VII, a su vez, opinaron que “Xaocheu” era “Shaochow”.⁴⁷⁴ Cada uno de los volúmenes VIII, IX y X de *Sínica Franciscana* tiene un índice del vocabulario chino: *Index Nominum et Vocabulorum Sinicorum*. Aunque “Chaocheu” y “Chaotcheou” no fueron incluidas en ellos, “Chaochow”, una palabra muy parecida a las dos anteriores, fue considerada como Chaozhou [潮州]. Al mismo tiempo, los índices indicaron por unanimidad que “Shaochow” se refería a Shaozhou [韶州] de la provincia de Guangdong [广东]. Sin embargo, “Xaocheu”, la palabra clave de aquí, no existía en ninguno de dichos índices.⁴⁷⁵ .

Consultando las cartas, se encuentra que fray Agustín reveló un detalle importante sobre “Xaocheu”:

“Y[a] dixé en la pasada como Megrot compro casa en Xaocheu y el por que, mas hasta aora, aunque la tiene pagada, no a tomado posecion de ella. Otro clerigo, llamado Quimener, esta en Kancheu esperando tener nuevas que le dan la casa, para ir alla.”⁴⁷⁶

“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 2. Febr. 1686”. En: *op. cit.* p. 597, nota. 6.

⁴⁷⁴ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Lud. Quemener, 7. Sept. 1688”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1182, nota. 12.

⁴⁷⁵ Para estos tres índices, véanse: MENSAERT (ed.), 1975: 1001-1031; MARGIOTTI, Fortunato, HAN, Gaspar & ABAD PÉREZ, Antolín (eds.). (1995). *Sínica Franciscana, vol. IX, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1697-1698 Missionem Ingressi Sunt*, Madrid, pp. 1083-1101; ROSSO, Antonio Sisto, HAN, Gaspar & ABAD PÉREZ, Antolín (eds.). (1997). *Sínica Franciscana, vol. X, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1696-1698 Missionem Ingressi Sunt*, Madrid, pp. 1057-1085. Los tres sirven de referencias importantes, sobre todo los últimos dos, uno de cuyos editores es Han Chengliang [韩承良, Gaspar Han], franciscano e investigador chino que domina muy bien el latín y tiene como la lengua materna el chino.

⁴⁷⁶ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P Lucam Estevan, 2. Febr. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 599.

Este “Quimener” fue en realidad Louis Quémener, misionero francés de la Sociedad de las Misiones Extranjeras de París. La información de fray Agustín resultaba precisa ya que más tarde Quémener se mudó efectivamente a dicha ciudad y desde allí mantenía contactos continuos con Piñuela. En otras palabras, la ciudad en la que evangelizó Quémener fue donde Maigrot compró la casa. Pues, ¿cuál ciudad es “Xaocheu”? ¿Chaozhou [潮州] o Shaozhou [韶州]? Louis Pfister mencionó que en el año 1686, el jesuita Claudio Filippo Grimaldi [闵明我, Min Mingwo] “rendit plusieurs services à MM. de Ciccé⁴⁷⁷ et Quémener, à Chao-tcheou 韻州.”⁴⁷⁸ Así que la ciudad donde estaba Quémener debería ser Shaozhou [韶州]. Si esto todavía no es convincente, hay otros dos detalles que pueden demostrar mejor la conclusión. En primer lugar, en el año 1688, Piñuela pidió dinero prestado a Quémener:

“Por esta suplico a V. M. me haga la merced de prestarme 4 taes de plata; que cuando me vuelva a Nangan, que será dentro de breves días, al pasar por Xaocheu satisfaré la deuda.”⁴⁷⁹

“Nangan” se refiere a la prefectura de Nan’an [南安] de la provincia de Jiangxi [江西]. Se situaba en el sur de la provincia y está muy cerca de la frontera de ella con la provincia de Guangdong [广东]. Cuando Piñuela volvió a Nan’an [南安] desde Guangzhou [广州], debía viajar al norte y no tenía por qué pasar por Chaozhou [潮州] que estaba hacia el este. Por contra, había de pasar por Shaozhou [韶州] dado que se hallaba a medio camino. Por tanto, en vez de Chaozhou [潮州], la ciudad donde Louis Quémener predicó la ley de Dios fue Shaozhou [韶州], en la que se hallaba la casa

⁴⁷⁷ Louis Champion de Ciccé, misionero MEP, entró en China en los finales del año 1682 y se mudó a Shaozhou [韶州] en 1686.

⁴⁷⁸ PFISTER, 1932: 374. Como se ve, el autor puso directamente los dos caracteres chinos para el nombre de la prefectura, pero se equivocó al usar el carácter “韻 [Yun]”, confundiéndolo con otro muy parecido: “韶 [Shao]”. Según la palabra “Chao-tcheou”, se sabe que el lugar al que el autor quería referirse es Shaozhou [韶州].

⁴⁷⁹ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Lud. Quemener, 7. Sept. 1688”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1181-1182.

comprada por Charles Maigrot.

En segundo lugar, como se ha mencionado, Adrien Greslon [聂仲迁, Nie Zhongqian] ayudó a Maigrot en la compra. Pues bien, Shaozhou [韶州] estaba al lado de Ganzhou [赣州] donde se quedaba Greslon. Este evangelizó durante muchos años en la provincia de Jiangxi, así que era capaz de ofrecer ayudas. Pero si el negocio tuviera lugar en Chaozhou [潮州], muy lejos de Jiangxi, Greslon sería impotente para intervenir.

En resumen, en vez de fray Agustín, el que compró la casa con la ayuda de Greslon fue Charles Maigrot [颜瑯, Yandang]. El lugar de la compra no fue Chaozhou [潮州] sino Shaozhou [韶州]. Como se ha indicado antes, fray Agustín tomó la posesión de una casa de Chaozhou [潮州] el día 25 de marzo del año 1686.⁴⁸⁰ De facto, después de comprar esta casa, fray Agustín ya obtuvo la “licencia de los mandarines se asento la yglesia, cosa no mui facil en estos tiempos”.⁴⁸¹ Lamentablemente, antes de que la iglesia tomara forma, este franciscano tenía que volver a Guangzhou [广州] y tomar el cargo de comisario de la misión. Por tanto, cuando Piñuela y fray Bernardino Mercado [麦宁学, Mai Ningxue] vinieron, esta iglesia todavía estaba medio-organizada y necesitaba más reformas. En este sentido, se puede creer que el comprador de la casa de la cristiandad de Chaozhou [潮州] fue fray Agustín mientras que los verdaderos pioneros fueron Piñuela y fray Bernardino Mercado.

⁴⁸⁰ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 604.

⁴⁸¹ *Ibid.*

Tabla 6: La división administrativa de la provincia de Guangdong [广东]⁴⁸²

Provincia [省, Sheng]	Guangdong [广东]							
Prefectura [府, Fu]	Guangzhou [广州]				Chaozhou [潮州]	Huizhou [惠州]	Shaoyou [韶州]	Zhaoqing [肇庆]
Condado (Ciudad) [县, Xian]	Shunde [顺德]	Dongguan [东莞]	Xin'an [新安]	Xianshan [香山]	Haiyang [海阳]			
Pueblo			Xianggang [香港, Hongkong]	Aomen [澳门, Macao]				

c) Las dificultades y soluciones

Sin duda, el primer desafío al que se enfrentaron los dos misioneros después de llegar a Chaozhou [潮州] fue cómo reformar y amueblar lo más pronto que pudieran la casa (o “iglesia medio organizada”) con fondos limitados. La casa contaba con dos salas, pero no tenía ninguna decoración ni símbolo para declarar al pueblo que era una iglesia, de modo que estos dos frailes procedieron enseguida a aderezarla. Quizá antes de que salieran de Guangzhou [广州], fray Agustín les había contado la situación de la casa, así que ellos trajeron desde allí todas las cosas necesarias para la decoración. Ante todo, labraron para la casa una puerta muy buena y sobre ella pusieron un rótulo con tres caracteres chinos: “Iglesia del Señor del cielo” [天主堂, Tianzhutang].⁴⁸³

Es digno de destacar esta traducción de “Dios” por la que optaron los franciscanos. Como se ha señalado en la introducción, la traducción de los términos cristianos, junto con la cuestión de los ritos, siempre fue un problema que todos los misioneros en China debían confrontar con los debates y discusiones que nunca desaparecían. Tomando como ejemplo a los primeros jesuitas en China, desde el año 1603 hasta el año 1665,

⁴⁸² La tabla se refiere a la división administrativa de la época de Piñuela. Solo presenta las principales prefecturas y ciudades donde había la misión cristiana.

⁴⁸³ “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 444.

celebraron en total 74 reuniones internas debatiendo si era aceptable usar el término “Shangdi [上帝]” para traducir “Dios”.⁴⁸⁴ En la Reunión de Jiading [嘉定会议, Jiading huiyi] del año 1628, los jesuitas formaron una resolución interna decidiendo que dejaban de usar “Tian [天]” y “Shangdi [上帝], términos que había seleccionado Matteo Ricci, y optaban por “Tianzhu [天主, Señor del cielo]” como sustituto.⁴⁸⁵ Pero Nicholas Longobardi [龙华民, Long Huamin], sucesor de Ricci, no estaba de acuerdo con dicha resolución e incluso propuso que la traducción homofónica fuera la manera más adecuada para tratar el término “Dios”.⁴⁸⁶ En el caso de Chaozhou [潮州], el que fray Bernardino Mercado usara “Señor del cielo” para referir en su carta al nombre de la iglesia reflejó que los franciscanos mantenían la misma postura que la mayoría de los jesuitas en el tema de la traducción.

En realidad, esto no era un caso aislado ni una casualidad. En las cartas de otros misioneros y las obras escritas en chino, ellos también referían a “Dios” con “Tianzhu [天主, Señor del cielo]”.⁴⁸⁷ La postura de los franciscanos ante el término “Dios” era una manifestación del dilema en que estaban. Esta postura en la traducción de los términos y en los ritos no había sido así desde el principio, sino que había experimentado un proceso de cambios. Aunque uno de los primeros que habían provocado la Querrela de los Ritos en Fujian [福建] era el franciscano Antonio de Santa Maria Caballero [利安当, Li Andang], después de varias décadas de experiencias

⁴⁸⁴ METZLER, Josef. (1980). *Die Synoden in China, Japan and Korea 1570 – 1931*. Paderborn: Schöningh, p. 12.

⁴⁸⁵ En idioma chino, 天主 [Tianzhu] significa, literalmente, el señor del cielo.

⁴⁸⁶ Para la investigación más nueva sobre la Reunión de Jiading y los pensamientos de Nicholas Longobardi, véanse: 李天纲 [Li Tiangang]. (2017). 《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》 [Long Huamin duizhongguozongjiaobenzhide lunshujiqiyixiang, Análisis e influencia de Nicholas Longobardi sobre la esencia de la religión china]. 《学术月刊》 [Xueshu yuekan, Académico mensual]. No. 5, pp. 165-184.

⁴⁸⁷ Por ejemplo, fray Bernardo de la Encarnación [郭纳璧, Guo Nabi] usó directamente “tienchu” al mencionar Dios. Véanse: MAAS (ed.), 1917: 12. En la obra *Conversación preliminar* [初会问答, Chuhui wenda], Piñuela también usó “天主 [Tianzhu]”. Véanse: 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. (ed. en 2014). 《初会问答》 [Chuhui wenda, *Conversación preliminar*]. 张西平 [Zhang Xiping] (ed.). Recopilación 1, volumen 40. pp. 601-686.

evangélicas, los franciscanos se dieron cuenta de la realidad china de modo que empezaron a acercarse a la postura de los jesuitas. No obstante, todavía no podían manejar de manera adecuada algunos problemas concretos. Para mantener la pureza de la doctrina cristiana, era natural que los franciscanos rechazaran “上帝 [Shangdi]” que venía de las obras antiguas de China. Pero si adoptaban la idea de Nicholas Longobardi de traducir, homofónicamente, “Dios” a “陡斯 [Dousi]”, no habría nadie que lo entendiera. Por lo tanto, aceptaron la resolución de la Reunión de Jiading [嘉定会议] de usar “天主 [Tianzhu]” para referir a “Dios”.

Volviendo a la reforma de la iglesia, después de elaborar la puerta, los dos procedieron a la decoración interior poniendo símbolos religiosos. Colocaron la imagen de Dios y pegaron en la pared las hojas de los libros cristianos.⁴⁸⁸ A través de estos trabajos, la iglesia se puso en uso, lo cual marca la resolución de la primera dificultad. De acuerdo con un informe de Jaime Tarín [林养默, Lin Yangmo] en el año 1690, hasta este año la única iglesia que tenían los franciscanos en Chaozhou [潮州] era ésta, que se llamaba la “iglesia y casa de nuestra Señora de la Anunciación”.⁴⁸⁹

Superado el primer reto, les tocó enseguida el segundo: ¿cómo podían arraigarse en este nuevo lugar y desarrollar la misión? Por un lado, era verdad que la sociedad era más estable que diez años antes cuando Piñuela entró en China, no obstante, no podía desaparecer en tiempo corto la sombra que una serie de guerras y desordenes sociales había dejado en el corazón de la gente, así que la gente todavía estaba sensible y seguía existiendo la desconfianza a los extranjeros. Por otro lado, las actividades nunca pararon tras la rehabilitación política del Caso del Calendario [历狱, Li yu] y el emperador Kangxi [康熙] también mostró la simpatía por los misioneros, pero aun así, en ese momento, el cristianismo no fue una religión totalmente legal. Esta posición

⁴⁸⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 41.

⁴⁸⁹ “Iacobus Tarin: Catalogus ecclesiarum, 25. Nov. 1690”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 116.

embarazosa hizo que el destino de los franciscanos estuviera en la mano de los mandarines locales y cualquier conducta inadecuada pudiera conducir a la persecución, como había pasado en Jiangle [将乐].

Para resolver este problema, Piñuela, un franciscano muy experimentado, decidió seguir aplicando su estrategia habitual: visitar a los mandarines locales. El día siguiente de su llegada, o sea, el día 4 de septiembre de 1686, Piñuela los visitó con un presente de las cosas exóticas, no solo a los mandarines grandes, sino también a los de jerarquía inferior.⁴⁹⁰

El encuentro fue todo un éxito y todos los mandarines devolvieron la visita.⁴⁹¹ Piñuela mencionó que uno de ellos se llamaba “Gu Laoye” [Gu 老爷, Señor Gu]. Este mandarín, con el título de “Mum cheu ta-jin”, tenía gran fausto y les respetó mucho.⁴⁹² Aquí, “ta-jin” debe ser “大人 [Daren, señor mandarín]”, pero consultando los archivos pertinentes, no se encuentra ningún cargo oficial que tenga la pronunciación parecida que “mum cheu”. Por ende, tal vez “mum cheu” quiera decir “满洲 [Manzhou, Manchuria]”, es decir, el que mencionó Piñuela fue un mandarín de Manchuria.⁴⁹³ Los editores de *Sínica Franciscana* también dieron sus opiniones sobre este título y el apellido “Gu” del mandarín. Creían que el apellido era en realidad “Wu”.⁴⁹⁴ En cierto sentido, tenían razón ya que la pronunciación de la sílaba “gu” del castellano es muy parecida a la de “wu” del chino. En cuanto al título “mum cheu ta-jin”, pusieron una nota de pie

⁴⁹⁰ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 41; “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Fr. Xav. Filippucci, 10. Sept. 1686”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1176.

⁴⁹¹ “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 445.

⁴⁹² “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Fr. Xav. Filippucci, 10. Sept. 1686”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1176.

⁴⁹³ Se debe recalcar que en esa época, el término “满洲” [Manzhou] se refería tanto a la región de Manchuria, como a los manchúes. El concepto “Etnia Man” [满族, Manzu] no se convirtió en un nombre propio hasta la época contemporánea.

⁴⁹⁴ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Fr. Xav. Filippucci, 10. Sept. 1686”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1176, nota 13.

diciendo que era “cancellarius, secretarius particularis praefecti”.⁴⁹⁵ Consultando la *Gaceta de la prefectura de Chaozhou* [潮州府志, Chaozhoufuzhi], se pueden encontrar los principales mandarines locales de ese tiempo:

Prefectura de Chaozhou [潮州]:

1. Administrador de vigilancia de Huizhou y Chaozhou [惠潮分巡道, Huichao fenxundao]: Chen Qizheng [陈其政] (22); Liang Nai [梁鼐] (25);
2. Prefecto [知府, Zhifu]: Lin Hangxue [林杭学] (16); Shi Wensheng [石文晟] (27);
3. Vice-prefecto (Asistente del prefecto) [同知, Tongzhi]: Qiao Song [乔嵩] (25);
4. Vice-asistente del prefecto [通判, Tongpan]: Wu Jing [毋鲸] (21);
5. Rector del colegio [教授, Jiaoshou]: Huang Jinteng [黄金腾] (22);
6. Vice-rector del colegio [训导, Xundao]: Kuang Chengzuo [邝成祚] (21);
7. General militar [总兵, Zongbing]: Ma Sanqi [马三奇] (16)

Ciudad de Haiyang [海阳]⁴⁹⁶:

1. Alcalde [知县, Zhixian]: Jin Yifeng [金一凤] (25);
2. Vice-alcalde [县丞, Xiancheng]: Gao Xiangbi [高象璧] (21);
3. Rector del colegio [教谕, Jiaoyu]: Zhou Tingjian [周廷简] (20)
4. Vice-rector del colegio [训导, Xundao]: Mai Tianzong [麦天纵] (19);
5. Asistente del alcalde [典史, Dianshi]: Dong Shenghua [董生华] (22); Niu Jinzhong [牛进忠] (25);⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ *Ibid*, nota 14.

⁴⁹⁶ Capital de la prefectura de Chaozhou, donde estaban los mandarines tanto de la prefectura y como de la ciudad, así que hay posibilidad de que algunos que Piñuela había visitado fueran los de la ciudad.

⁴⁹⁷ El número entre paréntesis significa el año cuando asumieron el cargo. Por ejemplo, “16” significa que el mandarín tomó el oficio en el decimosexto año del reinado de Kangxi [康熙]. Fuente de los datos: (清) [Qing] 周硕勋 [Zhou Shuoxun] (ed. en 2000). 《乾隆潮州府志》 [Qianlong chaozhoufuzhi, Gaceta de la prefectura de Chaozhou compilada en el reinado de Qianlong]. 《中國地方志集成—廣東府縣志輯 24》 [Zhongguo difangzhi jicheng – guangdong fuxianzhiji 24, Colección de las gacetas chinas – fascículo de Guangdong 24]. Tomo 31 y 32. Shanghai: Editorial de librería de Shanghai. p. 673-764. No

Para analizar esta lista, también se debe tomar en cuenta que era probable que Piñuela, que era un extranjero, no pudiera distinguir los dos conceptos confundibles: Manzhou [满洲, Manchuria] (tanto en el sentido geográfico como en el étnico) y Qiren [旗人, Personas pertenecientes a las Ocho Banderas].⁴⁹⁸ Por eso, el supuesto “Mum cheu ta-jin” sería muy posiblemente un concepto que abarcaba los tres significados mencionados. En este sentido, hay cuatro mandarines en la lista que podrían ser el “Mum cheu ta-jin”: Chen Qizheng [陈其政], Shi Wensheng [石文晟], Ma Sanqi [马三奇], y Wu Jing [毋鲸].

Chen Qizheng [陈其政] venía de Liaoyang [辽阳], región de Manchuria, y fue licenciado [举人, Juren] de la Bandera Roja Bordeada [镶红旗].⁴⁹⁹ Sin embargo, fue reemplazado por Liang Nai [梁鼐] en el vigésimo quinto año del reinado de Kangxi [康熙].⁵⁰⁰ Pero la *Gaceta de la prefectura de Chaozhou* [潮州府志, Chaozhoufuzhi] de

se presentan los otros mandarines políticos y militares ya que o bien el tiempo de su mandato no cayó en ese período, o bien la pronunciación de sus apellidos no tiene nada que ver con la sílaba “gu”. Para la traducción de algunos cargos, se ha tomado como referencia la obra: HOANG, Pierre. [黄伯禄, Huang Bolu]. (1902). *Mélanges sur l'administration*. Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, pp. 180-182.

⁴⁹⁸ Qiren [旗人, Personas pertenecientes a las Ocho Banderas] fue, en algunas situaciones, un nombre alternativo para los manchúes, pero también había algunos que no pertenecían a las Ocho Banderas. Las Ocho Banderas [八旗, Baqi], divisiones administrativas, fueron: Bandera Amarilla Llana [正黄旗, Zhenghuangqi], Bandera Amarilla Bordeada [镶黄旗, Xianghuangqi], Bandera Blanca Llana [正白旗, Zhengbaiqi], Bandera Blanca Bordeada [镶白旗, Xiangbaiqi], Bandera Roja Llana [正红旗, Zhenghongqi], Bandera Roja Bordeada [镶红旗, Xianghongqi], Bandera Azul Plana [正蓝旗, Zhenglanqi], Bandera Azul Bordeada [镶蓝旗, Xianglanqi]. Al principio, los miembros de estas banderas fueron los manchúes, luego entraron también los de la Etnia Han [汉族, Hanzu] y Mongol [蒙古族, Mengguzu]. Desde entonces, se formaron las Ocho Banderas – Manchuria [八旗满洲, Baqimanzhou], las Ocho Banderas – Han [八旗汉军, Baqihanjun], las Ocho Banderas – Mongol [八旗蒙古, Baqimenggu], aunque a veces en este sistema el atributo étnico no fue tan marcado, por ejemplo, también existía el fenómeno de que algunos manchúes pertenecían a las Ocho Banderas – Han, como Shi Wensheng [石文晟], quien se va a mencionar más abajo.

⁴⁹⁹ (清) [Qing] 储大文 [Chu Dawen]. 《山西通志·四库全书本》 [Shanxi tongzhi · Sikuquanshuben, *Gaceta general de Shanxi · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador*] (archivo digitalizado) . Tomo 80, folio 21v. Disponible en: <http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=170>. (Fecha de consulta: 7 de septiembre de 2017.)

⁵⁰⁰ (清) [Qing] 周硕勋 [Zhou Shuoxun] (ed. en 2000), tomo 31, p. 685.

Zhou Shuoxun [周硕勋] no registró la fecha exacta de este reemplazo, de modo que teniendo en cuenta la diferencia entre los calendarios gregoriano y chino tradicional, si Chen Qizheng se fue entre el agosto y el diciembre (según el calendario chino), es decir, entre el octubre de 1686 y el febrero de 1687 (según el calendario gregoriano), todavía tuvo posibilidad de recibir la visita de Piñuela. No obstante, la *Gaceta general de Shanxi* [山西通志, Shanxi tongzhi] señaló que Chen había sido enviado a la provincia de Shanxi [山西] tomando el oficio del Administrador de Vigilancia del Este del Río de Shanxi [山西分巡河东道, Shanxi fenxunhedongdao] en el agosto del vigésimo cuarto año del reinado de Kangxi [康熙] (según el calendario chino),⁵⁰¹ es decir, aproximadamente el septiembre de 1685 (según el calendario gregoriano), por eso, cuando Piñuela y fray Bernardino Mercado llegaron a Chaozhou [潮州], Chen ya no estaba allí. Su sucesor, Liang Nai [梁鼐], había participado en la represión de la Rebelión de los Tres Feudatarios [三藩之乱, Sanfan zhiluan] y le habían promocionado a virrey de Min-Zhe [闽浙总督, Minzhezongdu]⁵⁰² en el cuarenta y quinto año del reinado de Kangxi [康熙]. A pesar de que tenía gran reputación, venía de la provincia de Shanxi [陕西], que no pertenecía a Manchuria. Además, la pronunciación de su apellido “Liang” [梁] no se parece de ningún modo a “gu”. Por lo tanto, el “Mum cheu ta-jin” tampoco podría ser Liang Nai [梁鼐].

Shi Wensheng [石文晟] era un manchú y pertenecía a la Bandera Blanca Llana – Han.⁵⁰³ Era el sobrino de Shi Lin [石琳], gran mandarín del reinado de Kangxi [康熙], y nieto de Shi Tingzhu [石廷柱], que había sido un quiliarca [千总, Qianzong] de la ciudad de Guangning [广宁] de la dinastía Ming [明] y se había entregado al Kanato de Jin Posterior [后金, Houjin] (1616-1636), predecesor de la dinastía Qing [清]. De su

⁵⁰¹ (清) [Qing] 储大文 [Chu Dawen], tomo 80, folio 21v.

⁵⁰² La jurisdicción incluyó la provincia de Fujian [福建], Zhejiang [浙江] y Taiwan [台湾].

⁵⁰³ (清) [Qing] 鲁曾煜 [Zeng Luyu]. 《广东通志·四库全书本》 [Guangdong tongzhi · Sikuquanshuben, *Gaceta general de Guangdong · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador*] (archivo digitalizado). Tomo 42, folio 17v. Disponible en: <http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=586>. (Fecha de consulta: 7 de septiembre de 2017). Sobre la biografía de Shi Tingzhu [石廷柱], véanse: 赵尔巽 [Zhao Erxun] (ed. en 1977): 9329-9332.

clan provenían muchos hombres distinguidos de ese tiempo, como Shi Tingzhu [石廷柱], Shi Lin [石琳], Shi Shanhua [石善华], Shi Wensheng [石文晟], Shi Wenzhuo [石文焯], etc. Por ende, sería razonable creer que era Shi Wensheng el “Mum cheu ta-jin” que tenía gran fausto en Chaozhou [潮州]. El problema es que en la *Gaceta de la prefectura de Chaozhou* [潮州府志, Chaozhoufuzhi] de Zhou Shuoxun [周硕勋], hay dos registros distintos sobre la fecha en que éste asumió el cargo de Zhifu [知府, prefecto]. De acuerdo con el tomo 31, la fecha cayó en el vigésimo séptimo año del reinado de Kangxi [康熙] (1688.2.2 – 1689.1.20), mientras que en el tomo 33, la fecha era el vigésimo año del reinado del mismo emperador (1681.2.18- 1682. 2. 6).⁵⁰⁴ En la misma gaceta, consultando los registros sobre su predecesor Lin Hangxue [林杭学], se ve que éste tomó el oficio en el decimosexto año del reinado de Kangxi [康熙] (1677.2.2 – 1678.1.22). A pesar de que en el tomo 31, no se especificó la fecha de su salida, su biografía en el tomo 33 relata que ejerció este cargo por más de diez años,⁵⁰⁵ lo que descarta la posibilidad de que fuera sustituido por Shi Wensheng [石文晟] en el vigésimo año del reinado de Kangxi [康熙]. A esto, añadiendo el registro de la *Gaceta general de Guangdong* [广东通志, Guangdong tongzhi],⁵⁰⁶ se puede afirmar que el registro del tomo 33 de la *Gaceta de la prefectura de Chaozhou* [潮州府志, Chaozhoufuzhi] estaba equivocado y la fecha verdadera en que asumió el cargo fue el vigésimo séptimo año del reinado de Kangxi [康熙] (1688.2.2 – 1689.1.20), casi dos años después de que los dos franciscanos llegaran a Chaozhou [潮州]. Lin Hangxue [林杭学], a su vez, venía de la provincia de Jiangsu [江苏]⁵⁰⁷ y no era posible que fuera el “Mum cheu ta-jin”.

Ma Sanqi [马三奇], aunque era de la Etnia Han, venía de Guangning [广宁], ciudad de

⁵⁰⁴ (清) [Qing] 周硕勋 [Zhou Shuoxun] (ed. en 2000), tomo 31 y 33, pp. 690 y 806.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ (清) [Qing] 鲁曾煜 [Zeng Luyu], tomo 29, folio 33r.

⁵⁰⁷ (清) [Qing] 周硕勋 [Zhou Shuoxun] (ed. en 2000), tomo 31, p. 690.

la región de Manchuria.⁵⁰⁸ Su padre era Ma Degong [马得功] que había sido un general militar [总兵, Zongbing] de la dinastía Ming [明]. En el año 1645, se rindió a la dinastía Qing [清] con el emperador Hongguang [弘光帝] capturado.⁵⁰⁹ Fue promovido varias veces y murió en una batalla del 1663 contra Zheng Chengong [郑成功, Koxinga].⁵¹⁰ Ma Sanqi [马三奇] heredó el título “Xiangwu” [襄武] de su padre y ejerció el cargo del general militar de Chaozhou [潮州] desde el decimosexto año (1677.2.2 – 1678.1.22) hasta el vigésimo séptimo año del reinado de Kangxi [康熙] (1688.2.2 – 1689.1.20). Dirigió muchas represiones contra los bandidos locales y ganó buena fama.⁵¹¹ Por tanto, desde el punto de vista de su reputación y el tiempo de su mandato, es posible que fuera él uno de los visitados por Piñuela. Pero su apellido fue “Ma [马]”, cuya pronunciación no se parece a “gu”, así que tampoco debe ser el “Mum cheu ta-jin”.

La situación de Wu Jing [毋鲸] resultaba similar a Ma Sanqi [马三奇]. Aunque no era manchú ni pertenecía a las Ocho Banderas, venía de la región de Manchuria. Ejerció de Tongpan [通判, vice-asistente del prefecto] de Chaozhou [潮州] desde el vigésimo primer año (1682.2.7 – 1683.1.26) hasta el vigésimo octavo año (1689.1.21 – 1690.2.8) del reinado de Kangxi [康熙],⁵¹² así que sería muy posiblemente visitado por el franciscano. El Tongpan de la dinastía Qing [清] se ocupaba de ayudar al Zhifu [知府, prefecto] en “la administración de graneros, la persecución criminal, la administración hidráulica, y otros asuntos.” [“管粮、督捕、水利、理事诸务。”]⁵¹³ Además, el apellido de este Tongpan era “Wu [毋]”, que es lo mismo que el que anotaron los

⁵⁰⁸ *Op. cit.* tomo 33, p. 809.

⁵⁰⁹ Emperador Hongguang [弘光帝] (1607- 1646), se llamaba Zhu Yousong [朱由菘] y fue el primer emperador de la dinastía Ming Meridional [南明, Nanming] (1644 - 1662), régimen fundado en la región meridional de China por algunos mandarines y miembros de la familia real de Ming.

⁵¹⁰ Sobre la biografía de Ma Degong [马得功], véanse: 赵尔巽 [Zhao Erxun] (ed. en 1977): 9662-9664.

⁵¹¹ (清) [Qing] 周硕勋 [Zhou Shuoxun] (ed. en 2000), tomo 33, p. 809.

⁵¹² *Op. cit.* tomo 31, p. 694.

⁵¹³ (清) [Qing] 爱新觉罗·允禔 [Aixinjueluo Yuntao]. 《钦定大清会典》 [Qinding daqinghuidian, *Estatutos compilados de la Dinastía Qing*] (archivo digitalizado). Tomo 4, folio 12r. Disponible en: <http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=2563>. (Fecha de consulta: 19 de septiembre de 2017)

editores. Como se ha señalado, la sílaba “wu” del chino es parecida a la “gu” del castellano, así sería razonable que Piñuela le llamara “Gu Laoye” [Gu 老爷, Señor Gu]. Asimismo, justamente un mes después de la visita, se produjo un robo en la iglesia. Según fray Bernardino Mercado [麦宁学, Mai Ningxue], el que investigó el asunto fue ese mandarín que les había rendido mucho respeto.⁵¹⁴ Una de las responsabilidades de Tongpan era la persecución criminal, lo que puede demostrar de otra manera que el mandarín que fue a visitar la iglesia y expresar su respeto a los misioneros sería el Tongpan Wu Jing [毋鲸].

En suma, Wu Jing [毋鲸] sería el mandarín que más probablemente fue llamado “Gu Laoye” y tenía el título de “Mum cheu ta-jin”. Desde los mediados de la dinastía Qing [清], el cristianismo llegó a ser una religión estrictamente prohibida por el gobierno, así que en los archivos oficiales se ven muy poco los registros sobre las actividades misioneras, salvo algunos en los que se anotaban las persecuciones y las críticas contra esta religión extranjera. Para los mandarines, debido a la creencia diferenciada (confucianismo - cristianismo), el contacto con los misioneros solo constituía un episodio sin ninguna importancia que no les valía la pena relatar. Pese a que a veces lo mencionaran en sus diarios o cartas personales, la mayoría de los cuales ya se han perdido y sumergido en el río histórico. Sin embargo, los misioneros solían describir con detalles en sus informes y cartas las experiencias de contactos con estos mandarines, ya que se habían dado cuenta de la importancia que tenía el amparo oficial. Por eso, estos documentos extranjeros, (cartas, informes, diarios, etc.), han ofrecido una nueva vía para reconstruir y estudiar aquella historia olvidada y son dignos de atención.

De todos modos, el respeto que les rindió la autoridad resultaba sustancial para estos dos extranjeros recién llegados. En primer lugar, la aceptación por parte de los mandarines a los misioneros dispersó la sospecha del pueblo que pasó a sentirse curioso

⁵¹⁴ “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 445.

por la doctrina de esa religión que nunca antes había escuchado. La cultura religiosa china se caracterizaba por el politeísmo, sistema en el que eran honrados una variedad de dioses con características individuales claramente identificables. A partir del pragmatismo, la gente solía creer y honrar al mismo tiempo a muchos dioses de diferentes religiones. Cada uno de estos tenía su propio trabajo y función,⁵¹⁵ y en conjunto, formaban una protección completa para la gente. Teniendo esta tradición, los chinos querían añadir un dios más porque estaban convencidos de que a cuantos más dioses rindieran culto, más protecciones y bendiciones recibirían. Por tanto, una vez que la autoridad aceptó el cristianismo, ellos no tardaron en acudir a la iglesia para mirar a este “dios extranjero”. No solo los vecinos de la ciudad sino también los de las villas y aldeas adyacentes concurren a visitar la iglesia y oír la doctrina:

“[...] y en breves meses se tubo noticia no solo en toda la ciudad, si también en muchas villas, y lugares distantes 10, 15 y mas leguas de la iglesia, y doctrina del Señor y a ninguno se ofrecia venir a la ciudad, que no viniese a la iglesia aver la Santa Imagen, y oír la divina doctrina.”⁵¹⁶

En segundo lugar, además de fomentar la empresa evangélica, la buena relación con la autoridad de Chaozhou [潮州] también contribuyó a proteger la seguridad personal y la propiedad de estos misioneros. Como se ha mencionado, en el octubre de 1686, solo un mes después de que se asentaran, unos ladrones entraron en la iglesia desapercibidos y se llevaron algunas cosas religiosas que creían que eran de plata. Los misioneros dieron parte a dicho mandarín que les honró. Este ordenó enseguida que empezaran la investigación y no tardaron más de veinte días en detener a los ladrones. Les pusieron en el cuello un tablón fiero y enviaron a la puerta de la iglesia para que estuvieran allí de

⁵¹⁵ Por ejemplo, Dios de la Riqueza [财神, Cai Shen] se ocupa de la riqueza del mundo, Anciano bajo la Luna [月老, Yuelao] determina las alianzas matrimoniales, Rey Dragón [龙王, Longwang] puede manipular el clima y provocar lluvias, etc.

⁵¹⁶ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, pp. 41-42.

dicha manera durante dos meses.⁵¹⁷ Fue un incidente de poca importancia, eso sí, la actitud amable de la autoridad y la mano dura ante este robo dio una lección clara al pueblo: los dos extranjeros y su iglesia eran admitidos y protegidos por la autoridad y nadie podía molestarlos. Desde entonces no volvieron a pasar casos parecidos y estos franciscanos pudieron vivir y evangelizar “libres de muchas penalidades”.⁵¹⁸

En tercer lugar, con el asilo oficial, los dos misioneros se volvieron más audaces en la cuestión de los ídolos. Como se ha analizado, el disturbio en el pueblo de Makeng [玛坑] había dado una gran lección a Piñuela demostrando que los distintos ídolos tenían un papel muy importante en la vida de los chinos. En realidad, tratar con estos ídolos se había convertido en un tema muy sensible y los franciscanos siempre mantenían una actitud cautelosa con el fin de evitar problemas innecesarios, aunque esto de ninguna manera quiere decir que ellos abandonaran por completo su postura opuesta a los ídolos, como por ejemplo, fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] había quemado las tablillas de los chinos⁵¹⁹ cuando evangelizó en Ningde [宁德] en el año 1675.⁵²⁰ Ahora en Chaozhou [潮州], Piñuela y fray Bernardino Mercado exigieron que los que querían ser bautizados quemaran y descuartizaran los ídolos que tenían.⁵²¹ Era una práctica radical que corría el riesgo de provocar un conflicto entre el pueblo y los misioneros ya que abandonar la creencia solo constituía una opción personal mientras que quemar los ídolos a los que rendían culto los chinos durante muchos años sería considerado como una gran ofensa a la cultura local. Especialmente en Chaozhou [潮州], donde la gente

⁵¹⁷ *Op. cit.* pp. 42-43.; “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 445.

⁵¹⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 42.

⁵¹⁹ Se refieren a las tablillas de madera en las que se escriben o se esculpen los nombres de los antepasados y a veces, de los dioses chinos, a los cuales el pueblo suele quemar incienso para expresar respeto y nostalgia. La pregunta de si los chinos creían que el alma de los antepasados estaba en las tablillas y si el homenaje que ellos rendían a las tablillas tenía un sentido religioso llegó más tarde a ser una cuestión muy polémica en la Querrela de los Ritos [礼仪之争, Liyi zhizheng].

⁵²⁰ “P. Fr. Augustinus A S. Paschale: Liber Baptizatorum Ecclesiae de Ningteh, A. 1675”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 144.

⁵²¹ “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 448.

confiaba en los brujos, a los que recurría sin tomar medicamento cuando enfermaba,⁵²² la exigencia de los franciscanos declaraba la ruptura del cristianismo con la cultura religiosa tradicional china, lo que posiblemente provocaría odios e incluso disturbios.

No obstante, al contrario del análisis que se acaba de hacer, no les pasó nada especial, ni protestas ni persecuciones. Por supuesto, no se puede descartar la posibilidad de que había algunas quejas a pequeña escala que no fueron conocidas o mencionadas en las cartas por los misioneros, por lo menos se puede afirmar que no se produjo ningún alboroto a gran escala. De lo contrario, los franciscanos habrían informado en sus cartas a los superiores de Manila.⁵²³ Entre las razones posibles, era trascendental la amistad con la autoridad. A los ojos del pueblo, la visita del “Mum cheu ta-jin” y de otros mandarines a la iglesia significaba que el cristianismo fue aceptado oficialmente. Esto y la actitud mostrada por parte de los gobernadores en el caso del robo hicieron comprender que apoyaban las actividades llevadas a cabo por los misioneros, por lo que si no era muy necesario, ninguno de los vecinos quería enfrentarse con ellos dos. Al fin y al cabo, nadie deseaba ser castigado como aquellos ladrones.

En resumen, a pesar de que la visita de Piñuela a los mandarines no era una idea innovadora en las prácticas misionales de los franciscanos, gracias a ella, se estableció una buena relación con los gobernadores locales, la cual brindó una garantía crucial a la misión en Chaozhou [潮州]. Y así, a medida que se resolvían las dos dificultades anteriormente indicadas, los trabajos misionales empezaron a desplegarse con normalidad.

⁵²² (清) [Qing] 周硕勋 [Zhou Shuoxun] (ed. en 2000), tomo 12, p. 125 - 126.

⁵²³ Para que Manila estuviera al tanto de la verdadera situación de la evangelización en dicho país, ellos siempre informaron de las persecuciones y disturbios, tales como el disturbio de 1676 en Makeng [玛坑], la persecución de 1679 en Jiangle [将乐], la de 1686 en Huizhou [惠州], etc.

d) El éxito de la misión en Chaozhou [潮州]

Los dos, junto con un catequista que contrataron, dedicaron esfuerzos a predicar la ley de Dios. Piñuela indicó, aunque con un tono exagerado, que había 200,000 personas que visitaron la iglesia en medio año.⁵²⁴ En cuanto al número de los bautizados, fray Bernardino reveló que en cuatro meses, los nuevos bautizados pasaron de los 90, todos adultos.⁵²⁵

El misionero joven subrayó que los bautizados eran adultos para hacer este fruto más valioso. En esa época, el número de bautizados no siempre podía presentar el verdadero estado del desarrollo de la empresa evangélica. En las dinastías Ming [明] y Qing [清], abandonar a bebés era un fenómeno habitual. Muchas veces, los misioneros solían adoptarlos y llevarlos a la iglesia para bautizar y cuidar a estos bebés que habían sido abandonados en la calle por sus padres que eran económicamente incapaces de criarlos, o no querían tener una descendiente femenina. A diferencia de los adultos, ellos eran tan pequeños que no entendían nada ni podían rechazar el bautismo y se convertían involuntariamente en cristianos. El número de este tipo de bautizados era enorme. Por ejemplo, el jesuita francés Joseph de Premare [马若瑟, Ma Ruose] relató en una carta del año 1700 que casi todos los días se podían encontrar bebés abandonados:

“Je ne parle point des petits enfans que la misère des parens oblige, comme j’ai dit, d’exposer à la ville et à la campagne, en danger d’être mangés des bêtes, et certainement condamnés, si vous ne les secourez, à mourir dans la disgrâce éternelle de Dieu. Un homme qui n’auroit rien à faire qu’à les aller chercher, pour leur donner le baptême en cette extrémité déplorable, ne perdrait point sa peine; il y auroit peu de jours qu’il n’en trouvât quelqu’un, et leur salut seroit

⁵²⁴ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 42.

⁵²⁵ “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Ios. de Mondéjar, 5 Ianuarii. 1687”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 443.

d'autant plus certain, que plusieurs regardent ici la perte de ces innocens comme une décharge nécessaire à la république, et que personne ne se met en peine de les ramasser, de les tirer du sein de la mort: dès le jour de leur baptême presque tous seroient en paradis."⁵²⁶

De esta manera, el número aumentó. No obstante, la condición de la iglesia tampoco era buena para cuidar de estos, de los cuales la mayoría ya estaban enfermos debido al frío o a la malnutrición cuando fueron hallados, así que muchos no tardaron en morir. Sobre este fenómeno, el jesuita Jean Francoise Foucquet [傅圣泽, Fu Shengze] dio su opinión creyendo que bautizar dichos bebés resultaba uno de los éxitos más fiables que se podían obtener en China, porque los adultos convertidos “peuvent se démentir et changer, et il ne s'en trouve que trop qui sont peu fidèles à la grâce qu'ils ont reçue; au lieu que ces enfans abandonnés, mourant immédiatement après le baptême, vont infailliblement au ciel, où ils prient sans doute pour ceux qui leur ont procuré ce bonheur inestimable.”⁵²⁷ Desde la perspectiva teológica, tal vez sería una cosa positiva que los bebés murieran poco después de su bautismo, puesto que esto podía garantizar la constancia en la fe. Pero para la necesidad real de la empresa evangélica, estos bebés ni podían ayudar a predicar la religión, ni serían capaces de ofrecer ningún servicio laico para la iglesia. Su bautismo no sirvió para nada más que embellecer el número. Por lo tanto, fray Bernardino Mercado especificó en su carta que todos los bautizados fueron mayores de edad, para convencer a sus superiores de Manila de que los trabajos en Chaozhou [潮州] habían progresado muy bien y logrado un fruto no ilusorio.⁵²⁸

⁵²⁶ DU HALDE, Jean-Baptiste (ed.). (1819). *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Mémoires de la Chine*. Vol. IX. Lyon. p. 245.

⁵²⁷ *Op. cit.* p. 356.

⁵²⁸ Para más análisis sobre la adopción de los niños abandonados en las dinastías Ming y Qing, véanse: 陈青松 [Chen Qingsong] & 汤开建 [Tang Kaijian]. (2010). 《明清之际天主教在华救婴事业述评》 [Mingqingzhiqi tianzhujiao zaihua jiu yingshiye shuping, Análisis sobre la adopción a los niños llevada a cabo por los misioneros en las dinastías Ming y Qing]. 《江西师范大学学报（哲学社会科学版）》 [Jiangxi shifandaxue xuebao (zhexue shehuikexueban), *Revista de la Universidad Normal de Jiangxi (Filosofía y ciencia social)*]. No. 3, pp. 93-102.

Poco después, el número llegó a 101, fruto tan próspero que ni siguiera Piñuela podía dejar de exclamar que nunca había conseguido una cosecha tan agradable como ésta en la etapa inicial de la misión en un lugar cristianamente virgen.⁵²⁹ Hasta finales del año 1687, ya había más de 200 personas que recibieron el bautismo. Este aumento estable fundó una base firme para la nueva misión franciscana en Chaozhou, que se convirtió años después en una cristiandad muy importante.

Pero al mismo tiempo, también hay que reconocer que el entusiasmo y la curiosidad, por enormes que fueran, se diluirían a lo largo del tiempo. Cada vez era menos la gente que venía a visitar la iglesia o a escuchar la evangelización hasta que fray Bernardino Mercado suspiró: “no hay quien nos perturbe; ni visitas, ni salidas, ni con quien comunicar sino es con Fr. Pedro, mientras no sale a evangelizar; y así hay mucho tiempo para vacar a Dios y tratar de llorar mis pecados , dando gracias a Dios de tan grande beneficio.”⁵³⁰ Es decir, después de los primeros meses de animación, la vida de ellos dos volvió a la soledad y tranquilidad a la que se habían acostumbrado durante muchos años.⁵³¹

El agosto del año 1687, como llegaron a Zhangzhou [漳州] las cartas y la financiación que se habían enviado desde Manila, Piñuela fue allí, por orden del comisario fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], a recibirlos y luego los llevó a Guangzhou [广州] el 9 de septiembre del mismo año.⁵³² Cumplió la tarea, pero no volvió a

⁵²⁹ “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 445. Al presentar la ciudad, fray Bernardino Mercado dijo: “No había jamás llegado a dicha ciudad el sonido de la suave voz del Evangelio.” Véanse: *op. cit.* p. 444.

⁵³⁰ “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”. En: *op. cit.* p. 448.

⁵³¹ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 3. Ian. 1687”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1179.

⁵³² PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 46; “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 28. Sep. 1687”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 616; “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 20 Decembris. 1687”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 450.

Chaozhou [潮州], porque el comisario decidió mandarlo a la provincia de Jiangxi [江西] para abrir una nueva cristiandad.

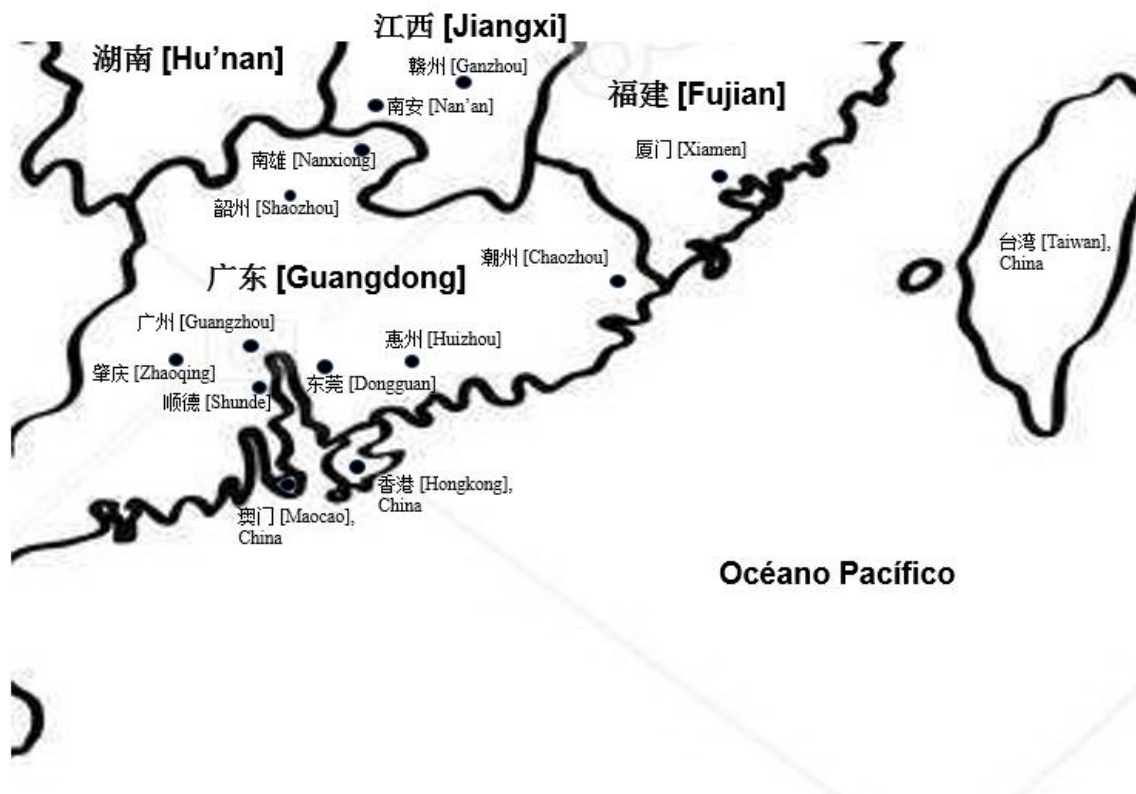
Era una decisión razonable. Después de más de un año de esfuerzos entre Piñuela y fray Bernardino en Chaozhou [潮州], ya forjaron buena amistad con los mandarines locales y la empresa se desarrolló sin grandes obstáculos. Además, allí había un capitán del navío que ayudó a los franciscanos a llevar las cartas entre Manila y China. Era muy poderoso en la ciudad y también podía ofrecer ayudas a estos misioneros.⁵³³ Es decir, disponiendo del amparo oficial de la autoridad y el privado del capitán, a pesar de que Piñuela se fuera, fray Bernardino Mercado sería capaz de controlarlo todo por sí mismo. Además, a medida que se reducía el número de nuevos bautizados, los trabajos de los misioneros iban disminuyendo. Aquí se produjo un fenómeno interesante, que habitualmente se daba en las zonas pastorales de los franciscanos. Como se ha mencionado antes, los bautizados en Chaozhou [潮州] habían sobrepasado a los 200 y la mayoría de ellos estaba distribuida en las áreas rurales, pues bien, en teoría los trabajos de los misioneros debían ser muy pesados dado que la dispersión de los creyentes determinaría que tenían que recorrer distintos pueblos si querían cuidarlos tanto como fuera posible. No obstante, la dispersión hacía imposible que los frailes cuidaran de todos. La escasez de mano de obra y la falta de fondos descartaron la posibilidad de que viajaran con frecuencia por los pueblos. De manera que Piñuela y fray Bernardino Mercado pasaban la mayoría del tiempo en la ciudad, donde sin embargo había pocos creyentes y pocos trabajos.

En esta situación, el que los dos se quedaran en un mismo lugar parecía superfluo. A fin del uso máximo de mano de obra, sería más valioso mandar a uno de ellos para una nueva zona. Teniendo en cuenta la devoción y la capacidad de Piñuela para cultivar una tierra virgen religiosa, como había hecho en Fujian [福建], le asignaron una tarea no

⁵³³ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 28. Sep. 1687”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 621.

menos complicada que cualquiera de las anteriores.

Ilustración 3: La provincia de Guangdong [广东]



2.8 La misión en la provincia de Jiangxi [江西]

Después del escándalo del juramento, los franciscanos retomaron los trabajos que se habían interrumpido. Al mismo tiempo que abrieron la cristiandad en Chaozhou [潮州], habiendo mejorado la distribución global de la empresa, pusieron su mirada en la provincia de Jiangxi [江西]. Desde el punto de vista de la distribución de cada orden en China, la provincia indicada estaba tradicionalmente dentro de la esfera de influencia de los jesuitas. A pesar de que a finales del año 1633 el franciscano Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang] había dejado sus huellas en las prefecturas de Jianchang [建昌] y Nanchang [南昌] de la provincia donde había tenido contactos con los jesuitas Gaspar Ferreira [费奇观, Fei Qiguan] y Emmanuel Diaz (Junior) [阳玛诺, Yang Manuo], y había partido enseguida a Nanjing [南京] después de una estancia de poco tiempo.⁵³⁴ Desde aquel entonces, los franciscanos nunca volvieron a entrar en Jiangxi [江西]. Tras los esfuerzos de medio siglo, a medida que se arraigaban en la provincia de Guangdong [广东], Fujian [福建] y Shandong [山东], era muy normal que Jiangxi, que se limitaba con Fujian por el este y con Guangdong por el sur, llegara a ser la parada siguiente de la expedición evangelizadora de esta orden. Si podían llenar el vacío misionero existente en Jiangxi, no solo se compensarían las pérdidas evangélicas en el escándalo del juramento, sino que toda la zona del sureste de China se incluiría en el mapa de la misión franciscana. Además, Jiangxi disponía de un transporte muy conveniente, sobre todo por el sistema fluvial que daba el acceso directo a Nanjing [南京]. Todos estos factores hicieron que Jiangxi fuera una zona ideal para los misioneros.

Entre las prefecturas de la provincia, la de Nan'an [南安] era sin duda alguna la mejor

⁵³⁴ Según Dunne, fray Antonio quería establecerse en Nanchang [南昌] pero Emmanuel Diaz (Junior) le persuadió de que pasara a Nanjing [南京] para abrir su propia cristiandad. Por eso, fray Antonio viajó a Nanjing donde no obstante fue expulsado por los creyentes locales de dicha ciudad. Véanse: DUNNE, 1962: 240-241. Cui Weixiao [崔维孝] creyó que los jesuitas en Jiangxi [江西] no dieron la bienvenida a fray Antonio porque temían que éste que todavía no había percibido la situación real de China dañara la empresa a la que habían dedicado muchos esfuerzos para levantar. Véanse: 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 116.

opción para emprender la misión. En primer lugar, tanto la prefectura de Nan'an y como la de Ganzhou [贛州] se limitaban con la provincia de Guangdong [广东] en el norte. Sin embargo, en ese momento, los jesuitas llevaban trabajando durante décadas en Ganzhou, mientras que la misión todavía no se había llevado a cabo ampliamente en Nan'an. En este caso, optar por Nan'an para establecer una nueva misión podía minimizar la competición y evitar disputas. En segundo lugar, Nan'an estaba al suroeste de Jiangxi y tenía una ventaja geográfica importante. Por el norte, conectaba con Ji'an [吉安] y Nanchang [南昌]. Por el sur, se hallaba al lado de Nanxiong [南雄] de Guangdong [广东],⁵³⁵ desde donde los misioneros podían viajar con facilidad a Shaozhou [韶州], ciudad en la que casi un siglo antes, Matteo Ricci fundó su segunda base evangelizadora. Desde Shaozhou, si uno viajaba directamente hacia el sur, podía llegar a Guangzhou [广州] y Macao. Es decir, la prefectura de Nan'an y las ciudades importantes de la misión tenían establecidos vinculos estrechos.

Pues bien, a finales del año 1686, poco después del escándalo señalado, fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], el comisario por aquel entonces, fue a la prefectura de Nan'an [南安] de Jiangxi para comprar una casa.⁵³⁶ En ese momento, aunque el escándalo terminó, los conflictos no pararon. Bernardino de la Chiesa [伊大任, Yi Daren], Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López] y Charles Maigrot [颜瑯, Yandang] escribieron respectivamente a Roma para defender sus posturas. La situación general era muy inestable. Así que fray Agustín no se quedó allí, sino que volvió a Guangdong [广东] después de la compra. En 1687, cuando la incertidumbre disminuyó y los fondos fueron complementados, fray Agustín decidió mandar a Piñuela a Nan'an [南安] para la tarea evangelizadora.⁵³⁷

⁵³⁵ En 1592, Matteo Ricci fue a Nanxiong para visitar a Qu Rukui [瞿汝夔] y éste le aconsejó que cambiara su vestido del monje y se disfrazara de letrado occidental.

⁵³⁶ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15 Nov. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 610; “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 24 Apr. 1687”. En: *op. cit.* p. 613.

⁵³⁷ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 46. La razón por la que fray Agustín tardó casi un año en mandar a Piñuela a Nan'an quizá se debía a la falta de financiación. Como se ha mencionado más arriba, Piñuela fue a Zhangzhou [漳州] a recibir el dinero y

a) Las dificultades y éxitos en Nan'an [南安]

Piñuela llegó a Nan'an [南安] el 2 de noviembre e inició su vida misionera en este lugar.⁵³⁸ En realidad, no era la primera vez que este franciscano visitaba la ciudad. En el viaje pastoral que hicieron Bernardino de la Chiesa y Piñuela, los dos habían pasado por Nan'an [南安], aunque en ese momento los franciscanos todavía no tenían ninguna misión allí.⁵³⁹ Más tarde, antes de ir a Chaozhou [潮州], Piñuela había sido enviado otra vez a Nan'an para tomar posesión formalmente de la casa que fray Agustín había comprado.⁵⁴⁰

En este sentido, la ciudad no era totalmente desconocida para Piñuela. Aun así, los trabajos que le esperaban eran duros. Desde el punto de vista de las condiciones materiales, cuando vino Piñuela, la casa se quedaba en un estado casi destruido debido a la desatención a largo plazo.⁵⁴¹ Cuando vio por primera vez la casa durante la segunda visita a la ciudad en 1686, Piñuela dio una descripción sobre su mal estado:

“pase pues a la Ciudad de Nan gan, vide la casa, que era indicio claro de las fatalidades que avia pasado aquella ciudad en tiempo de las guerras, pues estaba en parte quemada, en parte destrosada, y en parte podrida, [...]”⁵⁴²

Ahora bien, un año después, el estado de la casa resultaba peor.⁵⁴³ En este caso, la

lo llevó a Guangzhou [广州] en el 9 de septiembre de 1687. Teniendo este nuevo suministro económico, la evangelización en Nan'an podría empezar.

⁵³⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 47.

⁵³⁹ *Op. cit.* p. 36.

⁵⁴⁰ *Op. cit.* p. 40.

⁵⁴¹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 10. Nov. 1687”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 308.

⁵⁴² PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 41.

⁵⁴³ *Op. cit.* p. 47.

prioridad de Piñuela era reparar y reformar la casa para que fuera una iglesia ya que con tantos años de experiencias en China, comprendió mejor que nadie la realidad de este país donde era indispensable tener un lugar fijo para las actividades religiosas, y “no se predica sin casa e yglesia”⁵⁴⁴. Esta consciencia era un reflejo de la actitud realista de Piñuela que marcaba la diferencia con sus compañeros de hacía un siglo y garantizaba en gran medida su seguridad personal y sus actividades misioneras. Después de la reforma, la iglesia quedaba muy linda y se dedicó a San José.⁵⁴⁵

Desde el punto de vista de lo espiritual, Nan'an [南安] no tenía una base sólida para el cristianismo. Según Piñuela, “no [ha] avido aqui nunca christiano alguno”.⁵⁴⁶ Objetivamente hablando, esta afirmación se hizo desde la perspectiva de la misión franciscana, pero no significaba que no llegara ninguna noticia del cristianismo al oído de los ciudadanos, ni quería decir que nadie adorara a Dios. Aunque los franciscanos no habían emprendido su empresa en este lugar hasta aquel entonces, los jesuitas llevaban varias décadas en la provincia de Jiangxi [江西] y tenían iglesias en distintas ciudades. Por ejemplo, el jesuita Adrien Greslon [聂仲迁, Nie Zhongqian] se hallaba en Ganzhou [赣州]. Nan'an [南安] estaba justamente al lado de Ganzhou [赣州] y casi un siglo antes, Matteo Ricci había estado aquí recibiendo muchos visitantes y viéndose con el supremo mandarín local.⁵⁴⁷ Por ende, era poco probable que en Nan'an [南安] no se encontrara ningún indicio cristiano.

Además, un detalle mencionado por Piñuela también podía demostrar esta situación. Un anciano de Nan'an había seguido la ley de Dios durante muchos años. Antes de su muerte, quería invitar a Piñuela a su casa para que lo confesara. El franciscano relató la exposición de la casa:

⁵⁴⁴ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 10. Nov. 1687”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 308.

⁵⁴⁵ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 55.

⁵⁴⁶ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 10. Nov. 1687”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 308.

⁵⁴⁷ RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas, 1621, libro tercero, p. 140.

“En su ataud tenia graudo un Jesus, y en su casa echo un oratorio (aunque de paxa) y en el eslocadas sus imágenes, su agua bendita, calendario de las fiestas [...]”⁵⁴⁸

Fray Agustín también dejó una descripción similar al presentar los trabajos de Piñuela en Nan'an [南安]:

“Halle en su casa, aunque pobre, un oratorio con sus imagenes, libro de reço, agua bendita, calendario y un ataud en que tenia grabado el nombre de Jesus.”⁵⁴⁹

El "calendario" mencionado aquí, junto con los artículos religiosos como "libro de reço" y "agua bendita", naturalmente no era el calendario tradicional chino. De lo contrario, dicho anciano no lo colocaría en la capilla cristiana de su casa. Por lo tanto, en realidad era el “calendario de las fiestas” que elaboraron los misioneros, es decir, el calendario litúrgico [瞻礼单, Zhanlidan]. El cristianismo es una religión occidental, así que los ritos y fiestas cristianos se celebran de acuerdo con el calendario gregoriano que no funcionaba en China. En esta situación, para que los creyentes chinos pudieran llevar a cabo la vida religiosa y asistir a las distintas actividades cristianas, los misioneros empezaron a elaborar e imprimir el calendario gregoriano en el que anotaron las fiestas cristianas, y repartieron los ejemplares entre los creyentes.⁵⁵⁰ Sobre la elaboración y publicación de este calendario, Louis Pfister tenía una descripción:

“Il est de règle en Chine que le calendrier annonce les jours fastes et néfastes, les

⁵⁴⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 47.

⁵⁴⁹ “Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 640.

⁵⁵⁰ El jesuita François de Rougemont [鲁日满, Lu Riman] señaló en su cuenta privada algunos gastos para la elaboración del calendario litúrgico y el investigador Noël Golvers creyó que dicho calendario consiguió una buena circulación en la provincia de Jiangnan [江南]. Véanse: GOLVERS, 2007: 299-300.

diverses saisons, le cours du soleil et de la lune, les différents rites qui doivent être accomplis au jour et à l'heure fixés. Il fallait donc, pour les chrétiens indigènes, un calendrier des fêtes et des jeûnes de l'Église, qui concordât à la fois avec la division de l'année en Europe et en Chine, avec le système astronomique du monde chrétien, et les erreurs astrologiques des disciples de Confucius. Le P. Ricci et plusieurs autres après lui avaient entrepris ce travail. Le P. Trigault y mit la dernière main, et le publia en chinois, puis en latin, et même, on ne sait pour quel motif, en syriaque. Les chrétiens accueillirent avec une grande satisfaction ce livre, qui devint pour eux d'un usage journalier.⁵⁵¹

El calendario litúrgico se podía ver como una presentación de la estrategia de acomodación cultural [文化适应, Wenhua shiying]. Se ve que este calendario estaba compuesto por dos partes. Al mismo tiempo que utilizaron el calendario occidental para anotar los días festivos y ayunos, los misioneros conservaron en él el calendario tradicional lunar de China para adaptarse a las costumbres de este país. En esa sociedad basada en la agricultura, el calendario lunar tradicional era de crucial importancia para la producción agrícola. Este calendario de la combinación del estilo chino-occidental proporcionó una oportunidad para la vida religiosa de los creyentes chinos a la vez que no turbaba el ritmo normal de su vida secular.⁵⁵²

⁵⁵¹ PFISTER, 1932: 116-117.

⁵⁵² Kang Zhijie indicó que la elaboración del calendario litúrgico databa de la época de Matteo Ricci [利玛窦, Li Madou]. Cuando éste predicó el evangelio en Jingcun [靖村], que estaba dentro de la jurisdicción de Shaozhou [韶州] de la provincia de Guangdong [广东], dejó a los creyentes un calendario litúrgico. Años después, Nicolas Trigault [金尼阁, Ji Nige] reguló el formato y contenido de este calendario, y publicó un calendario llamado *El cómputo eclesiástico* [推历年瞻礼法, Tuilianian zhanlifa]. Luego, Philippe Couplet [柏应理, Bo Yingli] redactó *El calendario litúrgico perpetuo de la santa religión cristiana* [天主教永瞻礼单, Tianzhushengjiao yongzhanlidan] en el que dio a conocer el uso de dicho calendario y el método para calcular las fiestas y los días ayunos. Los misioneros elaboraban ampliamente el calendario litúrgico, el cual abrió una ventana por la que la sociedad china conoció el calendario occidental. Todo esto tenía mucho sentido para el intercambio cultural. Para más información y análisis sobre este calendario litúrgico en China, véanse: 康志杰 [Kang Zhijie]. (2014). 《瞻礼单述论：兼说西历的东传》 [Zhanlidan shulun: jianshuo xilide dongchuan, Análisis del calendario litúrgico: introducción del calendario occidental en China]. 《北京行政学院学报》 [Beijing xingzhengxueyuan xuebao, *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing*] No.3, pp. 122-128.

Piñuela acababa de llegar a Nan'an [南安], así que todavía no tuvo tiempo para imprimir y repartir este calendario. Es decir, la aparición del calendario litúrgico justifica la conclusión de más arriba: antes de Piñuela, otros misioneros, que muy posiblemente fueron jesuitas, habían llevado a cabo actividades evangelizadoras. En realidad, en su autobiografía, Piñuela reveló que un cristiano que se llamaba Ignacio se había bautizado hacía 28 años, pese a que también reconoció que todavía existían muchos otros que no recibieron el bautismo por falta de misioneros.⁵⁵³ La llegada de Piñuela en este momento trajo, justo a tiempo, una situación mutuamente beneficiosa. Los residentes que creyeran en Dios podrían ser bautizados por Piñuela, y luego a éste, le podrían servir de respaldo.

No obstante, dichos creyentes constituían, después de todo, una minoría del pueblo de Nan'an [南安], y por tanto no podían cambiar la situación desfavorable para la religión extranjera. Seguían existiendo el desconocimiento, la indiferencia y la hostilidad al cristianismo, hecho que provocó bastantes obstáculos para los trabajos de Piñuela. Por ejemplo, después de que muriera el anciano mencionado, se produjo una discrepancia sobre la forma de enterrarlo. Como cristiano, el fallecido quería ser sepultado con los ritos cristianos. Sin embargo, sus parientes no cumplieron con su deseo ni respetaron su identidad religiosa. En vez de esperar a Piñuela, llamaron a un grupo de bonzos budistas para hacer la sepultura.⁵⁵⁴

⁵⁵³ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 48. Para el estudio más reciente sobre las actividades misionales de los jesuitas en Jiangxi, véanse: 汤开建 [Tang Kaijian] & 周孝雷 [Zhou Xiaolei]. (2018). 《“后利玛窦时代”江西地区天主教的传播、发展与衰亡 (1610-1649)》 [Houlimadoushidai jiangxidiqu tianzhujiaode chuanbo fazhan yu shuaiwang, La propagación, desarrollo y declive del catolicismo en la región de Jiangxi en la “Era de Post-Matteo Ricci”] 《北京行政学院学报》 [Beijingxingzhengxueyuan xuebao, *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing*]. No. 3, pp. 112-128.

⁵⁵⁴ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 47.; “Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 640.

En sentido estricto, es comprensible la opción de dichos parientes. En un lugar como Nan'an [南安], donde todavía no se había formado el ambiente amistoso para aceptar el cristianismo, los pocos bautizados eran inapelablemente considerados heterogéneos a los ojos de los locales. Los jefes de algunos clanes poderosos incluso intervinieron fuertemente para detener la proliferación del cristianismo dentro su clan.⁵⁵⁵ Bajo esta fuerte presión, abandonaron la creencia cristiana los que no tenían una fe enraizada y se habían convertido por curiosidad, o por pragmatismo. Mientras tanto, también había una parte de bautizados que aceptaron verdaderamente la ley de Dios y tenían una firme convicción. Cuando estos vivieron, sus familiares no podían hacer nada ante su intransigencia. Sin embargo, como indica David Emil Mungello, “to the Chinese, the appropriate burial of one’s family members and close associates was a mark of character and civilization”.⁵⁵⁶ Por tanto, una vez que morían, con el propósito de restaurar la reputación de la familia, podían enterrarlos de la forma religiosa tradicional de China, esperando obligarle a volver al “camino correcto” en su última parada del viaje de la vida. Este tipo de conflictos entre ideas tradicionales y la religión nueva entorpeció mucho el paso pastoral de Piñuela.⁵⁵⁷

En tal dificultad, tanto material como espiritual, Piñuela recorrió pueblos predicando la ley de Dios. Para iniciar la empresa en Nan'an [南安], Piñuela optó por sembrar las semillas evangélicas en las aldeas, creyendo que la zona “es donde por ser la gente menos enfrascado en mundanas diligencias, y de animo mas sincero, prende mejor en sus coraçones la semilla de la divina palabra, que no en los corazones de los

⁵⁵⁵ 张先清 [Zhang Xianqing]. (2003). 《官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展》 [Guanfu, zongzu yu tianzhujiao: Mingqing shiqi mindong fu'ande xiangcunjiaohui fazhan, *Gobierno local, clan y cristianismo: el desarrollo de la Iglesia rural de Fu'an en las dinastías de Ming y Qing*]. Tesis doctoral. Universidad de Xiamen. p. 193.

⁵⁵⁶ MUNGELLO, David E. (2001). *The spirit and the flesh in Shandong, 1650-1785*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. p. 91.

⁵⁵⁷ El funeral no es el tema del presente trabajo. Para la investigación sobre el intercambio cultural chino – europeo en el campo del funeral, véanse: STANDAERT, Nicolas. (2008). *The interweaving of rituals: funerals in the cultural exchange between China and Europe*. Seattle & London: University of Washington Press.

ciudadanos.”⁵⁵⁸ Sin embargo, el transporte de aquel entonces era primitivo. Resultaba arduo y a veces peligroso viajar entre las montañas. A principios de abril de 1688, cuando Piñuela descendía por una sierra, dio un traspié y se golpeó la cara contra una peña, lo que casi hizo que perdiera la vida. Fue un accidente muy aterrador. Piñuela lo describió así: “[...] con toda violencia fui con el rostro y aun las çienes a dar contra una peña, y no distaron de ella mis cascos ni mi vida de mi muerte el grosor, juzgo, que de un papel.”⁵⁵⁹ Aun así, Piñuela persistió en su trabajo sin ningún tipo de quejas. Los esfuerzos tuvieron su recompensa. Durante su estancia en Nan’an [南安], logró éxitos sustanciales, que podrían clasificarse en tres tipos: bautizar a la gente, erigir iglesias y redactar obras religiosas.

En primer lugar, convirtió y bautizó una gran cantidad de los locales. El primer habitante que bautizó era un bebé. Aunque el bautizado murió pocas horas después de la ceremonia, este fruto, que obtuvo solo un mes después de su llegada en Nan’an, dio un buen comienzo para sus trabajos del porvenir.⁵⁶⁰ Poco después, el número llegó a las treinta personas,⁵⁶¹ y en los seis meses siguientes, Piñuela bautizó a un total de 160 personas de ambos sexos.⁵⁶² Además, en el informe anual del 1693, indicó que en dicho año había bautizado 123 adultos y 12 niños.⁵⁶³ Aunque no se sabe el número exacto de los bautizados en los otros años cuyos informes todavía no se han encontrado, según su propia declaración, durante los seis años en Nan’an [南安] (1687-1693), este franciscano obtuvo más de mil bautizados,⁵⁶⁴ logro que parece aún más sobresaliente si

⁵⁵⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 47.

⁵⁵⁹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 3. Oct. 1688”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 313.

⁵⁶⁰ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 47.

⁵⁶¹ *Op. cit.* p. 48.

⁵⁶² “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 3. Oct. 1688”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 314; Pero según un informe de fray Agustín, el número de estos bautizados era 170. Véanse: “Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 642.

⁵⁶³ “Petrus de la Piñuela: Relatio Annualis circa Ministerium in Nanngan, 31. Dec. 1693”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 315.

⁵⁶⁴ *Op. cit.* p. 316.

se compara con el éxito de ocho años en Fujian [福建] (1676-1684), cuando el número de los bautizados solo era 423 personas.⁵⁶⁵

Este éxito se debía tanto a la perseverancia de Piñuela, como a los contactos con los letrados locales de Nan'an [南安]. La provincia de Fujian [福建] fue la primera parada de su viaje evangélico. Quizá en ese momento, aún no conocía la cultura china y estaba escaso de experiencia, así que, durante los ocho años en esa provincia, casi se dedicó por completo al tratamiento con la gente común y corriente. A pesar de que también llevaba a cabo visitas a los mandarines, no hizo amistad estable con ningún letrado prestigioso.⁵⁶⁶ Por el contrario, en Nan'an [南安] el franciscano estableció una red social amplia y sólida, sobre todo con algunos letrados, entre los cuales el más famoso era Liu Ning [刘凝, Liu Ning].

Liu Ning (nombre de cortesía: Erzhi [二至]) nació en Nanfeng [南丰] de la provincia de Jiangxi [江西] y en el año 1687 fue nombrado vice-rector del colegio [训导, Xundao] de Chongyi [崇义], un condado de la prefectura de Nan'an [南安]. Piñuela forjó una profunda amistad con él. Este, a su vez, revisó una obra de Piñuela: *Ejercicio de la meditación* [默想神功, Moxiang shengong], y redactó prefacios para otras dos: *Suplemento de materia herbal china* [本草补, Bencaobu] y *Breve Explicación de las Indulgencias* [大赦解略, Dashe jielüe]. Asimismo, otros cinco letrados de Nanfeng [南丰] también participaron en la revisión de *Ejercicio de la meditación*⁵⁶⁷ y Wusu [吴宿], letrado de Xinchang [新昌], dejó anotaciones en el texto.⁵⁶⁸ Todo esto muestra que la red de relaciones interpersonales, sobre todo con los letrados, que construyó Piñuela en

⁵⁶⁵ “Petrus de la Piñuela: Relatio Sui Ministerii, 31. Dec. 1693”. En: *op. cit.* p. 293.

⁵⁶⁶ Juicio desde la perspectiva de la estabilidad y persistencia de la amistad. No quiere decir que Piñuela estaba aislado de la clase de letrados. Al revés, algunos letrados locales que conoció le salvaron la vida en momentos críticos, tales como el incidente en Makeng [玛坑].

⁵⁶⁷ Eran Zhao Shiyuan [赵师瑗], Zhao Xilong [赵希隆], Li Rining [李日宁], Li Changzuo [李长祚], y Gan Zuolin [甘作霖].

⁵⁶⁸ 石铎球 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. (ed. en 2014). 《默想神功》 [Moxiang shengong, *Ejercicio de la meditación*]. 张西平 [Zhang Xiping] (ed.). Recopilación 1, volumen 38.p. 603.

Nan'an [南安] era mucho mejor que la que había tenido en Fujian [福建]. La posición social y el prestigio de estos letrados podían ejercer una mayor influencia y atraer a más personas a convertirse. Esta era una de las razones primordiales por las que Piñuela consiguió tantos bautizados en Nan'an [南安].

En segundo lugar, excepto la casa comprada por fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], todas las iglesias nuevas en Nan'an [南安] fueron erigidas por Piñuela. Tras un período de trabajos arduos, con el creciente número de residentes interesados en el cristianismo y ansiosos por escuchar sermones, la construcción de más iglesias naturalmente cayó en la agenda. Concretamente, había tres importantes:

① En el 14 de agosto del año 1689, se puso en uso la iglesia en el pueblo de Wenying [文英], levantada por Piñuela y dedicada a “Nuestra Señora”.⁵⁶⁹

② La iglesia en el pueblo de Niedu [聂都], con la cristiandad en Chongyi [崇义] y Dayu [大庾].⁵⁷⁰ Sobre la ubicación geográfica de esta iglesia, hay un malentendido entre los investigadores. En un informe de fray Jaime Tarín [林养默, Lin Yangmo] se mencionó esta iglesia. Al transcribirlo, el editor de *Sínica Franciscana* deletreó el nombre de este pueblo como “Ningtu”, lo que hizo pensar que era la ciudad de Ningdu [宁都].⁵⁷¹ Otto Maas no estaba seguro del nombre que era correcto (“Nietu” o “Ningtu”) y entonces conservó las dos formas de deletreo en su transcripción.⁵⁷² Para resolver este problema, es necesario echar un vistazo a otras cartas de los franciscanos y al mapa de China. Por una parte, desde el punto de vista de la división administrativa de esa época, la ciudad de Ningdu [宁都] no pertenecía a la prefectura de Nan'an [南安], sino a la de

⁵⁶⁹ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 55; “Augustinus A S. Paschali: Noticia de la Mission Serafica de China”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 749.

⁵⁷⁰ “Iacobus Tarin: Relato Missionis Seraphicae, 28. Oct. 1695”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 178.

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² MAAS (ed.), 1917: 119

Ganzhou [赣州], y estaba en el este de la provincia, cerca de la frontera con la provincia de Fujian [福建], mientras que Chongyi [崇义] y Dayu [大庾] estaban en el suroeste y cerca de las fronteras con la provincia de Hu'nán [湖南] y Guangdong [广东]. En otras palabras, la distancia lejana hacía imposible que la iglesia de Ningdu [宁都] tuviera la cristiandad en Chongyi [崇义] y Dayu [大庾]. Por otra parte, según fray Jaime, la iglesia de Ningdu [宁都] fue tomada durante el comisariato de José Navarro [恩懋修, En maoxiu],⁵⁷³ es decir, entre el 9 de junio de 1696 y 6 de junio de 1699.⁵⁷⁴ Por tanto, dicha iglesia en “Ningtu” aparecida en el informe del año 1695 de fray Jaime no podía ser en absoluto la iglesia de Ningdu [宁都], que según el investigador Antonio Sisto Rosso, fue tomada en el año 1698.⁵⁷⁵ Por contra, el pueblo de Niedu [聂都] estaba en el suroeste de Chongyi [崇义] y noroeste de Dayu [大庾], y Chongyi [崇义], a su vez, estaba en el norte de Dayu [大庾]. Es decir, estos tres lugares formaban precisamente un triángulo y la distancia entre cada dos era aproximadamente 50 kilómetros. Por ende, era una opción lógica levantar una iglesia en Niedu [聂都] para cuidar de las dos ciudades y otras aldeas cercanas, tales como la aldea de Guting [古亭], donde Piñuela tenía cristianos.⁵⁷⁶

③ La iglesia, dedicada a “Nuestra Señora”, en Nan'an [南安] para las mujeres, levantada por Piñuela en el año 1693.⁵⁷⁷

④ Además, en Nan'an [南安] había un cristiano local que proporcionó su propia casa y con el altar y la imagen religiosa que le dio Piñuela, la transformó en una “iglesia” informal y temporal, también para las mujeres.⁵⁷⁸ Al mismo tiempo, Piñuela también

⁵⁷³ “Iacobus Tarin: Epistola ad Provincialem, 25. April. 1700”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 188.

⁵⁷⁴ MAAS (ed.), 1917: 205

⁵⁷⁵ Para más análisis sobre este malentendido, véanse: ROSSO, 1948: 259, nota. 33.

⁵⁷⁶ MAAS (ed.), 1917: 67-68.

⁵⁷⁷ “Petrus de la Piñuela: Relatio Annualis circa Ministerium in Nanngan, 31. Dec. 1693”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 316.

⁵⁷⁸ *Ibid.*

viajó a la prefectura de Ji'an [吉安] a fundar una iglesia, aunque no pertenecía a la jurisdicción de Nan'an.⁵⁷⁹

En tercer lugar, también era en este período en el que Piñuela mencionó por primera vez que estaba escribiendo una obra misionera. En una carta dirigida al Provincial en el 10 de noviembre de 1687, es decir, un mes después de la llegada a Nan'an [南安], Piñuela reveló que había resumido sus experiencias de la evangelización en un breve tratado que podría ser útil tanto para la empresa de China como para la de otros países asiáticos:

“Ya sabe V. V. soi amigo de comunicar noticias, las que yo he alcansado con la esperiencia de estos pocos años que aqui estoi andando con estos gentiles y aun christianos en las preguntas dogmaticas, resumido todo ba en esse breve tratado, que puede ser sea util no solo a esta mision, sino tambien a las de Japon y Tumquin. Mucho abra que borrar, mas que enmendar, y sobre todo gran materia para reprehender, mas aunque yo de mi tenia intento de hacerlo, considerando que pedia la materia tiempo y siencia, no me atrevia a ponerlo en execusion; instaronme a que lo hiciesse y por dar gusto a mis hermanos lo hize, y esto puede servirme de razon para la escusa a culpa, no dudo que esta mi voluntad preponderara mucho en V. C. y que con gusto le leera, corrigira, me perdonara, y si le pareciere valer algo, comunicara a los religiosos que hubieren de pasar a esta mision.”⁵⁸⁰

Según Piñuela, esta obra era una colección de las preguntas dogmáticas que podían hacer los cristianos y gentiles chinos con los que se había tratado en esos años. Por eso, según el contenido, se puede inferir que la más probable entre todas sus nueve obras religiosas era *Conversación preliminar* [初会问答, Chuhui wenda]. Esta era una obra

⁵⁷⁹ La prefectura de Ji'an [吉安] estaba en el norte de Nan'an [南安].

⁵⁸⁰ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 10. Nov. 1687”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 308-309.

redactada en forma de diálogo entre un misionero occidental y un invitado chino que quería conocer el cristianismo. El chino hacía preguntas dogmáticas y el misionero se las contestaba. Es decir, esta obra tiene una alta similitud en el contenido con ésta que fue mencionada por Piñuela en la carta.

Casi medio año después, Piñuela señaló otra vez que tenía una obra para la misión:

“Aún tengo aquí una obra, de que V. M. ha de gustar más que de los sermones. Pues en ella hallará para predicar – según *el hic et nunc* de este reino, a todo género de gentil, así letrado como aldeano – materia cumplida en lengua latina y china; y según me parece, una y otra en claro estilo.”⁵⁸¹

Evidentemente, la obra mencionada aquí también recogía las experiencias para la evangelización que se habían obtenido en los tratos con los chinos paganos. Por eso, era muy posible que ésta fuera la misma que aquella otra indicada en la carta de medio años antes dirigida al Provincial, o sea, *Conversación preliminar* [初会问答, Chuhui wenda]. En este caso, Piñuela reveló una información muy importante: dicha obra tenía dos versiones, una en el idioma chino y otra, en latín. Se puede deducir que la versión en latín se envió a sus compañeros o a los superiores de Manila para que la revisaran. Pero lamentablemente, ésta todavía no se ha encontrado hasta hoy en día. La versión en chino, a su vez, se publicó durante el comisariato de José Navarro [恩懋修, En Maoxiu], o sea, entre el junio de 1696 y el junio de 1699, después de la revisión de Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] y Jaime Tarín [林养默, Lin Yangmo].⁵⁸²

Tal vez esta obra había sido dada a conocer de forma parcial en la prefectura de

⁵⁸¹ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Lud. Quemener, 30. april. 1688”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1180.

⁵⁸² Para más información sobre el contenido y formato de esta obra, véanse: el capítulo 3.2 a) del presente trabajo.

Chaozhou [潮州]. Para la publicación formal de una obra se tenía que pedir el permiso del comisario, pero esto no puede descartar la posibilidad de que Piñuela hubiera repartido algunos fragmentos de la obra entre el pueblo tanto para ayudar a su trabajo como para pedir comentarios con los que mejoraba la obra. Se ha mencionado que cuando Piñuela decoró la iglesia de Chaozhou [潮州], pegó en la pared dos papeles de la doctrina. Según Piñuela, “el uno que declaraba, y probaba aver Dios, criador de cielo, y tierra, la inmortalidad del alma, los preceptos del decalogo, y otros puntos; el otro que refutaba los errores de las sectas”.⁵⁸³ El editor de *Sínica Franciscana* creía que era el contenido de la obra muy famosa de Matteo Ricci: *El verdadero significado del Señor del Cielo* [天主实义, Tianzhu shiyi].⁵⁸⁴ Esta conclusión tiene razón, pero al mismo tiempo existe otra posibilidad. Quizá los papeles que se expusieron en la iglesia fueran más probablemente una parte de *Conversación preliminar* [初会问答, Chuhui wenda].

Como se ha explicado varias veces, los franciscanos, aunque mantenían la amistad con los letrados y mandarines, tenían más contactos con la gente común. En general, esta clase social no recibía una educación buena y no tenía ningún conocimiento sobre el cristianismo. Para instruirlos, era una mejor opción la obra de Piñuela que la de Ricci, ya que esta última estaba redactada principalmente para la clase de letrados y usaba un lenguaje formal y refinado. En comparación con la obra de Ricci, *Conversación preliminar* [初会问答, Chuhui wenda] de Piñuela contaba con una ventaja muy obvia, porque tenía la similitud con la de Ricci en el contenido, explicando las preguntas más básicas del cristianismo y las dudas que la gente podría tener, y al mismo tiempo, utilizaba un lenguaje muy sencillo y coloquial que casi todo el mundo podía entender.

Todavía no se ha hallado ninguna prueba contundente para saber exactamente cual obra

⁵⁸³ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 41; Fray Bernardino Mercado también tenía la descripción similar en una carta, diciendo: “el uno confutación de sus errores, el otro noticia clara del verdadero Dios.”. Véanse: “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 444.

⁵⁸⁴ “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 444, nota 10.

se utilizó en la iglesia de Chaozhou [潮州], pero de todos modos, es verdad que los franciscanos también aprovechaban las obras misioneras para ayudar la predicación y la obra *Conversación preliminar* [初会问答, Chuhui wenda] resultaba una de las más estupendas. La investigadora Pascale Girard la valoró e indicó su importancia:

“De fait, le texte de Pedro de la Piñuela que nous avons choisi d’étudier de façon approfondie est étonnant dans sa conception; qu’elle nous apparaît, à la réflexion, comme une synthèse des meilleures innovations en matière de constructions discursives réalisées aussi bien en Europa, au XVIe siècle, qu’en Chine au cours du XVIIe siècle. Pedro de la Piñuela est ainsi le premier franciscain à reprendre l’idée de Ricci d’une adaptation chinoise du catéchisme de Bellarmin: dans ce texte, un lettré chinois pose des questions à un occidental qui lui répond. La forme de ce texte est le dialogue inversé, [...] De ce point de vue, ce texte illustre une méthode savante d’évangélisation, qui, nous l’avons évoqué à plusieurs reprises, n’est pas le monopole des jésuites. Ce texte est ce que l’on peut appeler un dialogue apologétique, dans la mesure où il expose, d’un côté, les fondements de la vraie religion et les motifs qui justifient la croyance religieuse et réfute, d’un autre côté, les croyances des ennemis de cette dernière.”⁵⁸⁵

Es muy precisa esta opinión de Girard acerca de *Conversación preliminar* [初会问答, Chuhui wenda]. Como subrayó ella, la publicación de la obra demuestra otra vez que el método académico de evangelización no es el monopolio de los jesuitas. Este libro, además de los letrados, la gente común con bajo nivel de alfabetización también podía leerlo, e incluso se convirtieron en los lectores principales, gracias a su estilo claro y el lenguaje coloquial. En consecuencia, aparte de la predicación oral, los franciscanos hallaron un nuevo método para su trabajo: el texto. El método no era novedoso en esa época, pero para los pocos franciscanos que vivían en China, la circulación de los

⁵⁸⁵ GIRARD, 2000: 333.

manuales del catecismo era una extensión máxima de sus pasos en tiempo y espacio. Estos manuales jugaron el papel de ayudantes de los misioneros, con los cuales la gente de donde faltaban misioneros podía realizar estudios preliminares en el hogar, sin la necesidad de acudir a la iglesia desde lugares lejanos. Como había indicado Matteo Ricci cuando Michele Ruggieri y él elaboraron su primer libro en chino, dichos manuales “introdujeron la fama de la lei nueva, i con mas facilidad llegaron, adonde sus autores no an podido penetrar despues de tantos años. Antes en este reino mucho mas acomodadamente se declaran los articulos de nuestra fe con los escritos, que con las palabras i [...] porque lo escrito de la China, puesto en aquellas sus letras geroglificas, tiene particular fuerça, i magestad en declararse.”⁵⁸⁶ Esta facilitación hizo posible el aumento de los creyentes en Nan’an y el mérito se debía en gran medida a Piñuela.

En suma, durante los años en Nan’an [南安], Piñuela levantó iglesias y bautizó a creyentes en un ambiente económico y social muy desfavorable. Además, buscó huecos de su apretada agenda para redactar una obra misionera a partir de sus experiencias evangélicas. Estos esfuerzos y logros permitieron a los franciscanos, que nunca habían penetrado en Jiangxi, asentarse rápidamente y allanar el camino para trabajos del futuro.

b) Los conflictos culturales y las contramedidas

A la vez que Piñuela logró éxitos agradables, la propagación de la fe cayó de manera inexcusable en dos tipos de conflictos culturales. El primero consistió en el choque del cristianismo contra la religión local de China, sobre todo el taoísmo, y el segundo, la religión extranjera contra el grupo dominante – la clase confuciana de Nan’an [南安].

— El conflicto entre el cristianismo y el taoísmo

⁵⁸⁶ RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas, 1621: 92.

En un pueblo, Piñuela procuró bautizar algunas familias de labradores pobres, entre los cuales, había un joven con 27 años que era un bonzo taoísta. A pesar de que antes de que viniera el franciscano, este joven ya había oído la noticia sobre el cristianismo y colocó la imagen de Dios en su casa, la convicción todavía no llegó a ser tan firme para que abandonara totalmente su creencia taoísta. Cuando Piñuela predicó el evangelio en dicho pueblo, la madre de este bonzo estaba enferma padeciendo hidropesía con una llaga muy molesta en un pie. Viendo esto, el catequista le dio el unguento de tabaco para que lo untara en la llaga y un poco de la “tierra de S. Pablo” para que la bebiera con agua. Sorprendentemente, a través de este tratamiento, se lograron curar no solo la llaga, sino también algún que otro achaque que había tenido.⁵⁸⁷ Frente a este resultado feliz e increíble, el hijo obtuvo la confirmación en su fe. Sacó de su casa todos los libros taoístas que tenía y los quemó. Con todas estas preparaciones, recibió su bautismo y Piñuela le dio el nombre cristiano de Juan.⁵⁸⁸

Vale la pena examinar los dos medicamentos que se usaron. Lo más raro es la “tierra de S. Pablo” que ni siguiera Anastasius Van Den Wyngaert, el editor de *Sínica Franciscana*, podía determinar a qué aludía.⁵⁸⁹ Tal vez fuera tierra normal que se convirtió en tierra bendecida después de algunos ritos cristianos (como el agua bendita). Pero, de todos modos, el unguento de tabaco era un medicamento utilizado por los misioneros de aquel entonces. Piñuela tenía una obra escrita en chino sobre las hierbas medicinales que se llamaba 《本草补》 [Bencaobu, *Suplemento de materia herbal china*] y en ella Piñuela introdujo a los chinos trece medicamentos naturales y tres fórmulas simples, uno de los cuales era el tabaco. Piñuela presentó el proceso de fabricar el unguento, así como las enfermedades que este unguento podía tratar. Entre estas, se puede encontrar una muy

⁵⁸⁷ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, pp. 48-49; “Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 641.

⁵⁸⁸ “Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 641-642.

⁵⁸⁹ *Op. cit.* p. 641, nota. 4.

parecida a la que padecía la madre del bonzo taoísta:

“Si los pies duelen y están hinchados, hasta el punto de no poder caminar, ha de aplicarse el aceite (del unguento) en ellos.”⁵⁹⁰ [兩足腫痛，不能行動，以油徧抹。]

No es importante si el tabaco y la tierra de San pablo fueron útiles o no, ni la razón verdadera por la que se curó la enfermedad de la mujer. Sin embargo, este método de usar la medicina para ayudar a la misión era muy frecuente. La diferencia más destacada de estas hierbas presentadas por Piñuela con aquellas en los libros médicos tradicionales de China consistía en que no era necesario que estas siguieran la teoría de la medicina china. La medicina tradicional china cree que todas las enfermedades tienen sus efectos externos y una esencia interna. Todos los síntomas [症, Zheng] tales como la tos, la fiebre, el moco, el dolor de cabeza, etc. son dichos efectos. El médico busca y recoge la información sobre estos síntomas a través de los cuatro métodos del diagnóstico [四诊, Sizhen], que son mirar, escuchar, preguntar y tomar el pulso. Estudia la información obtenida, desde el punto de vista de las complicadas teorías de la medicina china, para determinar la esencia interna de la enfermedad. Esta esencia se llama síndrome [证, Zheng] y suele tener cuatro aspectos: la propiedad de la enfermedad (Yin o yang [阴阳]), la ubicación (superficial o interna [表里, Biao li]), la característica (frío o calor [寒热, Han re]) y el estado (deficiencia o exceso [虚实, Xu shi]). Mediante este proceso complejo, cada enfermedad se clasifica en distintos tipos por su esencia diferenciada, aunque muchas veces tienen los mismos síntomas externos.

En este caso, las enfermedades concretas (desde el punto de vista de la medicina moderna, por ejemplo, diabetes, fiebre, tumor, etc.) no tienen gran sentido para los médicos, ya que estas solo serán consideradas como efectos externos, y los médicos

⁵⁹⁰ 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]: 《本草补》 [Bencaobu, *Suplemento de materia herbal china*], en París: Bibliothèque nationale de France, Chinois 5332, f. 19v. (foliación moderna). Para más información sobre esta obra, véanse: el subcapítulo 3.2 i) de este trabajo.

valoran más la esencia. Así, para tratarlas, los médicos van a prescribir distintas hierbas medicinales. Y estas, a su vez, según la teoría de la medicina china, también tienen cada una su propia esencia. Si uno tiene una enfermedad que se sitúa en la superficie del cuerpo y ha sido causada por el frío, o sea, la esencia interna es “superficie y frío”, el médico le dará al paciente una fórmula de hierbas, cuyos efectos van a llegar a la superficie del cuerpo y tienen la característica del calor. El tratamiento consiste en utilizar estas hierbas para ajustar el cuerpo para que sea armonioso.

Por ejemplo, dos enfermos padecen hipertensión. Aunque tienen la misma enfermedad desde el punto de vista de la medicina moderna, como tienen diferentes presentaciones externas (como diferentes pulsos, color de lengua, etc.), esta hipertensión puede tener distintas esencias. Una puede ser causada por el frío y otra por el calor. En esta situación, se debe elegir de manera cuidadosa las hierbas según su esencia. De lo contrario, (por ejemplo, dar equivocadamente unas hierbas que tienen la característica de frío para la hipertensión causada por el frío), en vez de curarla, la agravará y conducirá a consecuencias desastrosas. Todo este proceso se llama Tratamiento según el síndrome [辨证论治, Bianzhenglunzhi].

Pues bien, la mayor diferencia entre el modo narrativo del libro de Piñuela y el de las obras herbolarias de la medicina china era que el primero construyó el modelo de dualidad de “síntoma-medicamento”. El lector no necesitaba dominar teorías complejas, ni seguir el principio del Tratamiento según el síndrome, sino que simplemente seleccionaba el medicamento apropiado para usar de acuerdo con los síntomas. En este sentido, será más adecuado clasificar esta obra de Piñuela como una colección de recetas probadas [Yanfang, 验方], que nacieron de las prácticas y carecían de base teórica. Para usarlas, la gente no necesitaba analizar la esencia de la enfermedad (el síndrome [证, Zheng]), sino que bastaba con saber los síntomas externos [症, Zheng].

Los franciscanos vivían y trabajaban principalmente entre la gente común que no tenía una buena situación económica. Cuando estaban enfermos, los honorarios para médicos eran una carga pesada. Por eso, había una gran demanda de conocimientos médicos entre ellos. Sin embargo, el nivel bajo de educación y las largas horas de trabajo duro no les permitían aprender la medicina. En esta situación, Piñuela les ofreció un libro de recetas probadas que se podían utilizar de forma sencilla. Así, entre la gente se estableció la imagen de “hombre benevolente” del franciscano, que ayudaba mucho a conseguir la confianza del pueblo. El pragmatismo de los chinos en las creencias religiosas los instó a prestar más atención a si su religión era beneficiosa para sus intereses seculares. Si uno estaba desesperado de sufrimiento por la enfermedad y era salvado por el franciscano o por los conocimientos de su libro, sería fácil que el paciente desarrollara una dependencia espiritual hacia él, y de este modo, se diera la posibilidad de conversión.

La llamada Predicación en base de la medicina [医学传教, Yixue chuanjiao] fue ampliamente utilizada por los misioneros en las dinastías Ming y Qing.⁵⁹¹ Piñuela no solo se dedicó a las actividades médicas, sino que resumió y compuso sus conocimientos y experiencias en un libro, que luego circuló tanto entre sus compañeros como entre la gente común.

La estrategia indicada era en esencia una concretización de la lucha entre el cristianismo y las religiones locales. De este modo, la cama del enfermo llegó a ser el campo de batalla donde las religiones competían entre sí. Por una parte, aunque el pragmatismo de los chinos en la creencia religiosa no correspondía a la doctrina cristiana, los misioneros aprovecharon hábilmente este pensamiento para atraer a la gente. Al igual que el joven taoísta, muchos enfermos y sus familiares se convirtieron en el objetivo por el que competían las distintas religiones. Tradicionalmente, si uno estaba enfermo y no se

⁵⁹¹ Sobre la utilización de esta estrategia por parte de los misioneros, véanse: 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 383-389; 董少新 [Dong Shaoxin], 2008: 64-248.

curaba con la medicina convencional, solía recurrir primero a los bonzos budistas o taoístas. No obstante, cuando los rezos y ritos de ellos parecían ser impotentes frente a esa enfermedad, el escenario se cedía al cristianismo para que interviniera. Una vez que el padecimiento se curaba, independientemente de la causa, los misioneros lo atribuían al milagro de Dios. Ellos convencían a los chinos de que “el cristianismo era mejor que el taoísmo, otras religiones y otras creencias populares al expulsar el demonio y tratar enfermedades. La gente no podía ser salvada a menos que abandonara su creencia original y se convirtiera al cristianismo”.⁵⁹² Así durante este proceso, las religiones locales que no habían servido de nada para la enfermedad eran echadas al rincón por el enfermo y sus familiares.⁵⁹³ Pero por otra parte, una cosa era una creencia que estaba de moda por ser útil, y otra, muy distinta, la influencia de la cultura milenaria con la que uno había nacido y crecido la cual estaba profundamente arraigada. Por eso, tras su conversión, si no sorteaba una desgracia, enfermedad o accidente, era muy posible que volviera a recurrir a su antigua religión. Esta vacilación en la fe se puede ver como una lucha silenciosa entre distintas religiones en la mente de la gente.⁵⁹⁴

El bautismo de este bonzo taoísta fue uno de los ejemplos de dicha competición religiosa. Para mostrar la victoria cristiana y aumentar su efecto publicitario, Piñuela organizó una ceremonia pública. Los creyentes locales y los paganos que tenían curiosidad llegaron de todos lados. La escena fue muy espectacular:

⁵⁹² 张先清 [Zhang Xianqing]. (2008). 《疾病的隐喻：清前期天主教传播中的医疗文化》 [Jibingde yinyu: qingqianqi tianzhujiaochuanbozhongde yiliaowenhua, la cultura médica en la propagación del cristianismo en la dinastía Qing temprana], 《中山大学学报（社会科学版）》 [Zhongshandaxue xuebao (shehuikexueban), *Revista de la Universidad de Sun Yat-Sen (Ciencia social)*], No. 4, p. 110.

⁵⁹³ Era una competición que existía en todo el país. Además de la enfermedad humana, esta competición también se presentó en la lucha contra los desastres naturales. Por ejemplo, la sequía era una amenaza seria para la sociedad agrícola de la China antigua. En el año 1641, la ciudad de Ningbo [宁波] de la provincia de Zhejiang [浙江] sufrió una gran sequía, pero los bonzos budistas suplicaron sin éxito la lluvia. En esta situación, el jesuita João Monteiro [孟儒望, Meng Ruwang] dijo al mandarín que se lo rogara a Dios. El mandarín le pidió al jesuita que lo hiciera y la lluvia cayó en abundancia. Ante el milagro, muchos se convirtieron. Véanse: PFISTER, 1932: 245-246.

⁵⁹⁴ Piñuela contó varios cuentos de este tipo en su carta. Véanse: MAAS (ed.), 1917: 64-69.

“[...] acudieron muchos infieles y veinte y quatro catecumenos a ser juntamente baptizados, a los quales, grandes llubias, no retardaron el acudir de lugares distantes a recibir el rocío celestial que este sacramento de gracia les daria, ni los rios y arroyos que con abenidas inundaban los campos, detubieron a las mugeres christianas a que con sus chiquillos colgados de sus pechos, pasando los rios a veces hasta la cintura, no acudiessen el siguiente dia, que lo era del *Corpus*, a oír la missa y sermon, recibiendo todos el consuelo con que el Señor suele comunicarse a la sinceridad y sencillez de los rusticos aldeanos, cuios coraçones le prepararon siempre mejor aluerge.”⁵⁹⁵

El bautismo era algo rara vez presenciado por los moradores de Nan'an en ese momento. Como se ha indicado, antes de que viniera Piñuela, habían pasado muchos años sin que ningún predicador asistiera a esta área. En este sentido, el bautismo presidido por Piñuela resultaba una gran novedad. Asimismo, lo más importante es que la identidad especial de la persona bautizada (joven taoísta) implicó una colisión cultural bastante impactante.

El taoísmo era muy poderoso en la provincia de Jiangxi [江西]. La historia de esta religión se puede remontar a finales de la dinastía Han Oriental [东汉, Donghan] cuando aparecieron el Dao de la Paz [太平道, Taiping dao] y Dao de Cinco Fanegas de Arroz [五斗米道, Wudoumi dao]. Este último también fue llamado Dao de Maestros Celestiales [天师道, Tianshi dao].⁵⁹⁶ El fundador del Dao de la Paz fue Zhang Jiao [张角], que también fue el líder de la Rebelión de los Turbantes Amarillos [黄巾起义, Huangjin qiyi] (año 184-205 d. C.). Tras el fracaso de la rebelión, esta secta perdió su vitalidad mientras que la secta Dao de Cinco Fanegas de Arroz persistió,

⁵⁹⁵ “Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 642.

⁵⁹⁶ Aunque antes ya habían existido otras sectas, tales como la Secta de Maoshan [茅山派, Maoshan pai], tenían influencia limitada. Por eso en general, se toma como la fundación formal de la religión la aparición del Dao de la Paz y Dao de Cinco Fanegas de Arroz.

desarrollándose y evolucionando a lo largo del tiempo. El fundador de esta secta fue Zhang Daoling [张道陵], con el nombre honorífico Maestro Celestial Zhang [张天师, Zhang Tianshi], que luego llegó a ser un título que se otorgó a los líderes posteriores de la secta que se eligieron entre el Clan de Zhang. Desde la dinastía Yuan [元], este título fue reconocido por el gobierno y los Maestros Celestiales recibieron muchos privilegios. Sin embargo, también en este período, emergió el Dao de Perfección Completa [全真道, Quanzhen Dao]. Esta secta fue especializada en las prácticas de Neidan [内丹, Alquimia dentro del cuerpo] y propuso una nueva teoría en la que se integraron las doctrinas del taoísmo, budismo y confucianismo, mientras que el Dao de Maestros Celestiales [天师道, Tianshi dao] llevaba a cabo más prácticas de Fulu [符篆, talismanes] y Waidan [外丹, Alquimia externa] que se practicaba con las hierbas y minerales. Desde aquel entonces, el Dao de Maestros Celestiales [天师道, Tianshi dao] y el de Perfección Completa [全真道, Quanzhen Dao] se convirtieron gradualmente en las dos sectas taoístas más poderosas e influyentes en China.

Jiangxi [江西] era precisamente la provincia donde estaba la Montaña Longhu [龙虎山], una de las tres sedes del Dao de Maestros Celestiales [天师道, Tianshi dao]. En las dinastías Ming [明] y Qing [清], la secta empezó a ir de capa caída. El título de Maestro Celestial fue privado por el gobierno y su influencia entre la gente también se redujo ya que los descendientes de Zhang Daoling [张道陵], aprovechándose de los privilegios obtenidos, infringieron con frecuencia la ley y explotaron al pueblo. Por ejemplo, el jesuita Jean Francoise Foucquet [傅圣泽, Fu Shengze] describió en su carta del año 1702 la llegada del Maestro Celestial Zhang [张天师, Zhang Tianshi] a la prefectura de Fuzhou [抚州], con un tono de desprecio:

“*Tcham*⁵⁹⁷, chef des *Tao-ssée*⁵⁹⁸, qui se faisoit appeler *Tien-ssée*⁵⁹⁹ (le docteur

⁵⁹⁷ Zhang [张], apellido chino.

⁵⁹⁸ Daoshi [道士, taoístas].

⁵⁹⁹ Tianshi [天师, Maestro Celestial].

céleste), vint alors à Fou-tcheou⁶⁰⁰. Ce beau nom est héréditaire à sa famille; en sorte que son fils, fût-il le plus ignorant et le plus stupide de tous les hommes, aura le nom de *docteur céleste* comme son père. Celui qui gouverne aujourd'hui les Tao-ssée, est un homme d'environ trente ans, fort agréable et fort bien fait; il est superbement vêtu, et il se fait porter sur les épaules de huit hommes, dans une magnifique chaise. C'est ainsi qu'il parcourt de temps en temps toute la Chine pour visiter ses bonzes, et pour faire une abondante récolte d'argent. Car comme les Tao-ssée dépendent de lui, ils sont obligés de lui faire des présents considérables pour recevoir son approbation, et pour être maintenus dans leurs privilèges. Le *Tcham-Tien-ssée*⁶⁰¹ vint donc à Fou-tcheou avec une suite nombreuse, et dans l'équipage dont je viens de parler⁶⁰²

Teniendo en cuenta la competencia y hostilidad existidas entre ambas religiones, la descripción del jesuita puede ser un poco exagerada y distorsionada. Sin embargo, es cierto que los Maestros Celestiales de las dinastías Ming y Qing no siguieron una vida sencilla y austera como lo hicieron sus antecesores y empezaron paso a paso a buscar más riqueza y placeres materiales. Pero, aun así, la secta “tenía una historia muy larga y estaba enraizada en la provincia. Contaba con un poder considerable y grandes influencias en la vida social y cultural”.⁶⁰³ Además, su teoría era una de las tres teorías (la confuciana, la budista y la taoísta) más renombradas, mientras que el cristianismo seguía siendo una religión ilegal antes del año 1692 cuando el emperador Kangxi [康熙] promulgó el Edicto de Tolerancia al Cristianismo [康熙容教令, Kangxi rongjiaoling]. En este sentido, el taoísmo era uno de los grandes obstáculos para la misión, sobre todo en la provincia de Jiangxi [江西]. Por tanto, muchos misioneros criticaron el taoísmo en

⁶⁰⁰ Fuzhou [抚州].

⁶⁰¹ Zhang Tianshi [张天师, Maestro celestial Zhang].

⁶⁰² DU HALDE (ed.), 1819: Vol. IX, pp. 334-335.

⁶⁰³ 任继愈 [Ren Jiyu]. (1990). 《中国道教史》 [zhongguo daojiaoshi, *Historia del taoísmo de China*]. Shanghai: Editorial popular de Shanghai. p. 628.

sus obras religiosas. Por ejemplo, Matteo Ricci indicó en su obra *El verdadero significado del Señor del Cielo* [天主实义, Tianzhu shiyi] que el taoísmo, igual que el budismo, era una religión de superstición e idolatría, cuyas teorías resultaban muy absurdas.⁶⁰⁴ La obra de Piñuela también tenía un análisis parecido.⁶⁰⁵ Si estas críticas solo eran debates teológicos, que se limitaban al nivel teórico, el bautismo del bonzo taoísta resultaba una verdadera victoria desde el punto de vista práctico.

En China, la piedad filial [孝道, Xiaodao] era un concepto y valor confuciano que se consideraba incuestionablemente uno de los pilares de la sociedad.⁶⁰⁶ Cuando la madre del bonzo estuvo enferma, el hijo debió pedir bendiciones a los dioses de su religión. Sin embargo, viendo que la enfermedad persistía y molestaba a su madre, perdió la confianza y empezó a buscar alternativas. Así, el cristianismo se convirtió en la otra opción. “Muy famoso por su competencia en los talismanes y encantamientos, así como la expulsión de la perversidad y curación de la enfermedad”,⁶⁰⁷ la secta del Dao de Maestros Celestiales [天师道, Tianshi dao], sin embargo, no sirvió para nada esta vez. Al revés, piñuela dio valor al poder de Dios, destacando la tierra bendita de S. Pablo sobre los efectos reales de la medicina mezclada en ella. De esta manera, el franciscano mostró a la gente la incompetencia del taoísmo.

En fin, con todo este método, Piñuela utilizó el pragmatismo chino como una palanca y la piedad filial como un fulcro para sacudir la creencia taoísta que se había arraigado en el corazón del bonzo joven. A partir de ese momento, la fama de Piñuela comenzó a extenderse poco a poco.⁶⁰⁸

⁶⁰⁴ A grandes rasgos, los jesuitas dejaron más obras de este tipo ya que fueron ellos los primeros en toparse con este problema del choque religioso. Para más análisis, véanse: CRIVELLER, 1999: 68-73.

⁶⁰⁵ Véanse: 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. (ed. en 2014). 《初会问答》 [Chuhui wenda, *Conversación preliminar*]. 张西平 [Zhang Xiping] (ed.). Recopilación 1, volumen 40. pp. 649-651.

⁶⁰⁶ Hasta hoy en día, sigue siendo muy popular y valorada la frase “De las miles de bondades, la piedad filial es la primera” [百善孝为先, Baishan xiaoweixian].

⁶⁰⁷ 张先清 [Zhang Xianqing], 2008 (a): 109.

⁶⁰⁸ Para más análisis sobre el conflicto entre cristianismo, budismo y taoísmo en la provincia de Jiangxi

— El conflicto entre el cristianismo y la clase dominante de Nan'an [南安]

Como se ha mencionado antes, en Nan'an [南安] el cristianismo todavía no era una religión popular. Puede que aquel bautizo del joven taoísta, aunque es verdad que resultaba un reto para el taoísmo, su impacto se limitaba a unos pocos pueblos. Ahora bien, los poderes locales, especialmente los mandarines comenzaron a alertarse, al observar que surgían una y otra iglesia y que aumentaban los creyentes.

Justamente en ese tiempo, una lluvia casual preludió la lucha. La iglesia donde Piñuela se quedaba estaba al lado de un templo local y en el día 7 de junio del año 1690, la lluvia fuerte hizo que cayera una tapia de la iglesia dando un golpe a una pared del templo y destruyéndola. Al día siguiente, tomando como pretexto el daño del templo, algunos vecinos que no aceptaban el cristianismo vinieron a reclamar la indemnización a Piñuela, amenazando con poner un pleito ante el “Erfu” [二府].⁶⁰⁹ No obstante, la petición fue rechazada tajantemente por el misionero, que respondía que el culpable no había sido él sino la lluvia. Tal actitud de Piñuela les enfadó y fueron a cumplir su amenaza. El pleito llegó al oído de varios mandarines locales y cinco días después un mandarín de armas vino a la iglesia para examinar el caso. Al final, la sentencia fue: la lluvia causó el daño y cada uno se ocuparía de la reparación de su pared.⁶¹⁰

Parece que la sentencia fue favorable para Piñuela. Sin embargo, el caso no acabó ahí. A

[江西], véanse: 吴薇 [Wu Wei]. (2003). 《明清时期江西天主教的传播》 [Mingqingshiqi jiangxitianzhujiaode chuanbo, *Propagación del cristianismo en Jiangxi durante las Dinastías Ming y Qing*]. Tesis de maestría. Universidad Normal de Jiangxi. pp. 29-31.

⁶⁰⁹ Erfu [二府], gobernador secundario de Nan'an [南安]. El nombre oficial del cargo es: Tongzhi [同知, vice-prefecto].

⁶¹⁰ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, pp. 59-60.

partir de entonces, el gobierno local mandó varios grupos para revisar el caso y poco a poco, el enfoque de la investigación fue cambiando. En lugar del incidente causado por la lluvia, la autoridad comenzó a examinar si Piñuela había llevado a cabo actividades ilegales en su iglesia. Viendo que el franciscano se había involucrado en el pleito, los mandarines decidieron aprovecharlo para echar a este extranjero de la ciudad, ya que querían confiscar la iglesia y transformarla en un aula pública para enseñar el confucianismo.⁶¹¹ La situación se volvía muy crítica para el franciscano. Apeló, pero el resultado fue desesperante. El misionero solitario parecía estar demasiado indefenso y todo cuanto podía hacer era escribir al jesuita en la corte Tomás Pereira [徐日昇, Xu Risheng] pidiéndole que meditara sobre el asunto, e irse para buscar auxilio a Ganzhou [赣州], Nanjing [南京], e incluso a Beijing [北京], si fuera necesario.⁶¹²

Por fortuna, el problema se resolvió cuando estaba en su primera parada: Ganzhou [赣州]. Aunque el jesuita de allí, Adrien Greslon [聂仲迁, Nie Zhongqian], le dijo que no podría hacer la apelación de forma convencional ya que no tenía ningún contacto con los mandarines superiores al Zhifu [知府, prefecto] de Nan'an [南安], sí que podía enviar una carta suya a este último para refutar las falsedades y aclarar los hechos. Al recibir la carta, la actitud de la autoridad de Nan'an se suavizó y Piñuela regresó a su iglesia.⁶¹³ Poco después, Tomás Pereira se enteró del caso y también escribió a los mandarines de Nan'an.⁶¹⁴ De este modo, con la intervención de los jesuitas, la autoridad desistió de la persecución contra Piñuela y le permitió hacer su misión tranquilamente.

⁶¹¹ *Op. cit.* p. 62; “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Iunii. 1690”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1187.

⁶¹² PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 64; “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Iunii. 1690”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1189.

⁶¹³ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, pp. 65-66.

⁶¹⁴ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Ian. 1691”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1193.

En toda la persecución, el conflicto entre ambos lados era muy fuerte. El hecho de que el cristianismo no fuera una religión totalmente legal hizo que la misión se topara con muchas incertidumbres. Pese a que Piñuela había aplicado en Nan'an [南安] la táctica de visitar a los mandarines con regalos,⁶¹⁵ la autoridad de allí nunca albergaba amabilidad hacia su religión, lo que se podía reflejar en una carta de Piñuela dirigida a Tomás Pereira cuatro meses antes del caso de la lluvia:

“El *chi-fu* desta ciudad es del alcuña *Kin*. No ha mucho tiempo que entró a la posesión de su oficio; aunque hasta ahora no me ha hecho molestia alguna – y en parte me ha honrrado, - no obstante no mira con afecto. Tengo noticia que en esta corte tiene un hermano que ha sido *xien* o *suin-ho*, alias que ha sido mandarín de los ríos. Siendo así y conociéndole V. P., me holgaré que le diga que escriba a su hermano que cuide de la iglesia de *Nangan* y de mi pequeñez.”⁶¹⁶

Consultando la *Gaceta de la prefectura de Nan'an* [南安府志, Nan'anfuzhi], se sabe que este Zhifu era Jinxiang [靳襄], con Tianyuan [天垣] como su nombre de cortesía, y tomó el oficio en el año 1689.⁶¹⁷ En Nan'an, Jinxiang promovió sin escatimar esfuerzos la educación confuciana, “estableciendo escuelas y fundando institutos educativos gratuitos”.⁶¹⁸ Le manifestó explícitamente al franciscano que no creía “ni en la ley del

⁶¹⁵ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 55.

⁶¹⁶ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 20. Febr. 1690”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1184. El *xien* o *suin-ho*, o sea, el mandarín de los ríos, debe ser Jinfu [靳辅], mandarín en el reinado de Kangxi [康熙], conocido por su mérito en la administración de los ríos. La relación entre Jinxiang y Jinfu no es el tema de este trabajo. Para la biografía de Jinfu, véanse: (清) [Qing] 福隆安 [Fu Long'an]. 《钦定八旗通志》 [Qinding baqitongzhi, *Gaceta general de Las Ocho Banderas*] (archivo digitalizado). Tomo 190, folio20v. Disponible en: <https://souyun.com/eBookIndex.aspx?id=195>. (Fecha de consulta: 16 de diciembre de 2017).

⁶¹⁷ (清) [Qing] 黄鸣珂 [Huang Mingke]. 《光绪南安府志》 [Guangxu Nan'anfuzhi, *Gaceta de la prefectura de Nan'an compilada en el reinado de Guangxu*] (archivo digitalizado). Tomo 15, folio 38. Disponible en: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataDisplay?metaData.id=826907&metaData.IId=831388&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>. (Fecha de consulta: 16 de diciembre de 2017). Guangxu [光绪], el noveno emperador de la dinastía Qing [清] (reinado: 1875-1908).

⁶¹⁸ (清) [Qing] 福隆安 [Fu Long'an], tomo 236, folio 10r.

Xe, ni en la del *Tao*, ni en la ley de Dios”, que solo creía en el confucianismo.⁶¹⁹ Tal vez gracias a la visita de Piñuela y sus regalos, el Zhifu no deseaba mandar una persecución pública contra el franciscano, aunque en su corazón no consideraba buena esta religión extranjera. Precisamente en ese momento, el pleito brindó un pretexto estupendo para que la autoridad interviniera. El grupo de mandarines encabezado por el Tongzhi [同知, vice-prefecto] dio el primer paso hacia la cristianofobia. Desde entonces, el pleito entre la iglesia y el templo local escaló a un conflicto entre el cristianismo y la clase dominante de Nan’an.

El Tongzhi [同知, vice-prefecto], que fue llamado por Piñuela “Hoang lao ie” [黄老爷, Señor Huang], era en realidad Huang Zhong [黄钟]. Tenía buena fama y era respetado por el pueblo. La *Gaceta de la prefectura de Nan’an* [南安府志, Nan’anfuzhi] le otorgó una valoración de que “su política enfatizó la sencillez y simplicidad” [政尚简静, Zhengshangjianjing].⁶²⁰ Cuando le promovieron a Zhifu [知府, prefecto] de la prefectura de Taiping [太平府, Taipingfu] de la provincia de Guangxi [广西], seguía preocupándose por la empresa educativa de Nan’an y donó su propia remuneración para financiar a los estudiantes pobres de allí.⁶²¹ Por eso, desde el punto vista tradicional, Huang Zhong [黄钟] fue digno de ser llamado “hombre honrado”. Evidentemente, la razón por la que quería echar de la ciudad a Piñuela no debería ser la inmoralidad ni el rencor personal.

Analizando la carta de Piñuela, se ve que además de que reprendieron a Piñuela por contratar como catequista de la iglesia a un chico que “había sido secretario de un

⁶¹⁹ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 60; “Xe”: el budismo; “Tao”: el taoísmo;

⁶²⁰ (清) [Qing] 陈奕禧 [Chen Yixi]. 《南安府志》 [Nan’anfuzhi, *Gaceta de la prefectura de Nan’an*] (archivo digitalizado). Tomo 9, folio 2. Disponible en: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/metaDataDisplay?metaData.id=826880&metaData.lid=831361&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>. (Fecha de consulta: 21 de noviembre de 2017).

⁶²¹ *Ibid.*

ladrón que tomó a Nangan”,⁶²² el enfoque de la autoridad se centró en el tema sensible de la relación entre el misionero y las mujeres. El grupo de investigación le acusó de haber quitado en la iglesia la ropa de las mujeres con las cuales tenía relaciones indecentes.⁶²³ Esa era una acusación recurrente en las persecuciones. A finales de la dinastía Ming, los letrados habían atacado a los misioneros con que “en público recordaban a la gente que se alejara de la sensualidad, pero en secreto la buscaban ellos mismos”.⁶²⁴ El confucianismo resaltó “la distinción entre ambos sexos” [男女有別, Nannü youbie], y el que ningún contacto corporal estuviera permitido llegó a ser la regla más básica en la relación entre hombres y mujeres. Especialmente después de la dinastía Song [宋] (960-1279), a medida del florecimiento del neo-confucianismo, la sociedad puso cada vez más cadenas morales a las mujeres. Se puede vislumbrar esta realidad a través de una frase famosa de Cheng Yi [程颐] (1033-1107), un neoconfucianista representativo: Mejor morir de hambre que perder la castidad. [饿死事极小, 失节事极大]. Así pues, para los letrados fue absolutamente inaceptable que una mujer estuviera sola en la iglesia con el misionero. A los ojos de muchos, el cristianismo era “una ley en que se mezclaban hombres y megeres, y hazian juntas y pasaban muestra de gente, atraiendo a los basallos con promesas de riquezas, y dignidades”.⁶²⁵ Los prejuicios a los extranjeros y al cristianismo exageró de manera distorsionada este fenómeno e hizo una pintura erótica que en realidad no reflejaba ninguna verdad. Esto es lo que alteró a los letrados de Nan’an [南安]:

“[...] los acusadores siempre han de andar buscando ocasiones para volver a hacer mal. Si se va a hacer alguna confradía de mujeres o bautismos, han de ir a

⁶²² “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Iunii. 1690”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1188.

⁶²³ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, pp. 62 y 71.

⁶²⁴ (明) [Ming] 徐昌治 [Xu Changzhi], 1996, tomo 2: 218.

⁶²⁵ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 72.

dar parte de *nan-niu hoen-cha*⁶²⁶. Y es tal este punto que el *ul-fu*⁶²⁷ siente muy mal de que haya mujeres que entren y guarden la ley de Dios.”⁶²⁸

La relación binaria de “misionero-mujer” era una estructura religiosa de “Dios-humanos” para Piñuela, mientras que, para los letrados, fue entendida como un sistema laico de “hombre-mujer”. Con respecto a este tema, la diferencia de la cognición cultural dio un gran porrazo a la pobre relación que mantenían basada solamente en visitas y regalos. El incidente de la lluvia hizo que explotaran todas las tensiones entre ambas partes y la persecución se volvía ineludible.

En esta persecución, se mostraba muy clara la jerarquía del sistema burocrático de China antigua. Por una parte, el Zhifu [知府, prefecto] y Tongzhi [同知, vice-prefecto], responsables superiores de Nan'an [南安], colaboraron y jugaron un papel decisivo en la persecución. El Zhifu apoyó las acciones contra Piñuela. Aunque no participó directa y públicamente en el asunto, no era posible que el Tongzhi y sus subordinados atacaran a Piñuela y plantearan apropiarse de la iglesia sin su permiso, porque como el Zhifu le dijo a Piñuela: “cualquier cosa [...], pequeña o grande que fuese, estaba a su cargo.”⁶²⁹ Así, el Tongzhi, con el consentimiento del Zhifu en la mano, desplegó enseguida la investigación que desde el inicio resultaba desfavorable para el franciscano. Por otra parte, todo el grupo de mandarines se opuso a Piñuela, menos el Zhixian [知县, alcalde] de la ciudad de Dayu [大庾],⁶³⁰ que personalmente se llevaba muy bien con el misionero. Por eso, desempeñó el papel de mediador entre el Tongzhi y Piñuela, y trató

⁶²⁶ Es “Nannü hunza” [男女混杂] que significa que los hombres y mujeres se quedan en el mismo lugar.

⁶²⁷ Es “Erfu” [二府], nombre informal del cargo Tongzhi [同知, vice-prefecto].

⁶²⁸ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Iunii. 1690”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1191.

⁶²⁹ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 7. Iulii. 1690”. En: *op. cit.* p. 1192.

⁶³⁰ La ciudad de Dayu [大庾] es la capital de la prefectura de Nan'an [南安], así que los mandarines de Dayu y los de Nan'an estaban en la misma ciudad.

varias veces de abogar por su amigo extranjero.⁶³¹ Sin embargo, en una sociedad con una jerarquía muy estricta, la amistad con un mandarín inferior como Zhixian, era insuficiente para influir en la decisión de los mandarines superiores de Nan'an [南安].

No obstante, también era esta jerarquía la que le salvó en el momento crucial. La carta de Tomas Pereira [徐日昇, Xu Risheng] determinó en gran medida el destino de Piñuela. Por aquel entonces, una parte de los jesuitas tenían cargos en la corte y eran valorados por el emperador Kangxi [康熙]. En este sentido, dichos jesuitas tenían una doble identidad: misionero religioso y mandarín laico. La persecución tuvo lugar en el año 1690 y un año antes, la dinastía Qing [清] firmó con Rusia el Tratado de Nérchinsk [尼布楚条约, Nibuchu tiaoyue] con el que ambos países resolvieron la disputa fronteriza que les había fastidiado durante mucho tiempo. En las negociaciones, la contribución de los jesuitas Tomas Pereira y Jean-François Gerbillon [张诚, Zhang Cheng], como intérpretes y consultores, fue reconocida. Debido a lo cual, el aprecio del emperador hacia los misioneros alcanzó un nivel sin paralelo.⁶³² Por eso, la intervención de Tomas Pereira trasladó el conflicto de estar entre la clase dominante de Nan'an y el cristianismo a estar entre los mandarines superiores e inferiores, así como, entre los locales y los de la corte.

En este proceso, la actitud de los mandarines de Nan'an [南安] varió significativamente hacia los jesuitas dependiendo del nivel jerárquico en que se encontrara cada uno. El jesuita Adrien Greslon [聂仲迁, Nie Zhongqian] había estado evangelizando durante muchos años en Jiangxi [江西] y era respetado por la corte. Por ejemplo, según Louis Pfister, en la Rebelión de los Tres Feudatarios [三藩之乱, Sanfan zhiluan], el ejército

⁶³¹ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, pp. 60-64.

⁶³² Hay una investigación que señala que en vez de ser meritorios, Tomás Pereira y Jean-François Gerbillon fueron en realidad dos traidores escondidos de la delegación de la dinastía Qing, que revelaron mucha información confidencial de la delegación a Rusia. Véanse: 郭晔 [Guo Ye]. (2012). 《<尼布楚条约>背后的“内鬼”》 [Nibuchu tiaoyue beihoude neigui, Traidores escondidos en la negociación y firma del Tratado de Nérchinsk], 《文史参考》 [Wenshi cankao, *Referencia histórica*], No. 6.

de la dinastía Qing le trató muy bien:

“Toutefois le général tartare donna au Père mille marques de bonté, lui fit rendre sa demeure, mit des gardes pour la protéger, et donna l'ordre d'épargner toutes les églises de la province.”⁶³³

Pero después de todo, esto era lo que había pasado casi dos décadas antes. Al mismo tiempo, Greslon no asumió ningún cargo laico y se mantuvo alejado del centro del poder político: Beijing [北京]. Desde la perspectiva jerárquica, estaba en el nivel inferior de la estructura social. Realmente, su carta no influyó mucho en la postura de la autoridad de Nan'an [南安]. El Zhifu [知府, prefecto] no hizo nada más que permitir de forma verbal que Piñuela volviera a la iglesia mientras que el Tongzhi [同知, vice-prefecto] tuvo una actitud aún más indiferente, respondiéndole a Greslon “de mala gana y sin ninguna muestra de afecto”,⁶³⁴ lo que demostró que la intercesión de Greslon no pesaba mucho en el corazón del sub-líder de la prefectura. El verdadero punto de inflexión del asunto fue la intervención de Tomas Pereira [徐日昇, Xu Risheng], que, como mandarín en la corte, estaba en un nivel superior de la pirámide de poder. Después de recibir la carta de Pereira, se experimentó un cambio significativo en la actitud del Tongzhi [同知, vice-prefecto]:

“Las de V. P. juntamente para mi y para estos mandarines recibí. A estos señores remití las que les pertenecían y todas tuvieron muy bien efecto. Pues mediante ellas me han honrado; y el *ul-fu* que era antes el contrario, corre hoy con familiaridad y es él que responde a V. P. en la carta que juntamente con esta remito”⁶³⁵

⁶³³ PFISTER, 1932: 297.

⁶³⁴ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 7. Iulii. 1690”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1192.

⁶³⁵ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Ian. 1691”. En: *op. cit.* p. 1193.

La inconsistencia en la actitud de los mandarines de Nan'an [南安] se debía al funcionamiento de la jerarquía de la China antigua. Ante la petición de Pereira, estos abandonaron la hostilidad hacia Piñuela ya que no querían correr el riesgo de ofender a uno de los jesuitas más confiables del emperador. Así, el franciscano pudo superar por fin el desafío.

En fin, no es difícil concluir que en los encuentros con las dos fuerzas principales en Nan'an [南安], a saber, el taoísmo y la clase dominante, Piñuela siempre tuvo juicios perspicaces sobre las situaciones y aplicó con flexibilidad varias estrategias para garantizar que el cristianismo sobreviviera en circunstancias difíciles. Basados en la cristiandad de Nan'an, los franciscanos extendieron gradualmente su misión hacia la prefectura de Ji'an [吉安] y Ganzhou [赣州], y finalmente convirtieron la provincia de Jiangxi [江西] en una nueva área misionera que era tan importante como Guangdong [广东] y Fujian [福建].

Ilustración 4: La provincia de Jiangxi [江西]

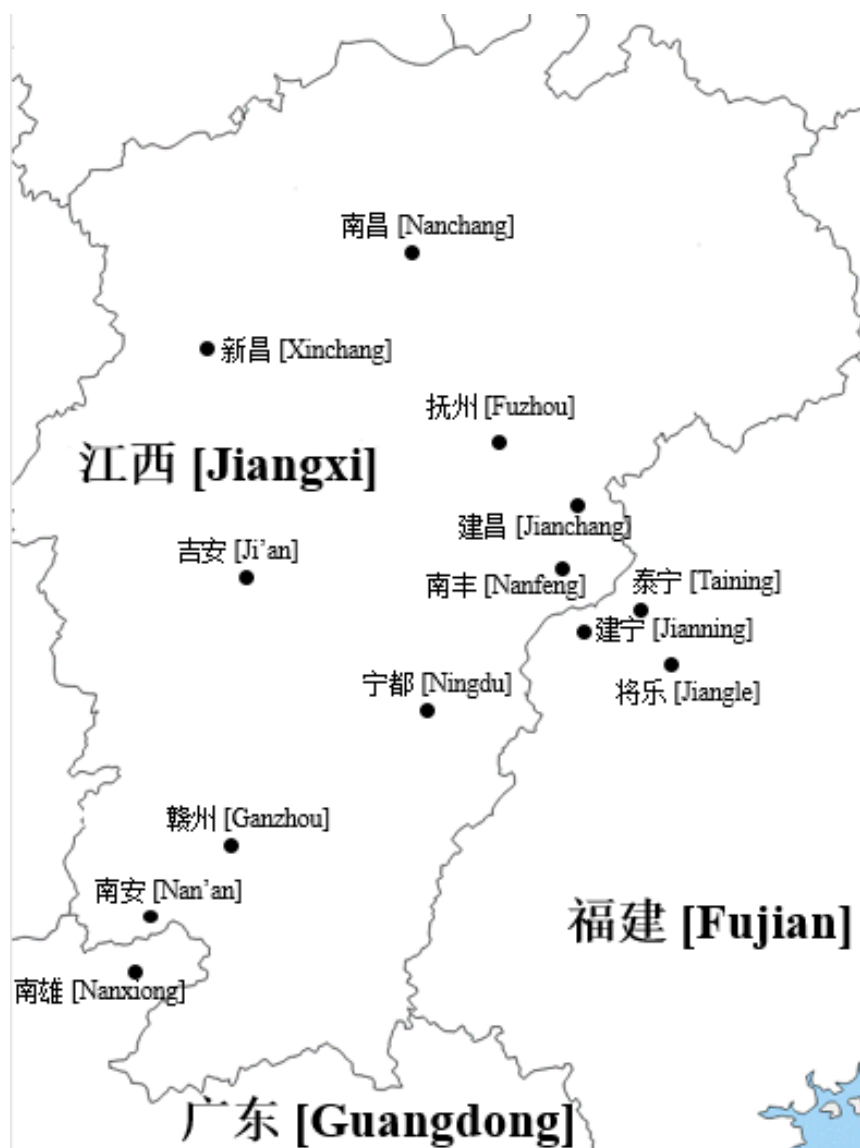


Ilustración 5: La prefectura de Nan'an [南安]



Tabla 7: La división administrativa de la provincia de Jiangxi [江西]⁶³⁶

Provincia [省, Sheng]	Jiangxi [江西]								
Prefectura [府, Fu]	Nan'an [南安]			Ganzhou [赣州]		Ji'an [吉安]	Nanchang [南昌]	Jianchang [建昌]	Ruizhou [瑞州]
Condado (Ciudad) [县, Xian]	Dayu [大庾]	Chongyi [崇义]		Ganxian [赣县]	Ningdu [宁都]			Nanfeng [南丰]	Xinchang [新昌]
Pueblo		Niedu [聂都]	Wenying [文英]	Guting [古亭]					

⁶³⁶ La tabla se refiere a la división administrativa de la época de Piñuela. Solo presenta las principales prefecturas y ciudades donde había la misión cristiana.

2.9 Los últimos trabajos

En el año 1699, Piñuela fue elegido comisario de la misión franciscana de China.⁶³⁷ De hecho, fue una decisión correcta, ya que había vivido en China durante más de veinte años, dominaba el idioma y tenía mucha experiencia a la hora de predicar y de tratar con la gente, tanto con la común como con los mandarines. Una vez que asumió este cargo, los trabajos le resultaron más agotadores, ya que, además de sus propios trabajos, debía ocuparse de toda la empresa franciscana en China. No fue una tarea fácil que cumplir. Cada uno del grupo misional tenía una observación personal de la situación evangélica, desde lo cual, se bifurcaban los métodos correspondientes y a veces esto causaba algunos disgustos. Así pues, le costó mucho unificar las opiniones para llevar adelante la empresa. La insuficiencia de fondos y misioneros agravó el rompecabezas. En una carta, Piñuela expresó esta dificultad:

“Por accidentes inevitables me halle cargado con buen numero de religiosos en nuestra casa de Canton, unos enfermos, otros no mui consolados y otros no poco pobres. Con esto y juntamente con estar falta de limosna la mission, parecia que no avia de afligirme, mas no fue assi, porque el Señor me hizo merced de darme ampliacion de corazon y quietud, y el verme assi algunos religiosos les precia que estaba timido y sin resolucion, y queriendo alguno gobernar me decia haga V. C. esto haga lo otro, y lo uno y otro eran cosas no mui concentaneas a mis ideas [...] No obstante dixeles a uno o dos facil cosa es para mi el ordenar y mandar, y a mas confio que obedecera qualquier religioso a lo que se le mandare, aunque con resignacion o repugnancia.”⁶³⁸

Esto no era una sensación personal de Piñuela, sino también de casi todos los

⁶³⁷ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. Sept. 1699”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 316. Fue electo en 6 de junio de 1699 y no recibió la noticia hasta los principios de agosto.

⁶³⁸ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 8. Maii. 1700”. En: *op. cit.* p. 338.

comisarios. Por ejemplo, fray Jaime Tarín [林养默, Lin Yangmo] coincidía con Piñuela en este problema cuando ejercía del mismo cargo:

“[...] es una cruz bien pesada y molesta, y que solo el obedezzer, puede resignar mi voluntad para abrazar el trabajo. [...] Procuero de mi parte el cuydar de la mission y consolar a todos en lo que puedo, mas como es dificil el no encontrarse los dictamenes y voluntades en algunas cosas, suppongo no sera tan acertada la mia, que no aya algunos que no se quexen, [...]”⁶³⁹

Pero Piñuela nunca había sido un hombre que sucumbiera a las dificultades. Se dedicó a su trabajo sin ninguna queja. El primer desafío con que se enfrentó era la mala situación económica del grupo misional. Cuando tomó el oficio, su antecesor, José Navarro [恩懋修, En Maoxiu], casi no le dejó nada más que el sello de comisario y algunas pequeñas deudas.⁶⁴⁰ Para resolver el problema, no cesó de escribir a Manila pidiendo constantemente subvenciones. Cada vez que las conseguía, hacía de ellas el repartimiento más humano y racional, para promover la misión mientras sufría claros apuros económicos.

Después, la cuestión sobre la jurisdicción y el privilegio entre órdenes constituía el segundo problema agudo que el comisario debía resolver. En el año 1700, el agustino Alvaro de Benavente [白万乐, Bai Wanle] llegó a Macao.⁶⁴¹ Había sido electo obispo titular de Ascalón y vicario apostólico de la provincia de Jiangxi [江西].⁶⁴² Al principio, los franciscanos se regocijaron por este nombramiento, porque creían que el nuevo obispo natural de España llegaría a ser otro patrocinador para la misión franciscana en China, igual que Bernardino de la Chiesa [伊大任, Yi Daren] que estaba en Beijing y

⁶³⁹ “Iacobus Tarin: Epistola ad Provincialem, 14. April. 1691”. En: *op. cit.* p. 122.

⁶⁴⁰ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 25. Sept. 1699”. En: *op. cit.* p. 318.

⁶⁴¹ “Iacobus Tarin: Epistola ad Provincialem, 25. April. 1700”. En: *op. cit.* p. 187.

⁶⁴² MAAS (ed.), 1917: 203.

Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López] que había fallecido en 1691. No obstante, en vez de brindar ningún favor esperado por sus paisanos, Benavente, una vez que arribó a su destino, empezó a cuestionar la legalidad de la iglesia franciscana en Ganzhou [赣州] de la provincia de Jiangxi [江西], reprobándoles que no debieran tomar una casa en donde los jesuitas habían tenido la iglesia,⁶⁴³ ya que Roma había ordenado que “ninguno pueda fundar iglesia en el puesto donde otra [orden religiosa] la tiene, sin licencia expresa de los señores vicarios apostolicos”.⁶⁴⁴

Los franciscanos no aceptaron esta reprehensión, alegando que antes de fundar la iglesia de Ganzhou [赣州], habían consultado a Juan Basset [白日昇, Bai Risheng], provicario en ese momento, y obtenido su licencia. Además, las iglesias de Ningdu [宁都] de la misma provincia y Hangzhou [杭州] de la provincia de Zhejiang [浙江] también siguieron el mismo procedimiento.⁶⁴⁵ Frente a la disputa, fray Jaime Tarín [林养默, Lin Yangmo] se sentía decepcionado y se quejaba de que Benavente había molestado a todo el mundo:

“El señor D. Fr. Alvaro, Obispo Ascalonense, [...] tomo un camino muy estrafalario que ha causado admiracion no solamente a nosotros, sino también a los señores clerigos franceses y al mismo provicario que dio la licencia para dichas casas, y tambien a todos los italianos, que todos estan admirados de los dictámenes de un señor vicario apostolico y Obispo español contra sus mismos españoles que le dieron consejo que aceptase para venir a China, esperando su patrocinio”⁶⁴⁶

A la vez, este misionero también indicó sin rodeos que la razón por la que Benavente

⁶⁴³ “Jacobus Tarin: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1700”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 191.

⁶⁴⁴ *Op. cit.* p. 189.

⁶⁴⁵ *Op. cit.* pp. 189-190.

⁶⁴⁶ *Op. cit.* pp. 190-191.

provocó tantos problemas consistía en que él mismo había deseado comprar dos casas en Ganzhou [赣州], pero el hecho de que los franciscanos se hubieran anticipado a hacerlo turbó todo su plan original.⁶⁴⁷ En realidad, la controversia implicaba el conflicto de interés entre distintos países, distintos órdenes así como entre estos y Roma, el cual no es el tema del presente trabajo, pero lo que se debe resaltar es la sensatez de Piñuela ante el interrogatorio y la crítica de Benavente.

Para responder la impugnación del obispo agustino, Piñuela le explicó con paciencia y quietud la historia de la iglesia de Tai'an [泰安] de la provincia de Shandong [山东] y las de Ningdu [宁都] y Ganzhou [赣州] de la provincia de Jiangxi [江西] para demostrar los motivos razonables por los que se habían levantado ahí⁶⁴⁸ y refutó la especulación de que ellos habían comprado la casa en esta última ciudad “por tirria y venganza”.⁶⁴⁹ Con el fin de abogar por la postura de su orden, el comisario de origen de Nueva España hizo un análisis detallado para justificar la iglesia de Ganzhou [赣州], lo que reflejó otra vez su ingenio estratégico que ya se había vislumbrado cuando en el año 1683 tomó la decisión de ceder la iglesia de Ningde [宁德] a la orden dominica.⁶⁵⁰

Alegó que Ganzhou [赣州] estaba dentro del triángulo formado por tres ríos que conducían a Nanjing [南京], Ningdu [宁都] y la provincia de Fujian [福建], respectivamente, donde su orden tenía iglesias y cristianos. Es decir, esta ciudad tenía una ubicación geográfica privilegiada y cualquiera que quisiera ascender o descender los ríos había de pasar por ella, así que hacía falta una iglesia para acomodar a los misioneros. Además, debido a esta facilidad de comunicación, esta iglesia también servía de tránsito, donde paraban las financiaciones y despachos. Al mismo tiempo, se podría fundar una enfermería en la iglesia para recibir y tratar a los misioneros enfermos,

⁶⁴⁷ *Op. cit.* p. 192.

⁶⁴⁸ “Petrus de la Piñuela: *Vindicatio Iurium O. F. M. in Sinis*, 10. Maii. 1700”. En: *op. cit.* pp. 353-357.

⁶⁴⁹ *Op. cit.* p. 357.

⁶⁵⁰ Véanse: el subcapítulo 2.7. a) del presente trabajo.

de tal manera que no fuera necesario el largo y duro viaje a Guangdong [广东], donde se encontraba el centro médico administrado por los franciscanos. Por último, desde el punto de vista de la misión, Ganzhou [赣州] estaba entre dos iglesias franciscanas, la de Nan'an [南安] y la de Ji'an [吉安]. Si se erigía una iglesia en esta ciudad, las tres se comunicarían con más comodidad.⁶⁵¹

Mediante respuestas bien fundamentadas como éstas, Piñuela mostró a la perfección su cualidad de liderazgo, defendiendo los derechos de su orden tan firmemente que Benavente no consiguió nada de su mano. Hay que reconocer que Piñuela fue un comisario excelente, pero se debe aclarar un malentendido sobre el fundador de la iglesia de Ganzhou [赣州]. Antonio Sisto Rosso atribuye el mérito a Piñuela:

“In 1700, he resided in Macau, and endeavored to link the southern missionaries and stations with those in the north. To this effect, he had a church opened in Kan-chou, Chiang-hsi Province, where his predecessor, NAVARRO, had previously acquired a house.”⁶⁵²

Al mismo tiempo, ofrece la fuente de la que ha sacado esta conclusión:

“En el despacho pasado de enero vinieron 600 pesos que pertenecen a una limosna que dexo para hazer una buena iglesia el capitan general. Comprose una buena casa, en buena ciudad, con muchas comodidades para el consuelo y comunicación de los religiosos, y despues se formara una buena yglesia.”⁶⁵³

Sin embargo, aunque existe la posibilidad de que la iglesia mencionada en esta carta de

⁶⁵¹ Para el análisis original de Piñuela, véanse: “Petrus de la Piñuela: Vindicatio Iurium O. F. M. in Sinis, 10. Maii. 1700”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 358-359.

⁶⁵² ROSSO, 1948: 261.

⁶⁵³ *Ibid*, nota. 38. La fuente original estaba en: “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. Sept. 1699”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 319.

Piñuela fuera la de Ganzhou [赣州], no se puede corroborar que fuera él quien la construyera. Al contrario, como reconoce Rosso, fue José Navarro [恩懋修, En maoxiu] quien compró la casa de esta ciudad. Luego, Navarro la adecuó para que se asemejara a una iglesia y visitó a los mandarines locales en búsqueda del amparo oficial.⁶⁵⁴ En este sentido, el fundador de la iglesia fue en realidad José Navarro.

De todos modos, lo que se puede confirmar es lo siguiente: Piñuela era muy competente en su cargo. Por desgracia, el trabajo duro hizo que empeorara su salud, que no era buena, ya que siempre había sufrido achaques, sobre todo, de asma. Después de asumir el cargo, quedaba tan enfermo que casi no podía escribir ni leer. No mejoró hasta cinco meses después.⁶⁵⁵ A finales de julio del año 1702, se trasladó a Hangzhou [杭州]⁶⁵⁶ y en el octubre del mismo año partió a Nanjing [南京]⁶⁵⁷, pero no tardó mucho tiempo en enfermar de nuevo. Por tanto, tuvo que marcharse a Guangdong [广东] para descansar.⁶⁵⁸

En junio del año 1703, se fue a Zhangzhou [漳州], una prefectura cercana al puerto de Xiamen [厦门], para seguir trabajando.⁶⁵⁹ Quería comprar una casa en Zhangpu [漳浦],⁶⁶⁰ ya que estaba muy cerca del puerto mencionado que tenía gran valor estratégico

⁶⁵⁴ “Iacobus Tarin: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1700”. En: *op. cit.* pp. 189-190.

⁶⁵⁵ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 8. Maii. 1700”. En: *op. cit.* p. 338.

⁶⁵⁶ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Car. Maigrot, 15. Sept. 1702”. En: MенсаERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1208. Piñuela envió a Manila desde Guangdong [广东] un informe en el 26 de marzo de 1702, por lo tanto, se puede saber que no era posible que se fuera de allí antes de que se terminara el primer trimestre del año. Véanse: “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Testimonium contra Gallos, 26. martii. 1702”. En: *op. cit.* p. 1207.

⁶⁵⁷ Piñuela mencionó en la carta para Maigrot que tenía plan de volver en octubre para “Kiangning” [江宁, Jiangning] (uno de los nombres antiguos de Nanjing [南京], aunque la jurisdicción no es totalmente la misma que la de hoy en día.) En otra carta al provincial, indicó que le había escrito en el mes de noviembre desde Nanjing [南京]. Por ende, se puede inferir que Piñuela se fue de Hangzhou [杭州] en octubre y en noviembre ya estaba en Nanjing [南京]. Véanse: “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Car. Maigrot, 15. Sept. 1702”. En: *op. cit.* p. 1209; “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1703”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 362.

⁶⁵⁸ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1703”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 362.

⁶⁵⁹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Dec. 1703”. En: *op. cit.* p. 366.

⁶⁶⁰ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Car. Maigrot, 10. Oct. 1703”. En: MенсаERT, MARGIOTTI

para la misión por su ventaja geográfica.⁶⁶¹ Sin embargo, fueron evidentes las dificultades antes de que se hiciera realidad este objetivo. Por un lado, la falta de medios económicos constituía el primer problema. Es verdad que recibió ayuda de Guangdong [广东], pero el déficit era enorme. En este sentido, pese a que no comiera nada ni hiciera los trámites necesarios para adquirir dicha casa ni comprara ningún mueble para equiparla, todavía precisaba aproximadamente quince tael de plata, hecho que le obligó a tomar prestados cincuenta pesos a Charles Maigrot [颜瑭 Yan Dang], el vicario apostólico de Fujian [福建].⁶⁶² Por otro lado, el boicot por parte de la autoridad local seguía siendo un problema. Rosso informó de que Piñuela “succeeded at last in acquiring a house and adapting it for a church”.⁶⁶³ No obstante, el párrafo de la carta de Piñuela en el que se basaba su conclusión demostró precisamente una opinión opuesta. Piñuela reportó:

“Ya con la ayuda de Dios, tenemos andado la mas del negocio, y tengo ajustada la casa, aunque no estoi en posesion; en breve se conseguira, y no sin pocos afanes y trabajos y pesadumbres. Dios lo reciba.”⁶⁶⁴

Se ve que Piñuela a la sazón aún no poseía la casa y mucho menos la iglesia, y solo reveló su deseo de tomarla en posesión en breve. Pero la situación resultaba peor que lo que había esperado. En la noche del 5 de diciembre, el mismo día que llegó a Zhangpu [漳浦], ocho alguaciles enviados por el gobernador le acompañaron para que compareciera ante el tribunal. Después de una serie de preguntas, ordenaron a Piñuela

& ROSSO (eds.), 1965: 1209.

⁶⁶¹ Piñuela describió que “es el unico puerto para la comunicacion de Manila, que en Canton no ay sino un solo barco y ese dudoso de ir, y assi se hace esta casa, no por aumentar una casa a la mission, sino por conservar todas las casas y religiosos de la mission.” Véanse: “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Dec. 1703”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 369.

⁶⁶² “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Car. Maigrot, 18. Nov. 1703”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1211-1212.

⁶⁶³ ROSSO, 1948: 261.

⁶⁶⁴ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Dec. 1703”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 369.

que se marchara. Este, para cambiar la sentencia desfavorable, decidió ir a la ciudad de Fuzhou [福州] a buscar la solución.⁶⁶⁵ En una carta de 1703, dirigida al provincial, Piñuela expresó su perseverancia, aunque la edad y la enfermedad le añadían unos tintes desconsolados:

“[...] permanecere constante en la solicitacion, no obstante mis años, y lo consumido que estoi, pero Dios da fuerzas, y confio en el que consiguire alli la casa. [...] muchos otros ubieran ya cedido de la empresa; yo no cedo, antes si me afirmo mas para ella, no porque estrive en mis fuerzas, sino en la aiuda de Dios por intercession de nuestra madre S. Clara y a sus hijas pida V. C., encomienden el negocio a Dios y a la santa con todas veras. Estoi cansado y no puedo escrevir largo.”⁶⁶⁶

Igual que no sabía que dedicaría todo el resto de su vida a la misión de China cuando partió de Manila en el año 1676 hacía el país más grande de Asia, en este momento, tal vez tampoco se dio cuenta de que se estaba acercando la muerte. El deterioro de la salud pronosticó que no le quedaba mucho tiempo.

Luego, Piñuela siguió insistiendo en su trabajo durante medio año. No se saben muchos detalles de los últimos meses de su vida, por falta de archivos nuevos. Lo que sí se puede afirmar es la fecha de su fallecimiento. Después de quemarse durante 54 años, el último brillo de la vela marchita se apagó el 29 de julio de 1704. Ese día, Pedro de la Piñuela, franciscano nacido en Nueva España (México), acompañado por fray José Osca, coronó su carrera en la prefectura de Chaozhou [潮州].⁶⁶⁷

⁶⁶⁵ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Confratrem, 8. Dec. 1703”. En: *op. cit.* pp. 370-372. Después de salir del tribunal, el lugar adonde Piñuela volvió para descansar fue la posada, en lugar de la casa o la iglesia. Esto demuestra de nuevo que Piñuela todavía no poseía la casa.

⁶⁶⁶ *Op. cit.* p. 372.

⁶⁶⁷ “P. Fr. Emmanuel A S. Io. Bapt. De la Bañeza: Relatio missionis seraphicae in Sinis A. 1704”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 123.

2.10 Algunas reflexiones

Después de tantas páginas dedicadas a una larga narrativa histórica con análisis, extraída de los documentos y archivos de China y del mundo occidental, este subcapítulo va a aportar unas reflexiones sobre la misión franciscana en China del siglo XVII, desde el punto de vista de la vida misionera de Piñuela.

a) Sobre Pedro de la Piñuela

Ante todo, sería necesario contestar la pregunta: ¿qué opinión se tiene sobre Pedro de la Piñuela? Sin lugar a duda, era un misionero trabajador y leal, y siempre hacía la evangelización con pasión. De acuerdo con los archivos que se han encontrado, una vez que entró en China en 1676, este franciscano nunca se fue del país en el que se quedó veintiocho años hasta el último momento de su vida. Durante su estancia en el país asiático, obtuvo muchos éxitos que aportó de modo considerable a la empresa de su orden. Concretamente hablando, como se ha expuesto en la parte anterior, Piñuela abrió tres cristiandades nuevas, erigió un total de diez iglesias y bautizó más de 1500 personas:

① Misión en la provincia de Fujian [福建]:

Fecha: 1679-1684

Número de bautizados: 423 personas.⁶⁶⁸

Iglesias:

- a. Jiangle [将乐]: Iglesia dedicada a Arcángel San Miguel (año de levantamiento: 1679);
- b. Taining [泰宁]: Iglesia dedicada a San Pedro de Alcántara (1681);
- c. Jianning [建宁]: Iglesia y casa dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe (1682);⁶⁶⁹

⁶⁶⁸ “Petrus de la Piñuela: Relatio sui ministerii, 30. Dec. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 293.

⁶⁶⁹ Para los nombres de estas tres iglesias, véanse: “Iacobus Tarin: Catalogus Ecclesiarum, 23. Nov. 1690”. En: *op. cit.* p. 115.

d. Longkou [龙口]: Iglesia, nombre desconocido (1681).

② Misión en la provincia de Guangdong [广东]:

Fecha: 1686-1687

Número de bautizados: más de 101 personas.⁶⁷⁰

Iglesias:

a. Prefectura de Chaozhou [潮州]: Iglesia y casa dedicada a Nuestra Señora de la Anunciación. (1686);⁶⁷¹

③ Misión en la provincia de Jiangxi [江西]:

Fecha: 1687-1695

Número de bautizados: más de mil personas.⁶⁷²

Iglesias:

a. Prefectura de Nan'an [南安]:

— Dayu [大庾]: Iglesia para las mujeres, dedicada a Nuestra Señora (1693);⁶⁷³ Iglesia para las mujeres, transformada de la casa de un cristiano chino, nombre desconocido (1693);⁶⁷⁴

⁶⁷⁰ Fray Bernardino Mercado [麦宁学, Mai Ningxue] indicó que hasta el día 5 de enero de 1687, los bautizados eran 101 y a finales del mismo año, contó que este número había superado los 200. Véanse: “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”. En: MENSAERT (ed.), 1975: 445; “P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 20. Decembris. 1687”. En: *op. cit.* p. 451. No se puede determinar de modo exacto cuantos habían sido bautizados por Piñuela, pero el hecho de que en ese momento este compañero de Piñuela acababa de llegar a China y todavía no dominaba bien el idioma hace suponer que a la mayoría de los dichos 200 bautizados los había convertido Piñuela.

⁶⁷¹ “Iacobus Tarin: Catalogus Ecclesiarum, 23. Nov. 1690”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 116.

⁶⁷² “Petrus de la Piñuela: Relatio Annualis circa Ministerium in Nanngan, 31. Dec. 1693”. En: *op. cit.* p. 316.

⁶⁷³ “Petrus de la Piñuela: Relatio Annualis Circa Ministerium in Nanngan”. En: *op. cit.* pp. 315-316. Los misioneros siempre usaban “Nan'an” [南安] para referir al lugar donde estaba la iglesia. En rigor, “Nan'an” fue una prefectura de la provincia de Jiangxi [江西], que abarcaba los cuatro condados de Nankang [南康], Shangyou [上犹], Chongyi [崇义] y Dayu [大庾], y tenía como su capital este último. Así que la iglesia estaba de hecho en Dayu, según el contexto.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

— Wenying [文英]: Iglesia dedicada a Nuestra Señora (1689);⁶⁷⁵

— Niedu [聂都]: Iglesia, nombre desconocido (1687-1690);⁶⁷⁶

b. Prefectura de Ji'an [吉安]: Iglesia dedicada a San Juan Bautista (1691);⁶⁷⁷

Asimismo, hay que indicar que el éxito que obtuvo se atribuía tanto a su perseverancia como a su carácter personal. Era una persona tranquila que siempre mantenía la ecuanimidad. Durante los años penosos, mostró gran paciencia y persistencia. Aunque sufrió adversidades, nunca se quejaba. Al revés, consoló a sus compañeros con optimismo. Cuando Piñuela y fray Bernardo de Encarnación [郭纳璧, Guo Nabi] estaban en Ningde [宁德], el último lamentó la miseria y el frío que sufrían, diciendo que si no hubiera traído algunos chocolates, habría muerto. Frente a la frustración de fray Bernardo, aunque Piñuela reconoció en la carta que el chocolate servía para ellos y solicitó que les enviaran más, consoló de modo humorístico a su compañero: “Padre mío, yo desde el vientre de mi madre (como dicen) bebí chocolate; y ahora aunque no lo debo porque no lo dan, pero no he perecido por no tenerlo!”⁶⁷⁸ En realidad, el chocolate es algo más necesario para Piñuela que para fray Bernardo, ya que él padecía de asma y lo urgía para mejorar la salud. Por ejemplo, cuando estaba en Chaozhou [潮州], su asma se alivió gracias al chocolate que trajo fray Bernardino Mercado [麦宁学, Mai Ningxue].⁶⁷⁹ Cuando se produjo la persecución en Nan'an [南安], y la situación se volvía cada día peor, no perdió el sosiego. Frente a la inquietud de los creyentes, los animó a tener paciencia.⁶⁸⁰

⁶⁷⁵ “Augustinus A S. Paschali: Noticia de la Mission Serafica de China”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 749.

⁶⁷⁶ “Iacobus Tarin: Relato Missionis Seraphicae, 28. Oct. 1695”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 178.

⁶⁷⁷ *Ibid.*; “Iacobus Tarin: Epistola ad P. Franciscum A S. Agnete, 14. April. 1691”. En: *op. cit.* p. 129.

⁶⁷⁸ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Laurentium, 14. Ian. 1679”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1152.

⁶⁷⁹ MAAS (ed.), 1917: 55. Para más análisis sobre Piñuela y el chocolate, véanse: CORSI, 2014: 144-146.

⁶⁸⁰ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 64.

Aunque Piñuela reconoció que tenía fama de parlero y no le faltaba parola,⁶⁸¹ en una gran cantidad de cartas e informes que dejó, siempre habló de las cosas relacionadas con la misión y sus propios trabajos. No le gustaba mucho el cotorreo. Por ejemplo, ante la cháchara de una mujer que quería ser bautizada, le exigió que no hablara tanto:

“[...] fui a su casa, salio averme, pregúntele si quería ser christiana? Respondio que si, y comenzó luego a hablar mucho, y desvariar, dixele que yo me volvia a la iglesia porque hablaba mucho, que si quería seguir la ley de Dios, y que yo la baptizasse avia de ser condición de no hablar de alguna materia, si solo responder a lo que yo le preguntasse”⁶⁸²

Al mismo tiempo, pocas veces se quejó de otros y, al contrario, respetó y abogó por la decisión de los compañeros. Cuando algunos decidieron abandonar la misión china, mostró comprensión, creyendo que cada uno tenía su motivo razonable, o bien por enfermedad, o bien por falta de idioma, etc.⁶⁸³

Esta actitud lo diferenciaba de fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding]. El cual, cuando estalló el escándalo del juramento, criticó a Francisco de Concepción [卞世芳, Bian Shifang] y a Miguel Flores [傅劳理, Fu Laoli] por retirarse a Macao.⁶⁸⁴ Otro ejemplo sucedió durante la construcción de la Iglesia de San Francisco en Guangzhou [广州]. En el año 1679, los franciscanos gastaron 1300 tael de plata para comprar una casa en los extramuros de la ciudad y adecuarla como iglesia.⁶⁸⁵ Al enterarse de la

⁶⁸¹ MAAS (ed.), 1917: 41.

⁶⁸² PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, p. 28.

⁶⁸³ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. April. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 304.

⁶⁸⁴ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Franciscum A S. Agnete, 19 Dec. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 575.

⁶⁸⁵ “Iacobus Tarin: Historia y relacion breve de la entrada en el reyno de China la mission que truxo de España nuestro hermano comissario fray Buenaventura de Ibañez escrita por fray Jayme Tarin, religioso descalzo de N. P. S. Francisco y compañero de la misma mission. Año de 1689”. El cuarto capítulo. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 105-106.

noticia, fray Agustín que estaba en la provincia de Shandong [山东], en vez de felicitarles, desvalorizó de manera directa la decisión en las cartas dirigidas a Buenaventura Ibañez [文都辣, Wen Dula] y a los superiores de Manila, insistiendo en que la ubicación de la iglesia era mala, y el precio tampoco era muy aceptable.⁶⁸⁶

Aquí no hay intención de hacer juicios sobre las diferentes maneras de ser de Piñuela y fray Agustín ni implicar que este último era malo. En realidad, fray Agustín también era un misionero muy exitoso. Pero la personalidad de Piñuela efectivamente le hizo más fácil crear un ambiente fraternal con otros misioneros. Buenaventura Ibañez se quejó explícitamente en la carta de que Miguel Flores se había ido de Shandong porque no podía quedar con fray Agustín, que “no ha de ceder de ser el gallo” y fue “muy impertinente en querer gobernarlo todo.”⁶⁸⁷ Sin embargo, casi nunca se veían comentarios negativos sobre Piñuela.⁶⁸⁸ Al revés, él siempre mantenía buenas relaciones con todos, tanto sus compañeros como los de otras órdenes.

Como se ha analizado más arriba, el que Charles Maigrot [颜瑯, Yandang] insistiera en una postura dura y en seguir aplicando la orden de François Pallu [陆方济, Lu Fangji] sobre el juramento provocó el disgusto de todos, que veían como buscarruidos a los franceses de la La Sociedad de las Misiones Extranjeras de París. Pero aun en esta situación, cuando predicaba el evangelio en la provincia de Jiangxi [江西], Piñuela trataba muy bien con ellos, con los cuales mantenía correspondencia. Tanto Maigrot como su compañero Louis de Quémener le prestaron dinero cuando estaba en déficit. Además, como pasó en Nan'an [南安], la amistad con los jesuitas también le ayudó

⁶⁸⁶ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 20 Mart. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 495-496. Mungello menciona en su libro roces a nivel personal entre fray Agustín y otros franciscanos, causadas por su carácter duro. Véanse: MUNGELLO, 2001: 59-62.

⁶⁸⁷ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 24. Mart. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 220-221.

⁶⁸⁸ Hay que reconocer que también había una vez en que Piñuela fue criticado por fray Agustín, el cual creyó que su compañero había causado mala influencia en Jiangle [将乐] por el vestido inadecuado. Véanse: el subcapítulo 2.4 b) del presente trabajo.

mucho en los trabajos.

El carácter personal de Piñuela en realidad se ajustaba con la política exterior que implementaron los franciscanos en aquel entonces. A diferencia de los primeros franciscanos que albergaban desconfianza a los jesuitas y les sometieron a disputas, la nueva generación dio importancia a mejorar la relación con su antigua competencia. Este cambio de actitud se podía remontar a la segunda estancia de Antonio Santa María Caballero en China. No solo hizo una buena colaboración con el jesuita Jean Valet [汪儒旺, Wang Ruwang] en Shandong, sino que también recibió la financiación de Johann Adam Schall von Bell [汤若望, Tang Ruowang], que estaba en la corte. Se cree que cuando estaba en Fujian [福建], Caballero había tenido algunos prejuicios sobre los jesuitas, ahora bien, empezó a estudiar la cultura china y formó opiniones objetivas sobre ellos. Pero desafortunadamente, murió antes de que su estudio terminara. Una década después, la nueva generación de franciscanos seguía manteniendo la cooperación con los jesuitas. Era verdad que fray Agustín tenía un carácter duro, pero trataba muy bien a Jean Valet en Shandong. Cuando Piñuela fue perseguido en Nan'an [南安], los jesuitas lo socorrieron. En Guangdong [广东], los franciscanos invitaron al jesuita François Xavier Philipucci a asistir, sirviendo de asistente, a la consagración de Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López] celebrada por el obispo Bernardino de la Chiesa [伊大任, Yi Daren].⁶⁸⁹

Todavía hay muchos otros ejemplos como estos, que no hace falta exponer aquí. Fueron complicados los motivos de este cambio de actitud. Por una parte, la lucha por intereses nacionales entre Portugal y España hizo que cayeran inevitablemente en conflictos. Pero, por otra parte, a medida que profundizaban la comprensión de la realidad china, llegaron a entender que la colaboración resultaba la mejor opción para la empresa cristiana en China. Aunque seguían existiendo disputas pequeñas, como le pasó a

⁶⁸⁹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19 dec. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 584. Para biografía de François Xavier Philipucci, véanse: Pfister, 1932: 378-380.

Piñuela en Jiangle [将乐], en general, en el proceso de colaboración, los misioneros de ambas órdenes se conocían y se comprendían cada día mejor. Por eso, en la Querrela de los Ritos [礼仪之争, Liyi zhizheng], a fin de conservar la misión, sería muy natural que los franciscanos se acercaran a la postura de los jesuitas y optaran por seguir la Regla de Matteo Ricci [利玛窦规矩, Li Madou guiju] para quedarse en China.⁶⁹⁰

b) Sobre los recursos económicos de los franciscanos

A continuación, se va a hablar un poco de los recursos económicos que tenían los franciscanos.

— Las fuentes de sus ingresos

Ante todo, hay que reconocer que las fuentes de ingreso fueron diversas. En la época de Antonio de Santa María Caballero [利安当], la escasez del dinero siempre fue un gran problema para la misión, ya que, en ese momento, los franciscanos todavía no contaban con fuentes estables de financiación, por lo que la cantidad del dinero era muy aleatoria y todavía no existían garantías. La nueva generación de franciscanos, a su vez, tenía una financiación más regular, que representaba un modelo de financiación básica fija y fondos suplementarios aleatorios. Esto era de gran importancia para garantizar el desarrollo constante de la misión.

La financiación básica se puede dividir en tres tipos.

① La primera era el dinero donado por la Corona española. Cuando Caballero evangelizó en Shandong, debido a la falta de mano de obra y de dinero, encargó a su compañero, fray Buenaventura Ibañez, que volviera a Europa para reclutar más

⁶⁹⁰ Para más análisis sobre el cambio de postura de los franciscanos en los ritos chinos, véanse: 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 311-322.

misioneros y buscar financiación. Partió en 1662, y cuando llegó a España, visitó a la emperatriz María Ana de Austria. Además de pedirle el permiso de reclutar ocho franciscanos más para la misión china, también suplicó que se asignara cada año 1500 pesos de la Caja de México para sustentar la empresa. La emperatriz se comprometió a financiarlos durante cinco años, y el plazo sería prolongable si luego la misión persistía.⁶⁹¹ Años después, a medida que se desarrolló la misión franciscana en China, a petición de los ministros, la Corona cumplió su promesa y prolongó la ayuda de cinco en cinco años.⁶⁹² En 1689, el rey Carlos II decidió seguir financiando la misión y ordenó aumentar el número de los beneficiarios hasta el veinte y que cada uno de ellos recibiera 140 pesos durante diez años.⁶⁹³

Se debe indicar especialmente que esta financiación periódica de la Corona se concedía exclusivamente a los franciscanos españoles que fueron enviados a China por Filipinas. Es decir, no podían disfrutar de esta ayuda ni los misioneros españoles de otras órdenes, ni los franciscanos italianos (como Bernardino de la Chiesa) que fueron mandados por la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe. De esta manera, esta financiación llegó a ser una diferencia destacada en el ámbito económico entre los franciscanos españoles y otros misioneros. Según la estadística del franciscano José Navarro [恩懋修, En Maoxiu], hasta finales del siglo XVII, la cantidad total había llegado a los 80000 pesos.⁶⁹⁴ Gracias a este socorro, los franciscanos estaban librados de la vida mendicante, de modo que podían dedicarse más a los trabajos evangélicos. Por supuesto, la conclusión se ha sacado en comparación con la situación anterior. Esto no quiere decir que ellos ya podían llevar a cabo la misión sin preocuparse de los costes económicos. De hecho, debido al transporte ineficiente y a la inestabilidad social, en la

⁶⁹¹ “Bonaventura Ibañez: Autobiographia, 31. Mart. 1690”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 320-321. No es el tema de este trabajo el viaje de Buenaventura Ibañez. Para más detalles, véanse: 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 171-180.

⁶⁹² “Bonaventura Ibañez: Epistola ad Provincialem, 30. Nov. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 285.

⁶⁹³ MAAS (ed.), 1917: 121.

⁶⁹⁴ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 428.

mayoría de los casos, el dinero llegaba con tardanza a sus manos.

La concesión de la limosna tenía reglas estrictas. Se estipulaba que no se podía conceder el dinero de la Caja de México hasta que los funcionarios reales de allí vieran el certificado firmado del número de los franciscanos en China. Así que cuando el certificado llegaba tarde a México, los misioneros caían de nuevo en la miseria.⁶⁹⁵ Aunque el dinero se otorgara a tiempo, como se enviaba primero a Manila, a veces, se producían eventos inesperados, tales como la malversación. Del dinero que llegó de México en 1685, el provincial de ese momento gastó 500 pesos que se debían dedicar a la misión china.⁶⁹⁶ El comisario en funciones fray Agustín mostró bastante disgusto y su carácter duro le hizo pedir directamente en la carta al provincial para que los pagara.⁶⁹⁷ Para ellos, fue una pérdida tan enorme que hasta dos años después cuando Francisco Agnete fue electo provincial, fray Agustín seguía insistiendo en su petición.⁶⁹⁸

A veces, incluso se producían algunas disputas. Por ejemplo, en 1688, Buenaventura Ibañez comentó a Miguel Flores que recibía anualmente mil pesos. Sin embargo, la financiación era en realidad de 1500 pesos cada año. Sobre este problema, Ibañez escribió durante tres años consecutivos a México para consultar, y le respondieron que habían retenido 500 pesos cada año para evitar que se perdiera en la transportación, respuesta que dio al misionero mucha pena y sorpresa. Aunque ya es muy difícil explorar los detalles de esta disputa con los pocos registros existentes, reflejaba indudablemente que la financiación de la Corona no era tan segura como se había imaginado.

Debido a estos incidentes inesperables, los misioneros sufrieron con frecuencia la

⁶⁹⁵ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad Provinciale, 24. Febr. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 292.

⁶⁹⁶ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad PP. Definitores, 8. Nov. 1686”. En: *op. cit.* p. 601.

⁶⁹⁷ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”. En: *op. cit.* p. 608.

⁶⁹⁸ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 28. Sep. 1687”. En: *op. cit.* p. 614.

pobreza. Por ejemplo, cuando Piñuela estaba en Jiangle [将乐], padecía por un período gran hambre.⁶⁹⁹ Pero de todos modos, es verdad que con este dinero, la nueva generación de franciscanos llevaba una vida más estable y garantizada que sus antecesores.

② La segunda financiación básica era la de la Provincia de San Gregorio de Manila. Como señaló el investigador Tang Kaijian [汤开建], además de los sustentos diarios, “también hacía falta la gran cantidad de dinero para la construcción de iglesias, la impresión de libros, la fundación de conventos y escuelas, la caridad, e incluso para los sobornos”.⁷⁰⁰ Por tanto, era insuficiente la subvención de la Corona y se necesitaba la financiación de Manila.

En comparación con la subvención de la Corona, la ayuda de la Provincia no tenía reglas tan estrictas y mecánicas. La cantidad del dinero y el período de la concesión resultaba bastante flexible y variaban según la situación financiera de la Provincia y las necesidades reales de los misioneros en China. Por ejemplo, en 1686, fray Agustín recibió 200 pesos con los cuales compró los ornamentos de la iglesia.⁷⁰¹ Cuando los franciscanos en Guangdong [广东] compraron la casa en los extramuros de la ciudad y la adecuaron en la Iglesia de San Francisco, Buenaventura Ibañez recibió la ayuda de mil pesos de Manila.⁷⁰²

Sin embargo, debido a diferentes motivos, este dinero tampoco fue un auxilio estable, lo

⁶⁹⁹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7. Febr. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 276.

⁷⁰⁰ 汤开建 [Tang Kaijian]. (2001). 《明清之际中国天主教会传教经费之来源》 [Mingqingzhiji zhongguotianzhujiaohui chuanjiaojingfei zhilaiyuan, Las fuentes de los fondos de la misión cristiana china en las dinastía Ming y Qing]. 《世界宗教研究》 [Shijie zongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No. 4, p. 73.

⁷⁰¹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 609.

⁷⁰² MAESTRE (ed.), 1933: 97 y 116.

que dejó a los misioneros en un estado precario. En 1679, fueron hurtados los mil pesos que iban destinados a la misión china. Con el fin de minimizar lo más posible las afectaciones que podría causar, Ibañez se vio obligado a pedir al provincial que la Provincia y el grupo de los franciscanos en China compartieran la pérdida.⁷⁰³ Además, como el procurador de Manila no conocía la situación real de China, a veces compraba algunas cosas inútiles para sus compañeros en China. Fray Agustín se quejó en una carta de este despilfarro:

“[...] unas estampas que se nos compraron, en que se gastaron 180 pesos de la misión y de las quatro partes, las tres no nos sirven.”⁷⁰⁴

Para los franciscanos que siempre debían enfrentarse al problema económico, no era una cantidad pequeña los 180 pesos, los cuales resultaban más de la mitad del dinero con el que fray Agustín compró la casa de Chaozhou [潮州] en el mismo año: 240 tael (que equivalía aproximadamente a 336 pesos)⁷⁰⁵ Para evitar los desperdicios innecesarios, el mismo fraile aconsejó a Manila que asignara un procurador que se ocupaba específicamente de la misión china.⁷⁰⁶

③ La tercera financiación era la limosna de la Hermandad de la Santa Misericordia, una asociación de legos fundada en Manila.⁷⁰⁷ Se trataba de una financiación anual, que a veces servía mucho para que los franciscanos pasaran sus crisis económicas, aunque la cantidad no fuera tan grande como las que provenían de las fuentes anteriores. Por

⁷⁰³ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michalem A S. Maria, 24. Mart. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 222.; “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”. En: *op. cit.* p. 507.

⁷⁰⁴ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad PP. Definitores, 8. Nov. 1686”. En: *op. cit.* pp. 602-603.

⁷⁰⁵ Véanse: el subcapítulo 2.7 b) de este trabajo.

⁷⁰⁶ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad PP. Definitores, 8. Nov. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 603. Miguel Flores fue electo el primer procurador para la misión de China.

⁷⁰⁷ Sobre la historia de fundación de la asociación, véanse: HUERTA, 1865: 554-556; MALDONADO DE PUGA, Juan Manuel. (1742). *Religiosa hospitalidad, por los Hijos del piadoso coripheo Patriarcha y Padre de Pobres S. Juan de Dios, en su Provincia de S. Raphael de las Islas Philipinas: compendio substancial de su fundacion, progressos, y estado presente....* Impreso en Granada. pp. 17-20.

ejemplo, en el mismo año en que el provincial malversó el dinero, sin la limosna de la Misericordia, la misión se habría estancado.⁷⁰⁸ No especificaron la cantidad exacta de este dinero, pero según fray Agustín, bastaba para sustentar a tres misioneros.⁷⁰⁹ Según él mismo, en este período, cada uno necesitaba aproximadamente 140 pesos anualmente.⁷¹⁰ Así que se calcula que la limosna de la Misericordia sería por lo menos 400 pesos cada año.

En resumen, las tres financiaciones mencionadas constituían los fondos más básicos, y como respaldo económico, jugaban un papel decisivo para tirar de la misión. No obstante, ante muchos eventos inesperados, como esos que se han expuesto, estaba claro que estas subvenciones no bastaban. En estos casos, los fondos suplementarios resultaban imprescindibles.⁷¹¹ Estos se pueden dividir en dos tipos:

① El primero era la limosna de los devotos, tanto de los españoles de Manila, como de los chinos. Este dinero no era donaciones regulares y tenía carácter aleatorio y accidental. Cada donación variaba mucho en la cantidad, y solía tener un objetivo concreto, es decir, una limosna determinada se dedicaba a un asunto o un misionero específico. Por ejemplo, La iglesia de Huizhou [惠州] fue erigida con la financiación de un general que se llamaba Antonio Nieto, el cual también donó 500 pesos cada año para el cuidado de la iglesia y el mantenimiento de los misioneros en ella.⁷¹² En Fujian [福建], la iglesia dedicada a San Pedro de Alcántara de Taining [泰宁] fue construida por Piñuela en 1681 con la limosna de Juan de Vargas de Hurtado, el gobernador de

⁷⁰⁸ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad PP. Definitores, 8. Nov. 1686”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 602.

⁷⁰⁹ *Ibid.*

⁷¹⁰ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 28. Sep. 1687”. En: *op. cit.* p. 622.

⁷¹¹ Hay que indicar que los franciscanos italianos enviados por Roma no estaban en la lista de los financiados de la Corona ni de Manila, ya que la Sagrada Congregación se ocupaba de brindar el dinero.

⁷¹² “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Laurentium A Plagis, 4. Mart. 1681”. En: *op. cit.* pp. 234-235.

Filipinas de ese período.⁷¹³ Además, había algunas donaciones esporádicas. Por ejemplo, Lucas Estevan [王路嘉, Wang Lujia] recibió una limosna de cien pesos del devoto Juan Ventura, y otro devoto que se llamaba Quintero envió a Agustín de San Pascual cincuenta pesos cada año.⁷¹⁴ No obstante, igual que pasaba con el socorro de la Corona, la limosna de los devotos también corría de riesgo de ser malversada. En 1703, Piñuela, hombre que rara vez se quejaba, expresó su enfado ya que de los 4000 pesos que un bienhechor había dejado para la misión, Manila retuvo 3400 pesos y solo envió 600 a China.⁷¹⁵

En algunas ocasiones, los mandarines chinos también brindaron limosnas a los franciscanos. Por ejemplo, el régulo Shang Zhixin [尚之信] les financió para levantar la primera iglesia franciscana en Guangdong [广东] (Iglesia de Nuestra Señora de los Angeles) y la Iglesia de San Francisco en los extramuros de la ciudad. Cuando Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang] levantó la primera iglesia de su orden en Shandong, recibió una limosna de 150 pesos ofrecida por los mandarines locales.⁷¹⁶ Aparte de esto, los cristianos chinos también hicieron todo lo posible para ayudar a los predicadores. Estos creyentes, como labradores, no solían tener una situación económica demasiado buena, de modo que a menudo no donaban dinero, sino algunos artículos que los franciscanos necesitaban. Estos se pueden ver como otra forma de financiación. En 1679, cuando Agustín de San Pascual acababa de llegar a Shandong [山东], provincia en la que nunca había estado, recibió el pescado que le regaló un cristiano.⁷¹⁷ En el mismo año, Piñuela estaba en Fujian [福建], predicando el evangelio

⁷¹³ “Petrus de la Piñuela: Relatio sui Ministerio, 30 Dec. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 290.

⁷¹⁴ MAESTRE (ed.), 1933: 158 y 202.

⁷¹⁵ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1703”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 364.

⁷¹⁶ En la carta al Provincial, Caballero indicó que los mandarines le habían dado 150 tael de plata. Pero en otra carta de cuatro años después, la cantidad mencionada era 130. Lo único seguro es que levantar la iglesia le costó 150 tael. Véanse: “Antonius A S. Maria Caballero: Epistola ad P. Provinciale, 24. Ian. 1652”. En: WYNGAERT (ed.), 1933: 410; “Antonius A S. Maria Caballero: Epistola ad P. Provinciale, 18. Iun. 1656”. En: *op. cit.* p. 445.

⁷¹⁷ “Agustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 18. Mart. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 492.

en solitario. Los creyentes no solo le ayudaron en los trabajos manuales, sino que le ofrecieron arroz.⁷¹⁸ Además, una de las dos iglesias de Nan'an [南安] para las mujeres levantadas por Piñuela fue acomodada de una casa ofrecida por un cristiano local. Estas ayudas de los chinos pobres, aunque parecían insignificantes, dieron bastantes consuelos a los misioneros cuando estaban en crisis económica.

② El segundo era la ayuda de los ministros de otras órdenes, sobre todo, de los jesuitas. Es verdad que al principio estos trataron de impedir a los mendicantes que entraran en China, pero esta actitud no significaba que no brindaran ninguna ayuda. Por ejemplo, cuando Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang] llegó a la provincia de Shandong [山东], le quedaron muchas dificultades por superar. En este caso, el jesuita Johann Adam Schall von Bell [汤若望, Tang Ruowang] le ofreció la subvención desde Beijing [北京]. En una carta, Caballero mencionó: “El P. Juan Adam me envió, sin haberle yo servido en nada, ni significándole mi necesidad, me remitió desde Pequin 20 taes.”⁷¹⁹ Además, Caballero era un buen amigo del jesuita Jean Valat [汪儒望, Wang Ruwang]. En Jinan [济南], capital de esta provincia, estos dos y el dominico Domingo Coronado tenían una colaboración perfecta. Si querían visitar sus iglesias en otros lugares, nunca se iban todos a la vez sino turnándose, para evitar que Jinan estuviera sin cuidado.⁷²⁰ Por eso, se puede creer que el que Caballero emprendiera una nueva empresa cristiana en esta provincia se atribuía en parte a las ayudas de estos jesuitas. Pasó lo mismo con su sucesor en la provincia, Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], que también fue el beneficiario de la bondad de los jesuitas:

⁷¹⁸ MAAS (ed.), 1917: 35 y 37.

⁷¹⁹ “Antonius A S. Maria Caballero: Epistola ad P. Provinciale, Nov. a 1653”. En: WYNGAERT (ed.), 1933: 428.

⁷²⁰ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Sebastianum Rodriguez, 16. Mart. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 483; GRESLON, Adrien. (1671). *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*. París : Henault. p. 190; PFISTER, 1932: 281.

“El agradecimiento se lo debo a los padres de la compañía de la corte, que me hicieron una limosna de doce taes de plata y un vestido, con que tengo hasta que llegue el socorro que trai el hermano Fr. Bernardo.”⁷²¹

Vale la pena indicar que estas fuentes mencionadas anteriormente tenían una relación muy estrecha con el Galeón de Manila. Como se ha señalado, los españoles siempre tomaban Filipinas como una estación de tránsito del comercio chino-español. Los galeones transportaban una gran variedad de productos chinos y japoneses a Nueva España y a Europa, mientras que traían a Filipinas la plata y los recursos para el comercio con China y para apoyar la colonización en Extremo Oriente. En este sentido, los galeones que se ocupaban de transportar la subvención de la Corona Española eran quienes mantenían a flote la misión franciscana en China. Al mismo tiempo, desde que los españoles fundaron la ciudad de Manila en Filipinas, siempre tenían que enfrentarse con el problema de la escasez de recursos. A diferencia de América Latina donde los españoles desarrollaron la economía de plantación, no fundaron este sistema en Filipinas ni encontraron otros recursos que pudieran traer ingresos considerables, hasta el siglo XVIII cuando la situación mejoró con la industria de la plantación de caña. En este caso, la Provincia, algunos religiosos y los devotos participaban en los comercios de las naos y una parte de los intereses comerciales que se beneficiaban de este sistema se dedicaban directamente a mantener la misión. Se puede creer que sin el Galeón de Manila, los franciscanos en China habrían perdido una gran parte de los fondos para su empresa.⁷²²

Así se ve que la situación financiera de los franciscanos del siglo XVII presentaba una

⁷²¹ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Michaelem A S. Maria, 20. Mart. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 501.

⁷²² Para más análisis sobre la relación de los misioneros en Filipinas y la Galeón de Manila, véanse: 王志红 [Wang Zhihong]. (2017). 《近代早期的传教士与马尼拉大帆船贸易》 [Jindaizaoqide chuanjiaoshi yu manila dafanchuan maoyi, Los primeros misioneros contemporáneos y el Galeón de Manila]. 《东南亚南亚研究》 [Dongnanya nanya yanjiu, *Estudios de Sudeste Asiático y Asia del sur*]. No. 3, pp. 69-73.

dualidad. Por un lado, las fuentes de los misioneros eran más amplias y diversificadas que las de sus predecesores. Este modelo (financiación básica fija por una parte y fondos suplementarios aleatorios por otra) aportaba muchas garantías en el desarrollo de la misión. Pero por otro lado, todas estas subvenciones no se podían conceder de manera estable, lo que hizo caer frecuentemente en una crisis financiera a los misioneros.

— El uso y repartimiento de los fondos económicos

Al igual que las fuentes de financiación, los usos de los fondos también estaban diversificados. Ante todo, la prioridad era el mantenimiento básico de la vida de los misioneros. Este gasto resultaba muy grande, ya que el grupo estaba compuesto de ocho, nueve o más de diez de franciscanos. Pues bien, ¿cuánto dinero se necesitaba cada año para mantener a un predicador? Sobre esta pregunta, existía cierto desacuerdo entre los franciscanos. Por ejemplo, Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] indicó que para sustentar a uno en Fujian [福建], “con cincuenta pesos tiene suficiente para comer, vestir y comprar cera para decir missa, pagar los moços y lo demas necessario de cajon”.⁷²³ Sin embargo, esta opinión fue refutada por Bernardo de la Encarnación [郭纳壁 Guo Nabi] y Piñuela:

“El decir: con 60 pesos se sustenta un ministro en China, es error o será verdad excluyendo caminos que se andan concernientes al ministerio, pagas y sustento del dogico y sirvientes. Para todo esto son necesarios largos 100 pesos al año, [...]”⁷²⁴

“El año que nosotros venimos, escribió [el P. Agustín] que un ministro con 50 o

⁷²³ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 433-434.

⁷²⁴ MAAS (ed.), 1917: 6.

60 pesos se podrá sustentar. Hasta entonces no había reconocido lo que era, mas después echó de ver no podía bastar por sustentar una iglesia con dos o tres personas.”⁷²⁵

Tal vez, la razón principal de esta discrepancia consistía en que fray Agustín no incluía en su presupuesto los gastos incidentales, tales como el viático. Si los añadieron, como destacaban Piñuela y Bernardo de la Encarnación, los cincuenta pesos eran evidentemente insuficientes. La conclusión más razonable es que para el sustento de cada uno de los franciscanos en China, se gastaban unos cien pesos al año, lo que estaba básicamente al mismo nivel que los jesuitas.⁷²⁶

Por supuesto, el precio variaba constantemente según los años y las provincias, así que es difícil generalizar los gastos de los franciscanos distribuidos en todo el país. Por ejemplo, en 1680, Buenaventura Ibañez informó a Manila de que el gasto anual de cada uno era 100 pesos, pero con el aumento progresivo de precio, siete años después, fray Agustín señaló que los gastos resultaban por lo menos 140 pesos.⁷²⁷ Como esta pequeña parte se limita a hablar del uso de los fondos, en vez del cambio del precio de China durante la dinastía Qing, no hace falta dedicar más espacio a explorar el número concreto de sus gastos. En general, teniendo en cuenta que la Corona solo asignaba 150 pesos a cada uno para el mantenimiento (años después, este número bajó a los 140), se puede creer que los gastos para la vida diaria ocupaban una parte considerable de los fondos.

Asimismo, los gastos para comprar casas y erigir iglesias también constituían otro uso

⁷²⁵ *Op. cit.* p. 31.

⁷²⁶ Pero fray Agustín no reconoció esto, creyendo que los jesuitas gastaban más que los franciscanos, ya que los primeros vivían “a lo caballero”. Véanse: “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 29. Iulii. 1675”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 434.

⁷²⁷ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 28. Sep. 1687”. En: *op. cit.* p. 622; MAESTRE (ed.), 1933: 139.

importante del dinero. Por ejemplo, la iglesia de San Francisco de Guangdong [广东] les costó mil taels de plata, la iglesia del pueblo Jiangle [将乐], 200 taels, etc. A continuación, se va a hacer una estadística sencilla sobre los gastos para erigir las iglesias, de acuerdo con los datos dispersos en las cartas e informes de los franciscanos:

Tabla 8: Los gastos para erigir las iglesias de los franciscanos

Provincia	Prefectura, ciudad o pueblo	Gastos (pesos) ⁷²⁸
Fujian [福建]	Ningde [宁德]	80
	Taining [泰宁]	100
	Jiangle [将乐]	150
	Longkou [龙口]	20
Guangdong [广东]	Guangzhou [广州]	Donada por Shang Zhixin [尚之信]
	Guangzhou (extramuros) [广州城外]	1000
	Huizhou [惠州]	300
	Chaozhou [潮州]	312
Jiangxi [江西]	Ganzhou [赣州]	600
Shandong [山东]	Qingzhou [青州]	112
	Ji'ning [济宁]	600
Jiangsu [江苏]	Nanjing [南京]	1400
Zhejiang [浙江]	Hangzhou [杭州]	210

(Fuente de datos: *Sínica Franciscana*, vol. III y IV; MAAS, Otto (ed.). (1917). *Cartas de China (segunda serie)*.... Sevilla: Antigua Casa de Izquierdo y Compañía.)

Además, para llevar a cabo la empresa evangélica en un país culturalmente heterogéneo

⁷²⁸ El número no incluye los gastos de la decoración y reforma de la iglesia.

y casi aislado por el mar con su sede administrativa y religiosa en Asia Oriental, Filipinas, los franciscanos tenían que contratar con algunos ayudantes. Fray Jaime Tarín [林养默, Lin Yangmo] habló de los gastos en las iglesias y casas, e indicó que “cinco mozos son precisos para cada una: un sacristán que cuida de cerrar y abrir la iglesia, de asearla y dar buen despacho a los que vienen a ella; un portero que cuida de la casa; un cocinero y dos catequistas que andan por los partidos, cuidando al religioso.”⁷²⁹ Sin embargo, por malas condiciones económicas, los franciscanos no eran capaces de contratar a tantos ayudantes al mismo tiempo. En la mayoría de los casos, cada iglesia solo tenía por máximo dos o tres de estos.

El primer tipo era los mozos, también llamados sirvientes o criados. Estos jugaban a menudo múltiples papeles, tales como sacristán, portero, cocinero, etc. No solo necesitaban cuidar de la vida diaria de los misioneros y los acompañaban en el viaje, sino que también servían de ayudantes en las misas.⁷³⁰ Por ejemplo, Buenaventura Ibañez [文都辣, Wen Dula] refirió en 1681 que ellos tenían un criado llamado Francisco, el cual guió a los nuevos misioneros para entrar China, los cuidó en el camino y luego se quedó en la iglesia después de llegar a Guangzhou [广州] para ayudar a los predicadores de allí.⁷³¹ Además, los mozos también actuaban como los mensajeros entre estos mendicantes y Filipinas. No se limitaban a recoger y entregar las cartas entre ambas partes, sino que en muchas veces transportaban el dinero y las cosas solicitadas a sus empleadores en China. Durante la estancia en Fujian [福建], Piñuela también tenía a este tipo de mozos. En una carta al procurador provincial, presentó un criado llamado Domingo que había ido a Manila y pidió al destinatario de la carta que lo cuidara.⁷³² En 1678, cuando Bernardo de la Encarnación [郭纳壁, Guo Nabi] y Pedro Alarcón, un

⁷²⁹ MAAS (ed.), 1917: 122.

⁷³⁰ MAESTRE (ed.), 1933: 13.

⁷³¹ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Laurentium A Plagis, 4. Mart. 1681”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 238; “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Laurentium A Plagis, 19. Mart. 1681”. En: *op. cit.* p. 239.

⁷³² “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Laurentium, 20. Dec. 1678”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1148-1150.

dominico, vinieron a China, Piñuela mandó a dos mozos a recibirlos.⁷³³ Todos estos mozos, “en general, fueron electos entre los jóvenes bautizados más devotos”.⁷³⁴ Fueron muy fiados por los misioneros y tenían relación estable de contratación. Por ejemplo, dicho Domingo no solo trabajaba durante mucho tiempo para los franciscanos, sino que llevaba dos años quedándose en un convento franciscano de Manila.⁷³⁵ Los franciscanos tenían que pagar a los mozos, y su salario de medio era diez pesos anuales.⁷³⁶

El segundo tipo de los ayudantes eran los catequistas chinos. El cristianismo era una religión nueva y exótica para los chinos⁷³⁷, por ende, resultaba una gran dificultad explicar de una manera adecuada los conceptos inauditos a su audiencia. En este caso, cómo cruzar el abismo cultural y religioso chino-europeo llegó a ser el primer problema que había que resolver. Además, como ellos trabajaban principalmente entre la gente poco educada, el mero sermón no traía el efecto esperado sino una sensación ininteligible y aburrida. De modo que los catequistas chinos eran imprescindibles. A grandes rasgos, ellos eran letrados que sabían el idioma extranjero y se habían convertido al cristianismo. Podían servir de profesor del idioma a los franciscanos y al mismo tiempo, también podían ayudarles a explicar la doctrina con un lenguaje más vívido y coloquial. Como reconoció fray Agustín, dichos catequistas eran “los que mas conducen a esta obra” y “el instrumento” con que estos franciscanos podían trabajar.⁷³⁸ Pues, los gastos anuales mínimos para un catequista eran aproximadamente veinte

⁷³³ Véanse: el subcapítulo 2.3 b) del presente trabajo.

⁷³⁴ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 417.

⁷³⁵ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Laurentium A Plagis, 19. Mart. 1681”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 239.

⁷³⁶ Véanse: el subcapítulo 2.3 b) del presente trabajo.

⁷³⁷ El nestorianismo [景教, Jingjiao] ya entró en China en la dinastía Tang [唐], y los franciscanos empezaron a predicar el cristianismo en la dinastía Yuan [元]. Sin embargo, la zona de sus actividades era muy limitada y no conseguían propagar la religión a todo el país. Después de una serie de inestabilidades sociales tales como guerras, el cristianismo ya desapareció casi totalmente y poco a poco fue olvidado por la gente. En este sentido, cuando los misioneros llegaron a China en el siglo XVI, el cristianismo volvía a ser algo nuevo para los chinos. Véanse: el capítulo 1 del presente trabajo.

⁷³⁸ “Augustinus A S. Paschali: Noticia de la mission serafica de China”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 749. Para más análisis sobre los mozos y catequistas, véanse: 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 416-419.

pesos.⁷³⁹

Asimismo, los franciscanos prestaban mucha atención al aprendizaje del idioma y a veces iban a contratar especialmente a un maestro. Por ejemplo, cuando estaba en Fujian [福建], Buenaventura Ibañez tenía un maestro y le pagaba diez tael (catorce pesos) al año.⁷⁴⁰ Pero esto no era un gasto fijo. Cuando el dinero disponible era limitado, el trabajo recaía en los hombros de los catequistas.

Por último, si ellos visitaban sus cristiandades o viajaban a otros lugares para fundar nuevas misiones, se les debía dar el viático. Por ejemplo, en 1680, cuando Piñuela predicaba el evangelio en las aldeas de Fujian [福建], casi no podía volver a su iglesia, por falta de viático.⁷⁴¹ A veces, el viático se volvía una gran cantidad si la distancia era larga. No se debe olvidar que Agustín de San Pascual y Miguel Flores gastaron cien pesos en su viaje a la provincia de Shandong [山东].⁷⁴²

Los sobredichos constituían los gastos más principales de los franciscanos, y otros gastos esporádicos, a su vez, resultaban diversificados, tales como reformar la iglesia, comprar leñas, comprar carbones, imprimir libros, e incluso dar limosnas a los pobres chinos,⁷⁴³ los cuales básicamente eran muy similares a los que fueron registrados por el jesuita François de Rougemont [鲁日满, Lu Riman] en su cuenta privada.⁷⁴⁴ Además, como los franciscanos tenían hospital y farmacia en Guangdong [广东], también necesitaban dedicar una parte del dinero a mantener su funcionamiento y cuidar de los

⁷³⁹ Véanse: el subcapítulo 2.3 b) del presente trabajo.

⁷⁴⁰ MAESTRE (ed.), 1933: 13.

⁷⁴¹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 6. Ian. 1680”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 274.

⁷⁴² Véanse: el subcapítulo 2.3 b) del presente trabajo.

⁷⁴³ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 18. Mart. 1679.” En: WYNGAERT (ed.), 1936: 490-491.

⁷⁴⁴ GOLVERS, 2007: 505, tabla 7.3.

enfermos.⁷⁴⁵

La contradicción entre el suministro insatisfactorio de fondos y la diversificación de gastos causaba a menudo un déficit. Por lo tanto, los franciscanos otorgaban gran importancia al repartimiento racional del dinero, en búsqueda de una distribución adaptada a las situaciones reales de cada uno. El investigador Cui Weixiao [崔维孝] indicó que la financiación de la Corona que se concedía a cada franciscano se dedicaba a su mantenimiento en China, mientras que los gastos para erigir iglesias y comprar los objetos religiosos los financiaba la Provincia de San Gregorio de Manila.⁷⁴⁶ En realidad, esta afirmación no es irrefutable. El uso y la distribución de los fondos no se realizaban de manera mecánica, sino que dependían de una serie de factores, tales como la cantidad total del dinero que llegaba, los precios distintos en cada provincia, el estado de urgencia de cada trabajo, etc. En muchas ocasiones, además del mantenimiento básico, la subvención de la Corona también se usaba para las actividades evangélicas. Buenaventura Ibañez defendió en una carta que este método era muy razonable y refutó la idea del igualitarismo absoluto en la distribución:

“[...] jusgo por acertado de advertir a V. C. y a sus sucessores que no por quexarse uno de los missionarios de su comissario en orden a su socorro, aten las manos a un comissario para hacer lo que deve [en bien de la mission]. Digolo, por que, sin haver precedido alguna quexa, no hubiera V. C. mandado a nuestro hermano comissario Fr. Francisco de la Concepcion, segun el dize, que el socorro que nos da nuestro catholico Rey, lo reparta entre todos los missionarios igualmente. [...] Pues, si lo que nos da el Rey se reparte con todos igualmente, ¿con que acudira el comissario a los dichos gastos extravegantes? Si el religioso, de lo que se le da para el sustento de un año, ha de hacer su viaje, ya no le queda

⁷⁴⁵ MAAS (ed.), 1917: 111.

⁷⁴⁶ 崔维孝 [Cui, Weixiao], 2006: 264.

para pasar el año; luego dichos gastos corren por cuenta del comissario, el qual no podra acudir, si lo que embia nuestro Rey, se ha repartido igualmente a todos; [...] El comissario ya sabe quanta plata ha menester cada ministro, para pasar el año en su ministerio, segun donde esta; el que esta donde el sustento y vistuario cuesta caro, necessita de mas socorro que el que esta donde se sustenta y se viste con mucho menos. [...] Si alega que nuestro Rey quiere que se de igualmente a todos lo que nos da, se engaña en esso; que yo soy quien alcanço esta limosna de la Reyna madre, [...] Por donde consta que nuestro Rey da essa limosna para todos los gastos necesarios de esta mission, y no para solo el sustento de los misionarios.”⁷⁴⁷

Este principio se ha implementado efectivamente a largo plazo, ya que resultaba más razonable que la distribución mecánica igualitaria. Por ejemplo, como se ha mencionado, cuando Piñuela tomó el cargo de comisario en 1699, el estado financiero de la misión era muy malo, ya que su antecesor José Navarro [恩懋修, En Maoxiu] casi no le dejó nada.⁷⁴⁸ En ese caso, al mismo tiempo que solicitó a Manila que enviara el dinero, se devanaba los sesos en búsqueda del repartimiento más eficiente de unos fondos muy limitados. Ante todo, quedándose al margen de las disputas entre órdenes y países laicos, pidió que se diera una parte del socorro a los franciscanos italianos enviados por Roma, con el fin de garantizar el desarrollo de la misión, ya que, según Piñuela, el dinero que la Sagrada Congregación les había proporcionado no era suficiente. Asimismo, reivindicaba una y otra vez el derecho de Antonio de Concepción [安多尼, An Duoni], un cirujano laico como Blas García [艾脑爵, Ai Naojue], para que Manila le enviara también el socorro. A los otros misioneros, Piñuela les envió el dinero respectivamente con cantidad adecuada para su demanda. Por ejemplo, le envió 25 pesos al obispo Bernardino de la Chiesa [伊大任, Yi Daren] que estaba en Beijing [北京] donde el

⁷⁴⁷ “Bonaventura Ibañez: Epistola ad Provinciale, 30 Nov. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 283-285.

⁷⁴⁸ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. Sept. 1699”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 318.

precio era muy caro. A Bernardo de la Encarnación [郭纳壁, Guo Nabi] que ya tenía edad avanzada, le dio diez pesos y unos objetos necesarios. En fin, a través de sus esfuerzos, Piñuela pudo afirmar que “se ha dado satisfacción” a todo el mundo.⁷⁴⁹

— La contramedida temporal para el déficit: préstamo

No obstante, muchas veces, las financiaciones de todas las fuentes que se han mencionado no eran capaces de mantener la misión, o bien por la llegada atrasada, o bien por la malversación, u otros factores inesperables. En estos casos, los franciscanos se veían obligados a tomar prestado el dinero de otros.

La primera opción era pedir a los cristianos chinos o a los misioneros de otras órdenes. Por ejemplo, en el año 1683, cuando Agustín de San Pascual llegó a Nanjing [南京] después de un largo viaje desde la provincia de Shandong [山东], agotó su viático y no podía seguir el viaje hasta Guangzhou [广州]. Sin otro remedio, tomó prestado quince taels de plata de un cristiano local.⁷⁵⁰ Además, como se ha indicado más arriba, Piñuela tomó prestado cuatro taels de Quémener durante la estancia en Nan'an [南安] y cien taels de Charles Maigrot [颜瑯, Yandang] en 1702 así como otros cincuenta pesos en el año siguiente cuando quería comprar una casa en Zhangpu [漳浦] de la provincia de Fujian [福建].⁷⁵¹ Piñuela también mencionó varias veces que había tomado dinero prestado, aunque no especificó de quién lo hizo.⁷⁵² Buenaventura Ibañez señaló en 1683 que la misión debía 514 pesos a la Orden dominica.⁷⁵³ Había incontables ejemplos

⁷⁴⁹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 8. Maii. 1700”. En: *op. cit.* 339-345.

⁷⁵⁰ “Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Mart. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 533.

⁷⁵¹ “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Car. Maigrot, 15. Sept. 1702”. En: MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1208; “P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Car. Maigrot, 18. Nov. 1703”. En: *op. cit.* pp. 1211-1212.

⁷⁵² “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 24. Ian. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 281; “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. Sept. 1699”. En: *op. cit.* p. 318.

⁷⁵³ MAESTRE (ed.), 1933: 161.

como estos. La ventaja de esta opción consistía en que no hacía falta pagar intereses, ya que se consideraba la ayuda mutua entre misioneros de cada orden, o entre los misioneros y los creyentes. Sin embargo, la desventaja era evidente. Estas personas tampoco eran ricas y no podían proporcionar préstamos de gran cantidad. Por eso, cuando los franciscanos necesitaban el dinero para sustentar a todo el grupo misional, tenían que acudir a otra opción, aunque no quisieran. Esta era, tomar prestado el dinero de desconocidos (o prestamistas profesionales), cuyos intereses eran muy altos.

Buenaventura Ibañez hablaba varias veces del interés del préstamo. En 1679, indicó que el interés era aproximadamente el cuarenta por ciento y los que cobraban menos también pedían un interés del treinta por ciento. En 1683 y 1685, señaló que el interés era el 36 por ciento.⁷⁵⁴ Por ende, si se calcula con una tasa media (36%), el interés que deberían pagar junto con el principal no era una carga ligera. Aquí, se presenta la situación de la deuda de los años 1681 y 1682, para echar un vistazo a dicha carga:

Tabla 9: La situación de la deuda que tenían los franciscanos en 1681 y 1682

	Acreeedores	El principal (taels)	Usos	El interés (taels)	En total (taels)	
1681	un chino	700	sustento	252	952	
1682	el mismo chino	0			252	252
		800	sustento	288	1088	
		500	Comprar casas	180	680	
	los dominicos	367	Sin concretar	154 ⁷⁵⁵	521	
En total (taels)					3493	

⁷⁵⁴ *Op. cit.* p. 127, 157 y 196.

⁷⁵⁵ Como se ha indicado, en general no hacía falta pagar intereses si tomaban prestado el dinero a los misioneros de otras órdenes. Sin embargo, aquí el dinero de los dominicos también formaba parte de la deuda que tenía su orden, así que los franciscanos tenían que pagar el interés.

(Fuente de datos: “Bonaventura Ibañez: Epistola ad Procuratorem missionis, 7. Ian. 1683”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 244-245; “Bonaventura Ibañez: Epistola ad Procuratorem missionis, 25. Ian. 1683”. En: ob. cit. pp. 247, 251-252.; MAESTRE (ed.), 1933: 154-155, 157, 161.)

Según la tasa de cambio revelada por fray Buenaventura en las indicadas cartas, un tael equivalía a 1.4 pesos. Así que la deuda total era aproximadamente 4890 pesos. Teniendo en cuenta esto, el mismo franciscano insistió en que Manila les enviara 5500 pesos para el año 1684. Hay que señalar que sus cálculos no eran del todo correctos. En la carta del día 7 de enero de 1683, solo calculó los 252 tael (352 pesos) de interés generado por el principal de 700 tael de 1681, sin incluir en el presupuesto el interés del mismo principal que se debería pagar en el año 1682. Tampoco calculó la deuda para los dominicos. Por eso, creía que solo acumulaban una deuda de 3808 pesos. En la carta del día 25 del mismo mes, aunque se dio cuenta de los 252 tael (352 pesos) de interés en 1682, seguía omitiendo dicha deuda para la Orden dominica. Entonces, contó que la deuda era 4160 pesos y pidió a Manila que enviara 5500 pesos, ya que según su cálculo, restando el dinero para pagar la deuda y los 800 tael (1120 pesos) para el sustento de 1684,⁷⁵⁶ todavía les quedaban unos 220 pesos. Al final de esta carta, pese a que informó por fin a Manila de la deuda que ellos debían a los dominicos, no aumentó la cantidad del dinero que solicitaba. En ese caso, los franciscanos cayeron en un dilema. Si pagaban de un tirón toda la deuda, solo les quedarían 610 pesos para el año 1684, casi la mitad del presupuesto. Pero si daban la prioridad al sustento de ese año (1120 pesos), lo que les quedaría no sería suficiente para liquidar la deuda y la parte no pagada generaría nuevos intereses en el año siguiente.

Hay que reconocer que la deuda resultaba tan enorme que, aunque ellos no comieran, ni

⁷⁵⁶ Según Buenaventura Ibañez, para el sustento de todos en 1684, se necesitaban por lo menos 800 tael de plata. Véanse: “Bonaventura Ibañez: Epistola ad Procuratorem missionis, 7. Ian. 1683”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 244

hicieran ninguna actividad religiosa, hacía falta el socorro de la Corona por lo menos de cuatro años para liquidarla y mantener la misión. Si, desafortunadamente, el dinero llegaba otra vez con tardanza, los intereses subirían enseguida. Por eso, los franciscanos no dejaban de advertir a Manila que ellos siempre necesitaban una financiación adelantada.⁷⁵⁷ Así, los misioneros nunca se atrevían a tomar prestado el dinero de desconocidos, a menos que no tuvieran ningún otro remedio.

En resumen, se ve que las fuentes de financiación de la nueva generación de franciscanos estaban bastante diversificadas, lo que se convirtió en una garantía intrínseca de la misión. Sin embargo, debido a complejos factores, en muchas ocasiones, la financiación no podía satisfacer las demandas de la misión. En esta situación, ellos usaban y repartían el dinero de la manera más práctica y razonable. Una vez que se agotara el dinero, para evitar que se arruinara la empresa evangélica, el préstamo era la última opción manejable.

c) Sobre la publicación de las obras

Durante la estancia en China, los franciscanos publicaron una serie de libros para ayudar en la evangelización. No es el tema de esta tesis analizar el contenido de dichos libros, lo que sería sin duda otro interesante trabajo. Pero es necesario dedicar unas líneas a ver su impresión y publicación.

Ante todo, cabe resaltar que entre los franciscanos en China, Piñuela era uno de los más prolíferos en redactar e imprimir obras, como señaló Rosso, “realizing that in a country like China books were often more efficacious and far-reaching than foreign missionaries and their native catechists, he devoted his spare time to the compilation of several

⁷⁵⁷ “Franciscus A Conceptione: Epistola ad P. Provincialem, 5. Martii. 1685”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 50.

apologetic and ascetic Works in a clear, fluid, and fascinating style.”⁷⁵⁸

La mayoría de sus obras religiosas fueron publicadas durante el comisariato de José Navarro [恩懋修, En Maoxiu], es decir, desde el junio de 1696 hasta el junio de 1699. Por ejemplo, la obra *Evaluación de la eternidad y temporalidad* [永暂定恒, Yongzan dingheng] fue publicada en este período en Guangzhou [广州]. En cuanto a la obra médica, aunque no se sabe la fecha exacta de publicación, se puede afirmar que se publicó después del 26 de julio del año 1697, día en que Liu Ning [刘凝], un letrado de Jiangxi [江西], escribió el prefacio para ella. En 1703, Piñuela publicó en Guangzhou [广州] la obra *Arte de la lengua mandarina* de Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo], hecho que se ha mencionado en el primer capítulo de este trabajo. Aquí hace falta señalar que como manifestó Sandra Breitenbach, hay evidencias que hacen creer que el prólogo de la obra no fue elaborado por Varo, sino por Piñuela. La pista más evidente era la información revelada en el prólogo: “Aquí tiene [...], y también un confesionario, el qual el R. Fr. Bsilio Glemona, que oi es Vic^o. Apostolico de Xen Si.”⁷⁵⁹ En realidad, Basilio Glemono [叶尊孝, Ye Zunxiao] fue designado para este cargo en el año 1696, mientras que Varo había fallecido en 1687. De manera que no sería posible que Varo fuera el autor del prólogo.⁷⁶⁰

Al mismo tiempo, otros franciscanos también tenían obras, como *Vía celeste para la felicidad eterna* [永福天衢, Yongfu tianqu] de Agustín de San Pascual, *Instrucciones esenciales de la santa religión* [圣教要训, Shengjiao yaoxun] de Buenaventura Ibañez, *Tratado sobre lo que se requiere para recibir el bautismo* [进教领洗捷录, Jinjiao lingxi jielu] de Francisco Perís de la Concepción, etc. Según la estadística de Pascale Girard, los franciscanos habían publicado un total de 25 obras religiosas en chino.⁷⁶¹ Además, si

⁷⁵⁸ ROSSO, 1948: 262.

⁷⁵⁹ VARO, Francisco, *Arte de la lengua mandarina*, en París: Bibliothèque nationale de France. IFN-8623306. Prólogo.

⁷⁶⁰ Para más análisis, véanse: COBLIN & LEVI, 2000: xl-xlii.

⁷⁶¹ GIRARD, 1999: 494-501.

se cuenta como obra independiente el *Confesionario muy util, y provechoso para alivio de los nuevos Ministros* que escribió Basilio Brollo de Glemona y que Piñuela añadió como tercera parte de *Arte de la lengua mandarina*, (versión publicada en 1703 en Guangzhou), del dominico Francisco Varo, el número de obras sube a 26.⁷⁶²

A pesar de que Manila también ofrecía financiaciones específicas para la impresión y publicación de estas obras, no eran suficientes, hecho que obligaba a los franciscanos a dedicar para esta tarea una parte del dinero destinado al mantenimiento básico de la misión. Agustín de San Pascual mencionó esta realidad:

“Junte V. C. a esto el sustento ordinario mio y de los moços, el salario de los tres, que cada mes se llevan un pesso y dos reales [...] La casa si se a de retejar, también sale de alli. Los libros que se imprimen para dar a los infiele; estos aquí no cuestan mas que el papel, que vale caro, porque se trae de Fokien; las tablas en que se imprimen no se perdieron, están en casa, que si no me costara el comprarlos en la corte y acarrearlos aca, y no son pocos los que cada año se gastan.”⁷⁶³

Se ve que el dinero que se usaba para la impresión de los libros formaba parte de los gastos diarios. Entonces, viene la pregunta: ¿quiénes eran las “editoriales”, o sea, cuáles eran las instituciones que se ocupaban de imprimir los libros? Este párrafo citado muestra que además de comprar el papel, fray Agustín conservaba las tablas en casa para su uso en el futuro, lo que implica que en China los franciscanos tenían sus propias imprentas, aunque no fueran muy formales. Esta deducción también puede ser

⁷⁶² Piñuela también hizo una estadística en 1700 y dijo que “Varii libri a missionariis in lucem editi 24”. Dijo modestamente que “hic est solus religiosorum catalogus, in quo nihil non veridicum inseritur, sed summa cum diligentia a me investigatus et elaboratus”. Es verdad que esta estadística no es completa, ya que en ella faltaban unas obras, tales como su propia obra *Oración de la Corona de flores en honor de la Virgen María* [圣母花冠经, Shengmu huaguanjing], pero básicamente ofrece un panorama general de las publicaciones de los franciscanos, y es bastante valiosa para la investigación preliminar en este tema. Véanse: “Petrus de la Piñuela: Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, qui Sinarum imperium ad Iesu Christi Evangelium prædicandum ingressi sunt, ab anno 1579 usque in 1700 annum, quo edit in lucem, a R. A. M. P. F.”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 321-336.

⁷⁶³ “Agustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 18. Mart. 1679”. En: WYNGAERT (ed.), 1936: 491.

demostrada por la información en la portada de algunas obras. En la de *Arte de la lengua mandarina*, hay una frase: “Impreso en Canton año de 1703”, y en la de *Evaluación de la eternidad y temporalidad* [永暂定恒, Yongzan dingheng], se anota “福音堂梓” [Fuyintangzi, Impreso en la iglesia de San Francisco de Guangdong]. En estos dos ejemplos, la palabra “impreso” indica que los franciscanos tenían la imprenta en Guangzhou [广州] y descarta la posibilidad de que se imprimiera el libro en Manila y luego lo enviaran a China.

Además, esto no solo señala que los libros fueron impresos en China, sino que también revela que los imprimieron los misioneros en las iglesias, en vez de encargar el trabajo a las editoriales profesionales chinas. Después de todo, la prioridad era minimizar los costes, que les habrían aumentado si lo hubieran encargado a otros. Al mismo tiempo, el cristianismo era una religión prohibida por el gobierno durante un largo período. Aunque el emperador albergaba una actitud tolerante hacia la religión, las “editoriales” no querían correr ningún riesgo. Por último, estas “editoriales” tenían un objetivo lucrativo, así que obviamente preferían no imprimir unos libros que solo se dirigían a unos pocos cristianos. Por todos estos motivos, los franciscanos no tenían ninguna opción mejor que imprimir los libros ellos mismos en sus iglesias.

Por supuesto, esto no quiere decir que los franciscanos no tenían ayudantes. Los libros fueron impresos en xilografía. Por eso, aunque los misioneros pudieran imprimirlos, todavía les hacía falta contratar a trabajadores para que esculpieran los caracteres chinos en las tablas. En ese caso, debían pagarles. Todo esto, más otros gastos esporádicos (por ejemplo, comprar las tintas y papeles), determinaban que la impresión y publicación de los libros requerían un apoyo económico estable, el cual, sin embargo, como se ha indicado antes, no se podía garantizar a menudo. Tal vez, esto constituía una de las razones por las que los franciscanos tenían menos publicaciones en chino que los jesuitas.

Es verdad que cada orden tenía su imprenta en Manila para imprimir las obras de la doctrina cristiana, la gramática y el vocabulario de la lengua local, etc. Sin embargo, existe una discrepancia sobre la fecha del comienzo de la imprenta de los franciscanos, los cuales al principio imprimían los libros en la imprenta que los dominicos tenían en Manila. Para José Toribio Medina, la fecha sería 1606 mientras que Wenceslado Emilio Retana, insiste en que no se estableció la imprenta hasta 1692.⁷⁶⁴ De todos modos, independientemente de si tenían imprenta en Manila, los motivos que acaban de presentarse hacen creer que salvo unos libros cuyos lugares de publicación todavía eran desconocidos, todo el resto fue impreso y publicado en China.

Igual que los jesuitas, los franciscanos también tenían normas y procedimientos estrictos en la publicación. En primer lugar, los predicadores elaboraban las obras que consideraban necesarias, de acuerdo con su práctica evangélica. Pero se debe aclarar que estas obras no fueron escritas directamente por los misioneros, sino que estos contaban lo que querían explicar, y luego sus ayudantes nativos lo transcribían en textos. Por ende, se ve que en las obras, cuando se indica su autor, se dice: “contado por el franciscano XXX”, en lugar de “escrito por XXX”.

De esta manera, se formaba el borrador de las obras. Para algunas importantes, los misioneros incluso pedían a los letrados locales con reputación que las revisaran, anotaran e hicieran prefacios, como el caso de *Ejercicio de la meditación* [默想神功, Moxiang shengong] de Piñuela. Luego, el autor enviaba su obra a sus compañeros para que la examinaran. Si la revisión de los letrados chinos ayudaba a conciliar la doctrina

⁷⁶⁴ Sobre esta discrepancia de opiniones y más análisis de este tema, véanse: SANCHEZ, Cayetano. (1991). La imprenta franciscana en Filipinas en el s. XVII. *Actas del III Congreso internacional sobre los franciscanos en el nuevo mundo (siglo XVII): La Rábida*. (18-24 septiembre. 1989). Madrid: Deimos. pp. 1053-1098. En el artículo, el autor llegó a la conclusión de que los franciscanos no poseyeron una imprenta propia hasta finales del siglo XVII (el año 1692 o algo más tarde). No es el objetivo del presente trabajo hablar de la fecha, pero es verdad que precisamente en el año 1703, Piñuela mencionó que había enviado a fray Placido Blasio [裴期道, Pei Qidao] a Manila para que ayudara en la imprenta. Véanse: “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 25. April. 1703”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 363.

cristiana con la cultura y costumbre china, la de los compañeros podía garantizar la exactitud y rigor teológico de la obra. Después de estos procedimientos, la obra se entregaba al comisario en funciones para la última revisión. Luego, el comisario concedía el permiso de publicación, con el cual, la obra podría ser impresa.

d) Sobre la Tercera Orden de San Francisco

El hecho de que Piñuela escribiese una obra sobre las reglas de la Tercera Orden de San Francisco es muy relevante porque en el caso de China, la religión chocaba frontalmente con la estructura familiar. Por eso, la tercera orden resultaba una estrategia importante en el país.

Las terceras órdenes son organizaciones de laicos cristianos que toman votos privados de acuerdo con una orden religiosa en particular.⁷⁶⁵ Es una noción paralela a la primera y segunda orden. Mientras que la primera y segunda orden se refieren respectivamente a las organizaciones de los religiosos masculinos y femeninos, la tercera orden está formada por hombres y mujeres laicos, que no toman votos serios, pero se comportan conforme a los principios y las ideas de la orden religiosa. Existe ampliamente la tercera orden en el mundo cristiano, por ejemplo, la franciscana, la dominica, la Agustina, etc., aunque la Compañía jesuita no la tiene.

la Tercera Orden de San Francisco ha conseguido una influencia muy extendida y profunda en todo el mundo. En la era de los descubrimientos, los franciscanos también llevaron la tercera orden a China. Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li, Andang] era uno de los primeros en introducir la tercera orden franciscana en este país. Después de entrar en Fujian [福建], vivió en la casa de un portugués llamado Manuel

⁷⁶⁵ ESPIN, Orlando & NICKOLOFF, James.B. (2007). *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*. Collegeville: Liturgical Press. p. 1377.

Bello, cuyo hijo (Antonio Rodríguez) se casó con la hija de un mandarín de Anhai [安海]. Durante esta estancia, Caballero celebró una misa para la familia de Bello y algunas otras personas. La hija del mandarín era la primera persona china que se vistió con el hábito de la Archicofradía de la cuerda de San Francisco, y esta pareja joven junto con los padres de Antonio eran los primeros cuatro terciarios franciscanos en este país. Esto sucedió en el año 1649. Al año siguiente, Caballero fundó un capítulo de la Archicofradía de la cuerda en Jinan [济南].⁷⁶⁶ El investigador estadounidense David Emil Mungello indicó que durante el año 1680 a 1707, el padre Bernardo de Encarnación [郭纳璧, Guo Nabi] fundó una congregación de la tercera orden en Boxing [博兴] en la misma provincia. Además, el padre Francisco de San José [巴璉仁, Ba Lianren] creó algunas instituciones de confraternidad en la misma ciudad antes del año 1712.⁷⁶⁷

Tanto Mungello como Cui Weixiao [崔维孝] pusieron de relieve las aportaciones de Miguel Fernández Oliver [南怀德, Nan Huaide] al desarrollo de la tercera orden en Shandong [山东]. Pero los dos investigadores no dan mucha información sobre la situación de otras provincias. Efectivamente, la tercera orden no fue mencionada mucho por los franciscanos, ni siguiera por Piñuela que había redactado *Reglas de la Tercera Orden de San Francisco* [圣方济各第三会规, Shengfangjige disanhui]. Sin embargo, lo que se puede afirmar es que la tercera orden que fundó Antonio de Santa María Caballero en Fujian [福建] tenía una influencia amplia, la cual se podía reflejar por un detalle en la autobiografía de Piñuela:

“[...] pasado un buen rato salio una buena vieja, que en la forma de su vestido se

⁷⁶⁶ 韩承良 [Han Chengliang] también mencionó que Caballero intentaba al principio ir a Corea, pero Adam von Schall [汤若望, Tang Ruowang] le convenció de ir a Ji'nan [济南] de Shangdong [山东] donde estableció la tercera orden. Para más información, véanse: 韩承良 [Han Chengliang]. 《方济会在华传教点滴》 [Fangjihui zaihua chuanjiao diandi, *Algunas historias sobre la misión franciscana en china*]. versión electrónica (Fecha de consulta: 10 de julio de 2016). Disponible en: <http://www.ofm.org.hk/300-History-Saints/chineseemissions.htm>.

⁷⁶⁷ MUNGELLO, 2001: 82.

me represento una tercera de la Orden con habito descubierto, hizome a su usanza la cortecia, y luego supe, ser en la verdad tercera de la Orden del tiempo de n. h. fr. Antonio de Santa Maria, y en la ocasión avia llegado alli huyendo.”⁷⁶⁸

Esto solo es uno de los episodios ocurridos cuando Piñuela se vio obligado a huir de la ciudad y esconderse en las montañas debido al caos social causado por las guerras y los saqueos de ladrones durante su estancia en la provincia de Fujian [福建]. Este pequeño párrafo revela por lo menos dos informaciones importantes. En primer lugar, cuando Caballero predicó el evangelio en 1649 en Anhai [安海], regaló hábitos de la tercera orden franciscana a la familia del portugués Manuel Bello.⁷⁶⁹ Ahora bien, casi treinta años después, la dinastía cambió, el gobernador cambió, la sociedad cambió, pero la fe de algunas personas persistió. Esta mujer vieja era un ejemplo que mostraba la firmeza de la convicción de esas personas. En segundo lugar, desde que Caballero y sus compañeros se fueron a Shandong [山东] en los años cincuenta, no quedaba en Fujian [福建] ningún franciscano. La situación duró casi veinte años, hasta que Agustín de San Pascual llegó en el año 1672. En este sentido, la tercera orden desempeñaba un papel positivo en los años sin misioneros. El detalle de que la mujer vieja todavía llevaba el hábito de la tercera orden en su huida demuestra que la vida cristiana seguía ocupando un lugar importante en su corazón. Como un grupo autogobernado, la tercera orden podía organizar actividades cristianas entre los creyentes laicos, lo que garantizaba la continuidad de la fe a lo largo del tiempo.

Además del párrafo citado, Piñuela no derramó más tinta en su trato con la tercera orden franciscana en China. No obstante, hay motivos para creer que tenía bastante contacto con los terceros. De lo contrario, no tendría por qué redactar una obra sobre las reglas de la tercera orden. Lamentablemente, las versiones de la obra que se han encontrado hoy,

⁷⁶⁸ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela...*, p. 9.

⁷⁶⁹ “Antonius A S. Maria Caballero: Epistola ad P. Provincialem, 20. Nov. 1649”. En: WYNGAERT (ed.), 1933: 394

no llevan información de publicación ni prefacios, así que no se puede saber exactamente el contexto de la elaboración de esta obra. Pero como Piñuela tenía tantos desplazamientos misionales en distintas provincias, y tantas interacciones con el pueblo, se puede inferir que se dio cuenta de la existencia de creyentes laicos, e incluso hizo aportaciones a la fundación de la tercera orden en distintos lugares. La redacción y publicación de la obra resultaba precisamente una respuesta a la demanda cada vez más urgente que tenían los terceros que no dejaban de crecer.

La orden tercera en China se formaba por grupos autogobernados que eran administrados por los creyentes chinos siguiendo las instrucciones de los misioneros occidentales. Los terceros podían llevar una vida normal con sus familias en el mundo secular, y admitían públicamente que estaban sujetos a las reglas de la orden y aceptaban la orientación de los misioneros.⁷⁷⁰

Como se ve más arriba, los investigadores presentan la historia y desarrollo de la tercera orden en China, sobre todo en la provincia de Shandong [山东], pero no hablan mucho de su estructura y funcionamiento. A continuación, se va a abordar de modo conciso este tema, según las descripciones en la obra de Piñuela.

Igual que el sistema burocrático, también era evidente la jerarquía (en el sentido neutral, no peyorativo) dentro de cada grupo. Ante todo, los misioneros se ocupaban de la guía y supervisión del funcionamiento del grupo, así como celebraban en un día del año la actividad de la admisión de nuevos terceros. En segundo lugar, los miembros elegían cada año a un director [会长, Huizhang]. El director y el misionero debían estar juntos con frecuencia. Además de la administración diaria del grupo, la tarea más importante del director era revisar las solicitudes de admisión, y tomar decisiones. Para las terceras, también hacía falta seleccionar una directora, cuyos trabajos eran los mismos que los del

⁷⁷⁰ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 429

director. En tercer lugar, el director (y la directora) tenían unos asistentes que les ayudaban en los trabajos. Luego, había un procurador que administraba el dinero del grupo para garantizar que se usaba en las actividades religiosas y evitar la malversación en uso personal. Al mismo tiempo, se asignaba una persona para administrar los archivos del grupo, una persona para cuidar de la propiedad religiosa del grupo, una persona para cuidar de los miembros enfermos y una persona para supervisar si los terceros seguían las reglas, aunque se prohibía que esta última investigara a las terceras.⁷⁷¹

Se ve que el grupo tenía una estructura estupenda. Los misioneros solo ofrecían la orientación y no intervenían directamente en los trabajos diarios. Cada uno de los administradores encabezados por el director se dedicaba a una tarea específica y colaboraban mutuamente. De esta manera, se formaba un sistema eficiente, que respaldaba el funcionamiento sostenible del grupo.

Además, las reglas de la tercera orden en China correspondían a la realidad evangélica y a la cultura y costumbres de este país. Por un lado, aunque los grupos debían establecerse y funcionar bajo la guía de los misioneros, estos no eran necesariamente franciscanos. En las zonas donde no había predicadores de la orden franciscana, los grupos podían ser orientados por los sacerdotes de otras órdenes, siempre que obtuvieran con antelación el permiso del comisario franciscano.⁷⁷² Este modelo de administración contribuía a resolver el problema de la falta de mano de obra de los franciscanos, frente a la gran demanda que tenían los creyentes. De esta manera, no solo los creyentes laicos podían ser cuidados y guiados allá donde no había franciscanos, sino que se estrechaba la colaboración entre la orden franciscana y otras órdenes, lo que

⁷⁷¹ Para más información sobre la estructura del grupo de la tercera orden, véanse: 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. 《圣方济各第三会规》 [Shengfangjige disanhuigui, *Reglas de la Tercera Orden de San Francisco*], en París: Biblioteca Nacional de Francia, chinois 7446, ff. 20r-22r.

⁷⁷² *Op. cit.* f. 22r.

sin duda favorecía a la misión en China. Por otro lado, se estipulaba que si las mujeres querían entrar en el grupo, tenían que pedir el permiso a su marido.⁷⁷³ Esto muestra que la tercera orden también tenía una actitud muy cautelosa al tratar el asunto de las mujeres.

Como se ha señalado al analizar la persecución de Nan'an [南安], la relación entre las mujeres y los hombres siempre era un tema sensible en China. Era muy probable que las actividades religiosas que celebraban los misioneros con las creyentes femeninas fueran relatadas por la gente como comportamientos inmorales. Ahora bien, si ellas obtenían el permiso de sus maridos antes de entrar en el grupo, se evitaría esta acusación potencial. También por el mismo motivo, se asignaba una directora para las terceras, y se prohibía que el supervisor antes mencionado investigara a los miembros femeninos.

Todas estas reglas estaban adaptadas a la cultura china, y eludían en gran medida las disputas, debido a lo cual, los terceros podían llevar a cabo sus actividades con más tranquilidad. Esto constituía uno de los motivos más importantes que explican la aparición de esa tercera vieja ante Piñuela después de tantos años sin misioneros.

⁷⁷³ *Op. cit.* f. 3v.

3 PRESENTACIÓN DE LAS DIEZ OBRAS DE PEDRO DE LA PIÑUELA

Además de ser un misionero que superó tantos retos y dedicado toda su energía a la empresa evangélica, Pedro de la Piñuela también fue un autor prolífico. Dejó una gran cantidad de obras, tanto en lenguas europeas como en chino.

3.1 Un vistazo general

Las obras en lenguas europeas se pueden dividir en tres tipos. El primero es de carácter gramatical (*Arte de la lengua mandarina*), el segundo es autobiográfico, y el tercero está formado por las cartas e informes.

La obra *Arte de la lengua mandarina* está compuesta por tres partes. La primera parte es el prólogo añadido por Piñuela, la segunda parte son los conocimientos sobre el idioma chino, redactados por Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo] (editado por Piñuela), y la tercera parte es el *Confesionario muy util, y provechoso para alivio de los nuevos Ministros* de Basilio Brollo de Glemona [叶尊孝, Ye Zunxiao]. Es verdad que su autor es Varo, pero como se ha analizado, Piñuela añadió el prólogo para la obra. Además, la editó, imprimió y publicó en 1703. Sin sus trabajos, esta obra lingüística de Varo habría tardado muchos años más en darse a conocer. En este sentido, Piñuela se puede considerar un co-autor. Aunque es difícil saber exactamente cuáles son las correcciones y retoques que hizo Piñuela al editar la obra, ya que hasta hoy todavía no se ha encontrado la edición original en español del manuscrito de Varo, son innegables sus aportaciones. La doctora Sandra Breitenbach ha hecho una buena conclusión:

“In all probability, Piñuela’s contribution is limited to restructuring and

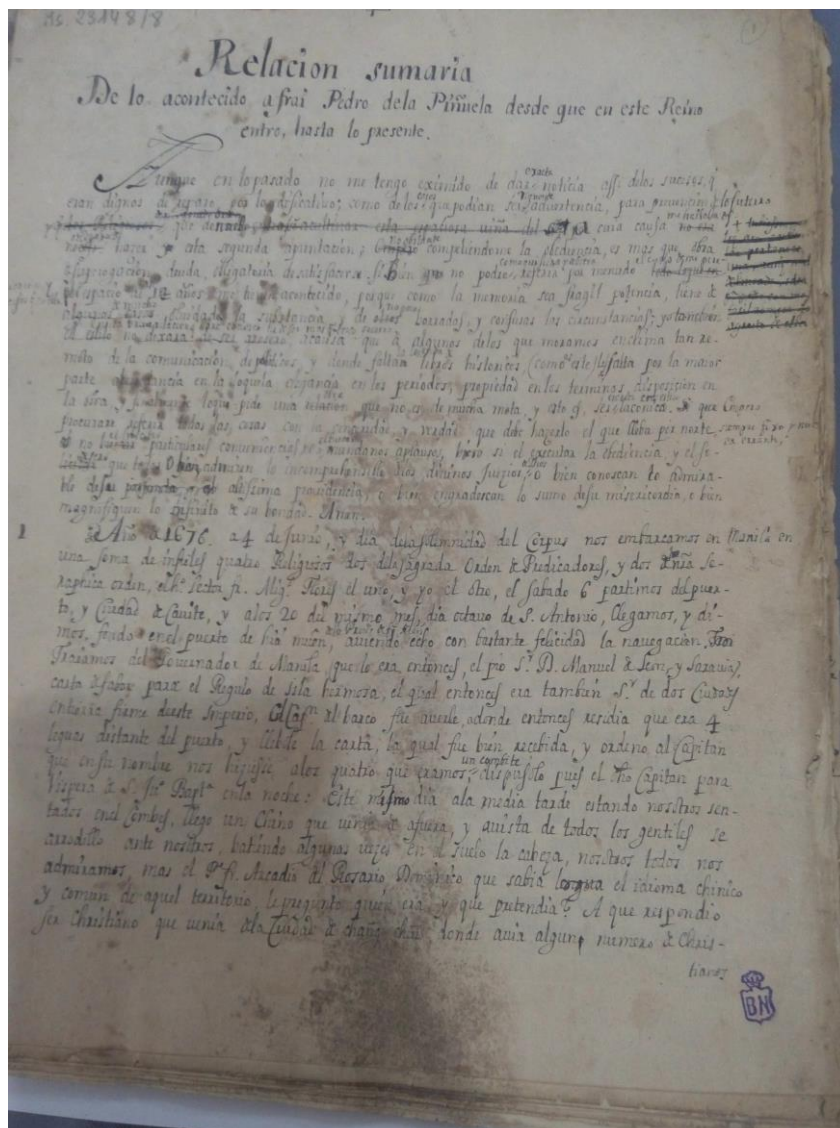
remodeling the manuscript, numbering the chapters and rearranging some paragraphs. One can assume that the introductory notes to the chapters are his own independent addition, not Varo's. Moreover, he has conceivably enlarged the manuscript to some extent. In the text, there are several allusions to the Franciscans (Varo 1703: 60, 67). These lines are more likely to be Piñuela's rather than Varo's, inasmuch as Piñuela was of the Franciscan order.⁷⁷⁴

El segundo es su autografía desde el año 1676 cuando entró en China hasta el año 1690, momento cuando estaba en Nan'an [南安], amenazado por la persecución. Es un manuscrito inédito que tiene 76 páginas, con algunas manchas y deterioros, y ahora está conservado en la Biblioteca Nacional de España.⁷⁷⁵

⁷⁷⁴ COBLIN & LEVI, 2000: xlii. No es el tema de este trabajo la obra de Varo. Para más análisis, véanse: *op. cit.* pp. ix-xlv; ROSSO, 1948: 269 - 271.

⁷⁷⁵ Para más información, véanse: el prólogo d) de este trabajo.

Ilustración 6: La primera página de la autobiografía



El tercero son las cartas e informes que escribía a lo largo de su vida misionera. De momento, hay 44 cartas y seis informes que han sido transcritos y recopilados en *Sínica Franciscana* (vol. IV) por Anastasius Van Den Wyngaert, *Sínica Franciscana* (vol. VII) por Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso, y *Cartas de China (segunda serie): Documentos inéditos sobre misiones de los siglos XVII y XVIII* por

Otto Maas. Ellos son:

Cartas:

1. Epistola ad Prov. Michaellem A S. Maria Manridejos, montes de Sieing (Ningte), 21. Oct. 1676.
2. Epistola ad Prov. Michaellem A S. Maria Manridejos, Samiang, 24. Febr. 1677.
3. Epistola ad Provinciale, Ningte, 1. Nov. 1677.
4. Epistola ad Procuratorem Laurentium A Plagis, Ningte, 20. Dec. 1678.
5. Epistola ad Provinciale, Ningte, 25. Dec. 1678.
6. Epistola ad P. Laurentium A Plagis, Ningteh, 1. Ian. 1679.
7. Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, Ningte, 14. Ian. 1679.
8. Epistola ad P. Laurentium A Plagis, Ningteh, 14. Ian. 1679.
9. Epistola ad Provinciale, Loyüan, 6. Ian. 1680.
10. Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, Loyüan, 7. Febr. 1680.
11. Epistola ad P. Laurentium A Plagis, Tsianglo, 25. Ian. 1682.
12. Epistola ad Provinciale, Tsianglo, 16. Ian. 1684.
13. Epistola ad Provinciale, Tsianglo, Matthaeum ab Assumptione, 24. Ian. 1684.
14. Epistola ad Provinciale, Tsianglo, 1. Ian. 1685.
15. Epistola ad P. Laurentium A Plagis, Cantone, 10. Febr. 1685.
16. Epistola ad P. Lucam Estevan, Canton, 2. Mart. 1686.
17. Epistola ad Provinciale, Canton, 1. April. 1686.
18. Epistola ad D. Lud Quemener, Nanhsiung, 21. Iunii. 1686.
19. Epistola ad P. Fr. Xav. Filippucci, Chaochow, 10. Sept. 1686.
20. Epistola ad D. Lud Quemener, Chaochow, 21. Oct. 1686.
21. Epistola ad P. Franciscum A S. Agnete, Chaotcheoufou, 3. Ian. 1687.⁷⁷⁶

⁷⁷⁶ Merece la pena señalar que el editor de *Sínica Franciscana* (vol. IV) está equivocado al transcribir la fecha de esta carta. Esta se envió de Chaozhou [潮州], por eso, es absolutamente imposible que estuviera escrita en el diciembre de 1687, ya que en ese momento, Piñuela se había ido a Nan'an [南安] de la provincia de Jiangxi [江西]. Por tanto, tiene más credibilidad la fecha (el 3 de enero de 1687) transcrita

22. Epistola ad Provinciale, Canton, 16. Sept. 1687.
23. Epistola ad Provinciale, Nanngan, 10. Nov. 1687.
24. Epistola ad D. Lud Quemener, Nanan, 30. April. 1688.
25. Epistola ad D. Lud Quemener, Nanan, 14. Maii. 1688.
26. Epistola ad D. Lud Quemener, Cantone, 7. Sep. 1688.
27. Epistola ad Provinciale, Canton, 3. Oct. 1688. (1)
28. Epistola ad Provinciale, Canton, 3. Oct. 1688. (2)
29. Epistola ad D. Lud Quemener, Nanan, 2. Nov. 1688.
30. Epistola ad D. Lud Quemener, Nanan, 11. Ian. 1689.
31. Epistola ad P. Thomam Pereira, Nanan, 20. Febr. 1690.
32. Epistola ad P. Thomam Pereira, Kanchow, 28. Iunii. 1690.
33. Epistola ad P. Thomam Pereira, Kanchow, 7. Iulii. 1690.
34. Epistola ad P. Thomam Pereira, Nanan, 28. Ian. 1691.
35. Epistola ad D. Io. Basset, Nanan, 28. Oct. 1693.
36. Epistola ad Provinciale, Canton, 25. Sept. 1699.
37. Epistola ad Revmum Thyrsam González, Cantone, 10. Ian. 1700.
38. Epistola ad Provinciale, Macao, 8. Maii. 1700.
39. Epistola ad D. Car. Maigrot, Hangchow, 15. Sept. 1702.
40. Epistola ad Provinciale, Canton, 25. April. 1703.
41. Epistola ad D. Car. Maigrot, Changchow, 10. Oct. 1703.
42. Epistola ad D. Car. Maigrot, Changchow, 18. Nov. 1703.
43. Epistola ad Provinciale, Amoy, 1. Dec. 1703.
44. Epistola ad Confratrem, Tchangtcheou, 8. Dec. 1703.

Informes:

1. Relatio Sui Ministerii ab Anno 1676 usque 1684, Tsianglo, 30. Dec. 1684.
2. Relatio Annualis circa Ministerium in Nanngan, Nanngan, 31. Dec. 1693.

por los editores del volumen VII de *Sínica Franciscana* y Otto Maas.

3. Vindicatio Iurium O. F. M. in Sinis, Macao, 10. Maii. 1700.
4. Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, qui Sinarum imperium ad Iesu Christi Evangelium prædicandum ingressi sunt, ab anno 1579 usque in 1700 annum, quo edit in lucem, a R. A. M. P. F. (en latín)
5. Testimonium contra itinera gallorum intra provincias, Cantone, 26. Mart, 1702. (en latín)
6. Tractatus de origine et fine tabellae Ching-T'ien, S. L. S. A. (en latín)

Tabla 10: Distribución de las cartas e informes de Piñuela en los tres libros

	<i>Sínica Franciscana</i> (vol. IV) (Wyngaert)	<i>Sínica Franciscana</i> (vol. VII) (Mensaert, Margiotti, Rosso)	<i>Cartas de China...</i> (Otto Maas)
Cartas			
1	X	X	X
2	X	X	
3	X		X
4	X	X	
5	X		
6		X	
7	X	X	X
8		X	
9	X		X
10	X		X
11		X	
12	X		X
13	X		X
14	X		X
15		X	
16	X		X
17	X		X
18		X	
19		X	
20		X	
21	X	X	X
22	X		X
23	X		X
24		X	
25		X	
26		X	
27	X		
28	X		X
29		X	

30		X	
31		X	
32		X	
33		X	
34		X	
35		X	
36	X		X
37		X	
38	X		X
39		X	
40	X		X
41		X	
42		X	
43	X		X
44	X		X
Informes			
1	X	X	X
2	X	X	X
3	X		X
4	X		
5		X	
6		X	

	Cartas	Informes
Sínica Franciscana (vol. IV) (Wyngaert)	1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 21, 22, 23, 27, 28, 36, 38, 40, 43, 44	1, 2, 3, 4
Sínica Franciscana (vol. VII) (Mensaert, Margiotti, Rosso)	1, 2, 4, 6, 7, 8, 11, 15, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 41, 42	1, 2, 5, 6
Catas de China... (Otto Maas)	1, 3, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 21, 22, 23, 28, 36, 38, 40, 43, 44	1, 2, 3

Se ve que en *Sínica Franciscana* (vol. IV), el editor colecciona 23 cartas y cuatro informes mientras que en el volumen VII, los editores reúnen 26 cartas y cuatro informes. Otto Maas, a su vez, recopila diecinueve cartas y tres informes.

Concretamente, en *Sínica Franciscana* (vol. IV), aunque las cartas 1, 2, 4, 7 y 21 han sido recopiladas, no han sido transcritas y cada una solo contiene un resumen en latín redactado por el editor. Las cartas 3, 5, 12, 14, 23, 28, 36, y 43, así como los informes 1

y 2, están incompletas. Wyngaert solo transcribe una parte del texto mientras que sustituyó otra parte por un resumen en latín. El resto se ha transcrito de manera literal.

En *Cartas de China...*, de Otto Maas, las cartas 7, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 21, 22, 23, 28, 36, 43, y 44, así como los informes 2 y 3 están completos, mientras que las cartas 1, 3, 17, 38, 40, y el informe 1 están incompletos, en los que el editor omitió unos párrafos. La recopilación de Otto Maas tiene una similitud de alto grado con la de Wyngaert. Todas las cartas e informes en la edición de Maas también han sido recopiladas por Wyngaert en *Sínica Franciscana* (vol. IV). Sin embargo, no se trata de una duplicación mecánica del mismo trabajo. Por el contrario, los dos editores tienen diferentes preferencias al editar las cartas.

Por ejemplo, en la carta 3 (Epistola ad Provincialem, Ningte, 1. Nov. 1677), Wyngaert suprime una parte del texto, y añade una sola frase que la resumiera: “Subsidia pecuniaria larga petuntur”. Maas también hace lo mismo a esta parte, pero conserva unas frases clave sobre los gastos para el sustento anual en Fujian [福建], las cuales resultan ser muy importantes para el estudio de la situación económica de los franciscanos en China.⁷⁷⁷ En la carta 12, Wyngaert omite la conquista del ejército de la dinastía Qing [清] a la isla de Taiwan [台湾], pero Maas deja intacta esta parte. En realidad, aunque este pequeño párrafo solo tiene cuatro líneas, hay que reconocer que es valioso. Indica este evento histórico y también menciona una de las influencias que traía: el aumento del intercambio comercial entre la isla y Fujian.⁷⁷⁸ Este registro desde la perspectiva de un misionero extranjero demuestra la exactitud de los archivos chinos en este evento y ofrece una fuente nueva para los investigadores de temas relacionados.

⁷⁷⁷ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 1. Nov. 1677”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 267; MAAS (ed.), 1917: 31.

⁷⁷⁸ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 16. Ian. 1684”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 279; MAAS (ed.), 1917: 40. El párrafo es: “Este año pasado ha conquistado el tártaro a su enemigo el de la isla Formosa, conque ya la dicha isla está sujeta al gobierno de China, y habrá barcos que de Fokien vayan y vengán a esta ciudad, y tendrán los moradores de ella con abundancia las mercancías. Los religiosos de acá por la mayor parte escriben, y así no tengo que decir de ninguno.”

En la carta 23, hay párrafos en los que Piñuela describía unas guerras y conversiones de ese momento en Europa y la relación diplomática entre la dinastía Qing y Rusia. Wyngaert los suprime mientras que Maas hace lo contrario.⁷⁷⁹ Estos párrafos, aunque no hablan directamente de la empresa franciscana en China, revelan que Piñuela era un misionero abierto que en vez de meterse ciegamente en la misión, estaba al corriente de lo que estaba pasando en el mundo. Esto ayuda a los investigadores a comprender mejor las cualidades de Piñuela. Por último, en un párrafo de la carta 36, Piñuela hablaba de un problema en la administración del grupo misional en China. La constitución provincial estipulaba que los franciscanos que habían venido a China no pudieran volver a Manila antes de diez años cumplidos. Aunque esta regla fue abolida a petición de todos, la licencia del provincial seguía siendo imprescindible para el que quisiera volver a Filipinas. Sin embargo, debido al transporte ineficiente, dicha licencia solía tardar un año en llegar, tiempo demasiado largo para los enfermos y los que habían sufrido algún accidente. En este caso, Piñuela pidió que la licencia pudiera ser concedida por el comisario del grupo misional en China, en lugar del provincial en Filipinas. Wyngaert solo deja un resumen en latín para el párrafo, mientras que Maas lo transcribe todo.⁷⁸⁰ De hecho, el párrafo revela una de las dificultades con que los franciscanos debían enfrentarse, y también muestra la habilidad de Piñuela como comisario. Por eso, la transcripción de Maas es necesaria para la investigación.

Sínica Franciscana (vol. VII) se puede ver como una continuidad y suplemento de los trabajos de Wyngaert. Las cartas 1, 2, 4, 7, y 21 (cada una solo tiene un resumen en el volumen IV) han sido transcritas por completo en este volumen. Las cartas incompletas en el volumen IV no han sido editadas de nuevo en el volumen VII, pero la mayoría de ellas se encuentran completas en *Cartas de China...* de Otto Maas. Al revés, los

⁷⁷⁹ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, Nanngan, 10. Nov. 1687”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 310; MAAS (ed.), 1917: 59-61.

⁷⁸⁰ “Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, Canton, 25. Sept. 1699”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 319-320; MAAS (ed.), 1917: 72.

informes 1 y 2 que Wyngaert transcribe de modo parcial han sido complementados en el volumen VII. Mientras tanto, las cartas 6, 8, 11, 15, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 41, 42 y los informes 5 y 6 son los documentos nuevos que han sido transcritos por los editores del volumen VII y no se hallan ni en el libro de Wyntaert ni en el de Maas.

Todo esto son los documentos en español (y en latín) que dejó Piñuela. Al mismo tiempo, teniendo cuenta que en China el texto constituía un medio eficaz para ayudar la evangelización, este franciscano también publicó una serie de obras en chino.

En total, tenía diez obras de este tipo durante su estancia de 28 años en el país asiático. Entre estas, una presenta a los lectores las hierbas medicinales, y las otras nueve hablan de temas religiosos. Pues bien, en este capítulo, se van a introducir de forma resumida las diez obras suyas, sobre todo el contenido, lugares de depósito e información básica de las principales ediciones de cada una. En “Chinese Christian Texts Database (CCT-Database)” de la Universidad Católica de Lovaina la Vieja, hay referencias de las obras de Piñuela y de otros misioneros. Así que el autor de este trabajo se limita a listar y describir las ediciones más principales y dar información que no ha sido concretada en esa base de datos.⁷⁸¹

3.2 Las diez obras en chino de Pedro de la Piñuela

Según el tema, las nueve obras religiosas se pueden dividir en dos grupos: el catecismo y la doctrina cristiana. El catecismo se refiere a los libros que enseñan los básicos conceptos cristianos, en forma de diálogo entre misioneros y letrados (o monjes). El otro tipo, a su vez, explica detalladamente las doctrinas cristianas para los bautizados y

⁷⁸¹ “Chinese Christian Texts Database (CCT-Database)”: http://heronet.be/pa_cct/index.php/About/Index

catecúmenos.⁷⁸²

① Obras sobre el catecismo:

《初会问答》 [Chuhui wenda, *Conversación preliminar*]

《圣教启蒙指要》 [Shengjiao qimeng zhiyao, *Compendio de conocimientos básicos de la santa religión*]

② Obras sobre la doctrina cristiana:

《哀矜炼灵说》 [Aijin lianlingshuo, *La piedad por las almas del purgatorio*]

《大赦解略》 [Dashe jielüe, *Breve Explicación de las Indulgencias*]

《默想神功》 [Moxiang shengong, *Ejercicio de la meditación*]

《圣方济各第三会规》 [Shengfangjige disanhuigui, *Reglas de la Tercera Orden de San Francisco*]

《圣母花冠经》 [Oración de la Corona de flores en honor de la Virgen María]

《听弥撒凡例》 [Tingmisa fanli, *Métodos de Asistir a Misa*]

《永暂定恒》 [Yongzan dingheng, *Evaluación de la eternidad y temporalidad*]

A continuación, se va a presentar primero estas nueve obras religiosas, y luego, la obra médica.

a) 《初会问答》 [Chuhui wenda, *Conversación preliminar*]

Contenido

Una obra redactada en forma de diálogo entre un misionero occidental y un invitado chino. La obra tiene tres capítulos y una conclusión.

⁷⁸² CRIVELLER, 1999: 52.

Primer capítulo: conocimientos básicos del cristianismo.

① Dios existe verdaderamente y es todopoderoso. En esta parte, Piñuela explica al invitado algunas preguntas más fundamentales, tales como ¿qué es Dios? ¿de dónde surgió? ¿cuán grande es su poder? ¿por qué tiene toda la bondad? ¿qué significa el que exista por todas partes?, etc. Con estos conceptos teológicos, el franciscano da a su interlocutor una introducción general de Dios para que se pueda a continuación profundizar el análisis.

② En el mundo solo existe un Dios. Para mostrar la unicidad de Dios, Piñuela describe la relación entre Dios y el mundo como la relación entre el emperador y el país, el padre y la familia, la cabeza y el cuerpo, indicando que, si existe un país con dos emperadores, una familia con dos padres o un cuerpo con dos cabezas, se armará el caos.

③ El Taiji [太极] no es Dios. A este concepto tradicional chino, Piñuela no niega su existencia. Sin embargo, descarta la suposición de que Taiji es Dios y señala que éste no es nada más que el material con el que Dios ha creado el mundo.

④ El cielo material no puede crear a la gente ni les puede bendecir. Piñuela analiza que el cielo material ha sido creado por Dios para que la gente pueda vivir debajo de él. El verdadero creador que trae la bendición es Dios.

⑤ Los dioses y diablos. Piñuela explica primero la aparición de diablos: un grupo encabezado por Lucifer quería traicionar a Dios, y por eso Dios los castigó y condenó al infierno donde se convirtieron en diablos. Luego, el franciscano contesta las preguntas de su interlocutor, tales y como: ¿la gente puede ver a los dioses? ¿cuantos dioses hay en el mundo? ¿por qué los dioses siempre tienen una apariencia juvenil?, etc.

⑥ La inmortalidad del alma racional [灵魂, Linghun] y las funciones del alma vegetativa [生魂, Shenghun] y sensitiva [觉魂, Juehun]. Piñuela destaca que el alma racional es inmortal. Cuando una persona muere, su alma recibe la sentencia de Dios: subir al cielo o bajar al infierno. A continuación, el enfoque de Piñuela se centra en la diferencia de los tres tipos de almas. Según el misionero, las plantas tienen el alma vegetativa que funciona para el mantenimiento de la vida. Los animales tienen el alma sensitiva, que sirve para controlar la percepción sensible, el deseo y el movimiento. El alma racional es exclusivamente de los seres humanos. Además de las funciones anteriores, esta alma dota a la gente de racionalidad.

⑦ El hombre debe adorar a Dios y seguir su canon. Piñuela analiza en esta parte la relación entre la creencia interna y la conducta externa. El franciscano contesta dos preguntas clave. La primera es: ¿si una persona es siempre bondadosa, todavía le es necesario adorar a Dios? Piñuela indica que adorar a Dios resulta ser la raíz de todas las bondades. El cielo ha sido creado para recompensar a la gente buena. Si uno no adora a Dios, no le será posible subir al cielo. La segunda es: ¿si uno adora a Dios, pero debido a la presión social, tiene que rendir culto a los dioses de otra secta en la que no cree, es aceptable? Piñuela da una respuesta negativa y subraya que debe mantener la coherencia entre la conducta externa y la creencia interna.

Segundo capítulo: críticas a los pensamientos y teorías religiosas de China

① No se debe adorar a Buda [佛, Fo]. Piñuela critica el budismo y el taoísmo. Indica que Buda y el Emperador de Jade [玉帝, Yudi] fueron creados por Dios, pero traicionaron a su creador, así que su alma está en el infierno y la gente no debe adorarlos. Además, también señala con un tono mucho más suave que Pangu [盘古] no es el creador del mundo. Aquí Piñuela muestra diferentes actitudes hacia las religiones y la creencia tradicional de China. Para las sectas religiosas con las que el cristianismo

compite, el franciscano da una crítica tajante sin ninguna reticencia, mientras que para la creencia de Pangu, que tiene todo el mundo en China, tanto los religiosos como los laicos, tanto los mandarines, como la gente común, Piñuela adopta una actitud bastante moderada para no enfadar a los nativos.

② La alquimia [方术, Fangshu] es una falacia. Sobre las teorías y actividades budistas y taoístas tales como los métodos para la inmortalidad, el Samsara [轮回, Lunhui], quemar papel, etc, el franciscano hace un análisis con una marcada postura negativa.

③ Las costumbres tradicionales no son razonables. El misionero advierte que el futuro de la gente depende de las bondades y maldades que ha hecho y no tiene nada que ver con la adivinación [占卜, Zhanbu] y el Fengshui [风水, geomancia tradicional china], que resultan ser teorías falsas.

Tercer capítulo: cosas importantes que deben tenerse en cuenta si uno quiere convertirse.

① Los factores que obstaculizan la conversión de la gente. Piñuela lista tres factores: la codicia, la pereza y la soberbia, subrayando que esta última es la raíz de todas las maldades y la gente debe mantener siempre la humildad.

② La razón por la que los misioneros vienen a China. Ante todo, Piñuela aclara que los sustentos de los misioneros vienen en los barcos que arribaron a Guangdong [广东]. A continuación, insiste en que los misioneros abandonan su país original y vienen a China con el fin de predicar el evangelio para que todo el mundo conozca a Dios.

③ Las reglas que debe seguir el que quiera convertirse. El franciscano indica que la prioridad consiste en que uno se convierta con deseo sincero y firmeza, y mantenga la fe durante toda la vida. Luego, Piñuela presenta a su oyente las reglas más básicas.

④ Los métodos para librarse de los pecados. El misionero propone que el método más útil es pensar constantemente las cuatro últimas cosas: muerte, juicio, cielo e infierno.

Conclusión: Piñuela reconoce que la doctrina cristiana es mucho más compleja que lo que ha contado en el libro, el cual se limita a presentar las ideas más básicas. Al mismo tiempo, el franciscano también advierte a su oyente que seguir las reglas es más importante que escucharlas.

Principales traducciones del título en lenguas europeas

Traducción en latín en *Catalogus* de Piñuela: *Controversia de lege Dei cum gentilibus*.⁷⁸³

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. IV): *Dialogus inter christianum et paganum in primo occurso*.⁷⁸⁴

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. VII): *Primi conventus dialogus*.⁷⁸⁵

Traducción en castellano en *Estado de Huerta*: *Diálogo en idioma chínico, entre un ministro evangélico y un letrado chino*.⁷⁸⁶

Traducción en francés en *Catalogue* de Courant: *Conversation entre un chrétien et un païen à leur première rencontre*.⁷⁸⁷

Traducción en castellano y francés en *L'imprimerie* de Cordier: *Controversia de la ley de Dios contra los Gentiles; Dialogue d'un premier entretien (entre chrétien et païen)*.⁷⁸⁸

⁷⁸³ “Petrus de la Piñuela: Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 329.

⁷⁸⁴ “Petrus de la Piñuela: Prolegomena”. En: *op. cit.* p. 261.

⁷⁸⁵ MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1276.

⁷⁸⁶ HUERTA, 1865: 526.

⁷⁸⁷ COURANT, Mauroce. (1912). *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.*, tomo. III, Ernest Leroux, París, p. 53, no. 7014.

⁷⁸⁸ CORDIER, Henri. (1901). *L'imprimerie sino-européenne en Chine*. E. Leroux, París, p. 36, no. 190-1; p. 37, no. 197-8. Cordier creía, equivocadamente, que estos dos eran dos libros diferentes, que resultaban

Traducción en castellano en *Saggio* de Civezza: *Dialogo en idioma Chinico, entre un Ministro evangelico, y en letrado Chino; Controversia de la ley de Dios contra los Gentiles*.⁷⁸⁹

Traducción en inglés en el artículo de Rosso: *Preliminary conversation*.⁷⁹⁰

Traducción en portugués en el libro de Pascale Girard: *Perguntas e respostas num primeiro encontro*.

Traducción en francés en el libro de Pascale Girard: *Questions et réponses lors d'une première rencontre*.⁷⁹¹

Ediciones y lugares de depósito

- ① Biblioteca Nacional de Francia (BNF), París (chinois 7014, 7015, 7016).
- ② Biblioteca Apostólica Vaticana (BAV), Ciudad del Vaticano (Raccolta generale or. III, 285.9-11 (tres réplicas)) (ROSSO, 1948: 264)
- ③ Biblioteca Pública de Nueva York, Nueva York (*OVM, p.v.s, nro 6) (ROSSO, 1948: 264)
- ④ Biblioteca Bodleian, Oxford (Chinese 592,e) (ROSSO, 1948: 264).
- ⑤ Biblioteca Nacional de China (BNC), Beijing: un microfilme en negro y blanco (MGTS/020350); cuatro libro de la versión de estereotipia en 1926 (137251,137252,137253,137254); dos de la versión xilográfica de 1822 en papel amarillo (138701, 138700); uno de la versión xilográfica de 1822 en papel blanco (138702); uno de la versión xilográfica de 1822 donado a la biblioteca por Chen Yuan [陈垣] (133750).

en realidad el mismo.

⁷⁸⁹ DA CIVEZZA, Marcellino. (1879). *Saggio di bibliografia geografica, storica, etnografica, sanfrancescana*, Ranieri Guasti, p. 462. Igual que Cordier, Civezza también creía que eran dos libros distintos.

⁷⁹⁰ ROSSO, 1948: 263.

⁷⁹¹ Pascale Girard tiene análisis sobre esta obra y ha traducido el texto en portugués y francés. Véanse: GIRARD, 1999: 317-441; GIRARD, 2000: 331-534.

- ⑥ Biblioteca Nacional de Austria (BNA), Viena (Sin 178-C)
- ⑦ Biblioteca de Xujiahui [徐家汇藏书楼],⁷⁹² Shanghai (000915338)
- ⑧ Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Roma (Jap.Sin. I, 119).
- ⑨ Otras ediciones: Hongkong: Nazareth, 1903, 12°, ff. 1-33 Hongkong, 1928, 12°, p. 58; Beijing: Beitang⁷⁹³, n.d., 8°, ff. 3-1-37; Beijing: Beitang, 1926, 8°, pp.28; Chongqing, n.d., 12°, ff.2-43. (ROSSO, 1948: 264)

Información básica

Edición en la BNF

“Chinese Christian Texts Database (CCT-Database)” ya tiene descripciones, así que no tiene sentido dedicar más espacios aquí para repetirlo.⁷⁹⁴

Edición en la BNA

Un volumen. Impreso con papel chino. No se indican la fecha ni el lugar de publicación. En la portada está el título en cuatro caracteres chinos grandes. En la trasera de este folio, aparece el nombre del autor: “極西聖方濟各會士石鐸碌振鐸氏述” [Jixi shengfangjigehuishi shiduolu zhenduoshi shu, contado por el franciscano Shi duolu, zhenduo (Pedro de la Piñuela) de extremo Occidente]. Los revisores son “林養默” [Lin Yangmo, Jaime Tarín] y “利安定” [Li Anding, Agustín de San Pascual]. El permiso de publicación fue concedido por “恩懋修” [En maoxiu, José Navarro]. José Navarro ejercía de este cargo desde el junio de 1696 hasta el junio de 1699, así que se puede concluir que esta edición fue publicada durante este período. Luego, hay un prefacio del

⁷⁹² Hoy en día, constituye una parte de la Biblioteca de Shanghai.

⁷⁹³ Beitang [北堂, Iglesia del norte], también conocida como Iglesia del Salvador [救世堂, Jiushitang] o Iglesia de Xishiku [西什库教堂, Xishiku jiaotang]. En la Biblioteca de Beitang se ha depositado una gran cantidad de obras que dejaron los misioneros. Sin embargo, en los años cincuenta del siglo XX, los libros de la biblioteca fueron trasladados a la Biblioteca Nacional de China. En este sentido, la información brindada por Rosso ya resulta obsoleta para localizar los libros.

⁷⁹⁴ “Chinese Christian Texts Database”: http://heron-net.be/pa_cct/index.php/Detail/objects/821.

autor (dos folios y medio). Cada medio folio tiene seis columnas con doce caracteres por cada una de ellas. En la mitad superior de cada folio, aparecen cinco caracteres chinos “初會問答序” [Chuhui wendaxu, el prefacio de Chuhui wenda] con la foliación de caracteres chinos. La última frase del prefacio es:

“庚申歲春王三月西海石鐸球振鐸甫謹識”

“庚申” [gengshen] se refiere al período desde el 31 de enero de 1680 hasta el 17 de febrero de 1681. Por eso, “三月” [sanyue, marzo según el calendario tradicional chino] de ese año es de 30 de marzo de 1680 a 28 de abril de 1680 (según el calendario gregoriano). Es decir, Piñuela escribió este prefacio dentro de estos días.

El texto tiene 37 folios y cada medio folio tiene nueve columnas con veinte caracteres por cada de ellas. En la mitad superior de cada folio, aparece el título del libro, con la foliación de caracteres chinos marcada debajo del *fish-tail*⁷⁹⁵. El texto y el prefacio están foliados independientemente. En la mitad superior de la primera columna, aparece otra vez el título del libro, y en la segunda columna, se vuelve a indicar el autor, aunque con una frase un poco diferente de la de detrás de la portada: “極西聖方濟各會士石鐸球述” [Jixi shengfangjigehuishhi shiduolu shu, contado por el franciscano Shi duolu (Pedro de la Piñuela) de extremo Occidente].

Edición en la BAV

Un volumen. Impreso con papel chino. No se indican la fecha ni el lugar de publicación. El formato del libro es casi igual que la edición en la BNA, pero todavía hay dos diferencias. La primera consiste en que esta edición tiene un índice que no aparece en la edición de la BNA. El índice viene después del prefacio y antes del texto. Ocupa un folio y cada medio folio tiene nueve columnas. La segunda diferencia es que en la

⁷⁹⁵ Fish-tail [鱼尾, Yuwei], un signo que se usaba ampliamente en las obras antiguas de China, cuando hicieron la composición tipográfica.

primera frase del prefacio en la edición de la BNA, el término “cristianismo” ha sido traducido como “天主教 [Tianzhujiao, Religión del Señor del Cielo]”, mientras que en la edición de la BAV, lo han traducido simplemente como “天教 [Tianjiao, Religión del Cielo]”.

Edición en la BNC (133750)

Un volumen. Impreso con papel blanco de China. En la esquina superior izquierda de la cubierta frontal aparece el título, escrito a mano, en cuatro caracteres chinos tradicionales. Debajo de los caracteres, hay el nombre del autor, también escrito a mano: “石鐸球著” [Shi duolu zhu, redactado por Pedro de la Piñuela]. Tanto el título como el nombre del autor deben ser añadidos por algún bibliotecario, ya que la obra fue contada por Piñuela, en vez de ser redactada por él. Aquí, debería ser un descuido del que lo escribió.

El título vuelve a aparecer en la portada, y en su trasera, se anotan el autor y los revisores (Jaime Tarín y Agustín de San Pascual). Además, también está apuntado que el permiso de reimpresión fue concedido por “光方濟各” [Guang fangjige]⁷⁹⁶ en el segundo año del reinado del emperador Daoguang [道光] (año 1822).

El prefacio del autor tiene dos folios y medio, y cada medio folio tiene seis columnas con doce caracteres por cada una de ellas. En la primera frase del prefacio de esta edición, el término “cristianismo” ha sido traducido como “聖教” [Religión Santa].

Luego, el índice ocupa un folio, y cada medio folio cuenta con nueve columnas. El texto, a su vez, tiene 37 folios, y cada medio folio tiene nueve columnas con veinte caracteres por cada una de ellas. En la primera columna del texto, está el título del libro, y debajo hay dos sellos. El primero es “陈垣同志遗书” [Chenyuan tongzhi yishu, libro donado

⁷⁹⁶ Sobre este misionero, véanse: ROSSO, 1948: 264, nota. 44.

por el señor Chenyuan], mientras el segundo es “北京图书馆藏” [Beijing tushuguan cang, depositado en Biblioteca de Beijing], el cual aparece otra vez en el último folio.

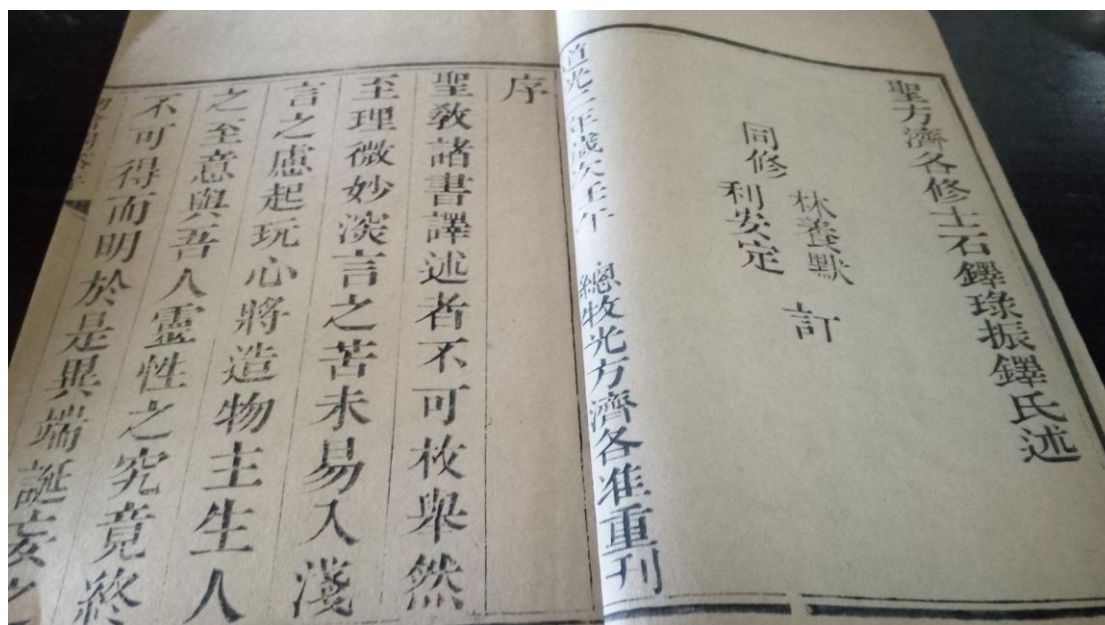
Edición en la Biblioteca de Xujiahui

Es la misma edición que la de la BNC (133750) que se acaba de analizar.

Edición en el ARSI

Albert Chan ya tiene descripciones sobre esta edición, así que aquí no se dedicarán más espacios a repetirlo.⁷⁹⁷

Ilustración 7: 《初会问答》 [Chuhui wenda, *Conversación preliminar*] (edición en la BNC, 133750)



⁷⁹⁷ CHAN, Albert. (2002). *Chinese books and documents from the Jesuit Archives in Rome: A descriptive catalogue Japonica-Sinica I-IV*. New York: M. E. Sharpe. p. 167.

b) 《圣教启蒙指要》 [Shengjiao qimeng zhiyao, *Compendio de conocimientos básicos de la santa religión*]

Contenido

El texto tiene tres partes. En la primera parte, Piñuela contesta principalmente a dos preguntas:

¿Qué es la hostia? La hostia es el cuerpo de Cristo. El pan es el cuerpo mientras que el vino es la sangre.

¿Por qué Jesús dejó la hostia? Jesús dejó la hostia con el fin de proporcionar los alimentos espirituales para el alma de la gente, para mostrarle su amor, y conservar la huella de la Pasión.

En la segunda parte, el misionero utiliza la forma de diálogo contestando trece preguntas sobre recibir la comunión: ¿qué significan los dos caracteres “聖體”? ¿Jesús es Dios? ¿Jesús es humano? ¿cuándo se pone la hostia en el altar durante la misa? ¿cómo se sabe que son el cuerpo y la sangre de Cristo si solo se ven el pan y el vino? ¿si se divide la hostia en piezas pequeñas, estas todavía están completas? ¿de qué sirve recibir la comunión? ¿quiénes pueden recibir la comunión? ¿cuáles de las denominadas buenas obras [善功, Shangong] se deben hacer antes de recibirla? ¿existen más de estas obras? ¿qué obras se deben hacer en el día de recibirla y después de recibirla?

En la tercera parte, también utiliza la misma forma que la parte anterior para contestar las 41 preguntas sobre recibir el agua bendita. Las primeras 35 preguntas no tienen, sin embargo, relación directa con la actividad indicada y se centran en la doctrina cristiana básica, como por ejemplo la identidad de Dios, la Santísima Trinidad, los padres de Jesús, la Natividad, la crucifixión y resurrección de Jesús, el juicio final, etc. El resto de

las preguntas hablan del tema esencial de la parte: los beneficios de recibir el agua bendita, las buenas obras que debe hacer si uno quiere recibirla, etc.

Principales traducciones del título en lenguas europeas

Traducción en latín en *Catalogus* de Piñuela: *Doctrina de cathechismo, confessione et communione, per interrogationes digesta, cum aliquibus orationibus ac virtutum exercitiis*.⁷⁹⁸

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. IV): *Catechismus doctrinae christianae*.⁷⁹⁹

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. VII): *Religiosae instructionis compendium*.⁸⁰⁰

Traducción en castellano en *Estado de Huerta*: *Catecismo de doctrina cristiana, con oraciones para confesar y comulgar, y otros ejercicios de virtud*.⁸⁰¹

Traducción en francés en *Catalogue* de Courant: *Guide d'instruction chrétienne*.⁸⁰²

Traducción en castellano en *L'imprimerie* de Cordier: *Catecismo de doctrina cristiana con oraciones para confesar y comulgar, y otros ejercicios de virtud*.⁸⁰³

Traducción en castellano en *Saggio* de Civezza: *Catecismo de doctrina cristiana, con oraciones para confesar y comulgar, y otros ejercicios de virtud*.⁸⁰⁴

Traducción en inglés en el artículo de Rosso: *Compendium of religious instruction*.⁸⁰⁵

⁷⁹⁸ “Petrus de la Piñuela: Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 330.

⁷⁹⁹ “Petrus de la Piñuela: Prolegomena”. En: *op. cit.* p. 262.

⁸⁰⁰ MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1278.

⁸⁰¹ HUERTA, 1865: 526.

⁸⁰² COURANT, 1912, p. 163, no. 7420.

⁸⁰³ CORDIER, 1901, p. 37, no. 193-4.

⁸⁰⁴ DA CIVEZZA, 1879: 462.

⁸⁰⁵ ROSSO, 1948: 268.

Ediciones y lugares de depósito:

- ① Biblioteca Nacional de Francia, París: un libro xilográfico (chinois 7420) y un microfilme en negro y blanco.
- ② Biblioteca Apostólica Vaticana, Ciudad del Vaticano (Raccolta Generale Oriente, VI, 100)⁸⁰⁶

Información básica

Edición de la BNF

Un volumen. Impreso con papel blanco de China. No se indican la fecha ni el lugar de publicación.

En la esquina superior izquierda de la cubierta frontal aparece el título de modo más sencillo en cuatro caracteres chinos tradicionales “啟蒙指要” [Qimeng zhiyao, *Compendio de conocimientos básicos*]. A su lado, hay un signo de la cruz y ocho caracteres pequeños: “附聖方濟各會禱文” [Fu shengfangjigehui daowen, con letanías de la Orden de San Francisco]. En el lado inferior izquierdo, hay un número “4”. Luego, viene el texto, que tiene en total catorce folios y cada medio folio tiene siete columnas con quince caracteres por cada una de ellas.

Parece que esta obra no se publicó como libro independiente, sino que constituye una parte de la colección “總牘” [Zongdu]. Concretamente, la obra de Piñuela está en el quinto volumen de la colección y ocupa desde el trigésimo noveno folio hasta el sexagésimo tercer folio. En la mitad superior de cada folio, aparece el título de la colección “總牘” [Zongdu], y debajo del *fish-tail*, hay marcado el número del volumen: “卷五” [Juanwu, el quinto volumen] y la foliación de caracteres chinos. En la primera columna del texto, está el título completo: “聖教啟蒙指要”, y en la segunda, hay el

⁸⁰⁶ “Chinese Christian Texts Database”: http://heron-net.be/pa_cct/index.php/Detail/objects/1618.

nombre del autor. El texto está compuesto por tres partes: “聖體奧義” [Shengti aoyi, *El secreto de la hostia*] (tres folios), “領聖體問答” [Lingshengti wenda, *Preguntas y respuestas sobre el recibimiento de la hostia*] (cuatro folios) y “將領聖水問答” [Jiangling shengshui wenda, *Preguntas y respuestas antes de recibir el agua bendita*] (siete folios)

Desde el quincuagésimo tercer folio hasta el final del libro, se comprenden letanías de la Orden de San Francisco [圣方济各会祷文, shengfangjigehui daowen], traducidas por el franciscano Manuel de San Juan Bautista [利安宁, Li Anning].

Hay dos puntos que merecen atención. En primer lugar, algunos investigadores, tales como Wyngaert, el editor de *Sínica Franciscana* (vol. IV), creen que “將領聖水問答” [Jiangling shengshui wenda, *Preguntas y respuestas antes de recibir el agua bendita*] es una obra independiente.⁸⁰⁷ En realidad, las tres partes mencionadas mantienen una relación paralela, y en ninguna de ellas se anota de nuevo el nombre del autor, el cual solo aparece seguidamente al título de la obra. En este sentido, se puede creer que las tres son los capítulos, y forman parte juntas de la obra 《圣教启蒙指要》 [Shengjiao qimeng zhiyao, *Compendio de conocimientos básicos de la santa religión*].⁸⁰⁸

En segundo lugar, se ha encontrado otra obra que también se llama 《將領聖水問答》 [Jiangling shengshui wenda, *Preguntas y respuestas antes de recibir el agua bendita*].⁸⁰⁹ Su autor es anónimo y tampoco se saben la fecha ni el lugar de publicación. Según el contenido de esta obra, se puede considerar que es una versión simplificada de “將領聖

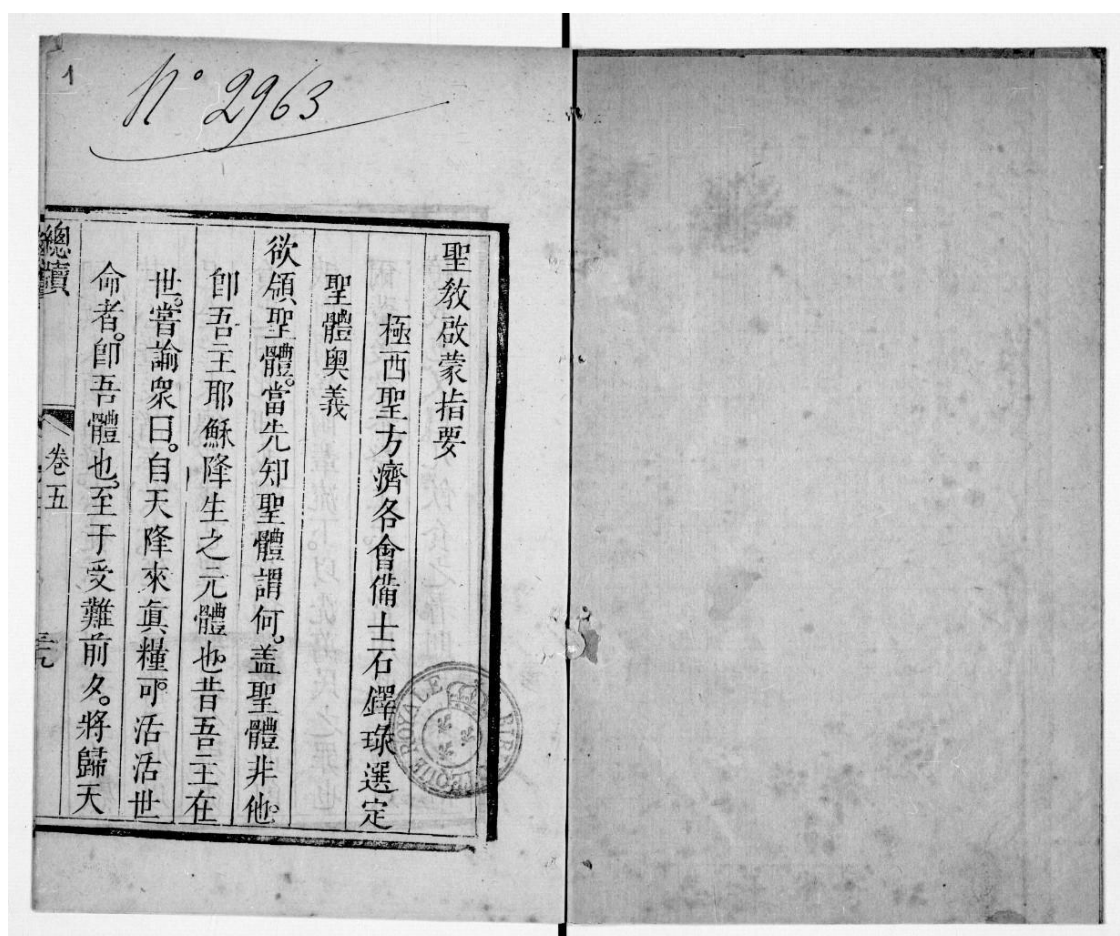
⁸⁰⁷ “Petrus de la Piñuela: Prolegomena”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 263.

⁸⁰⁸ Rosso tampoco acepta la opinión de Wyngaert, véanse: Rosso, 1948: 272-273.

⁸⁰⁹ Autor anónimo. 《將領聖水問答》 [Jiangling shengshui wenda, *Preguntas y respuestas antes de recibir el agua bendita*]. (ed. en 2009). 钟鸣旦 [Zhong Mingdan, Nicolas Standaert], 杜鼎克 [Du Dingke, Adrian Dudink] & 蒙曦 [Meng Xi, Nathalie Monnet] (eds.). 《法国国家图书馆明清天主教文献》 [Faguo guojiatushuguan mingqing tianzhujiao wenxian, *Documentos sobre el cristianismo de las dinastías Ming y Qing depositados en la Biblioteca nacional de Francia*]. Taipei: Instituto de Ricci de Taipei. Volumen 18. pp. 139-146.

水問答” de Piñuela. No obstante, antes de hallar nuevos archivos, es muy difícil explorar con seguridad la relación intrínseca entre las dos.

Ilustración 8: 《圣教启蒙指要》 [Shengjiao qimeng zhiyao, *Compendio de conocimientos básicos de la santa religión*] (edición en la BNF, chinois 7420)



c) 《哀矜炼灵说》 [Aijin lianlingshuo, *La piedad por las almas del purgatorio*]

Contenido

En la obra, Piñuela cuenta que la piedad por las almas del purgatorio es una de las buenas obras más grandes. Seguidamente, explica los beneficios que puede traer dicha piedad: agradar a Dios, salvar las almas del sufrimiento del purgatorio, aumentar los méritos de la gente.

A continuación, analiza estos méritos, indicando que tienen dos beneficios: subir al cielo para presenciar a Dios y eludir la pena que deberá recibir por sus pecados. El primer beneficio es exclusivamente para uno mismo, y no se puede compartir con otras personas, mientras que el segundo sí puede servir al mismo tiempo a la persona que se apiada y a las almas del purgatorio.

Al final, Piñuela aconseja a la gente que tenga piedad por las almas del purgatorio, ya que esta actividad es beneficiosa tanto para las almas como para el cuerpo y el alma de quien es piadoso.

Principales traducciones del título en lenguas europeas

Traducción en latín en *Catalogus* de Piñuela: *De pietate ac devotione animarum purgatorii*.⁸¹⁰

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. IV): *Tractatus ad sublevandas animas purgatorii*.⁸¹¹

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. VII): *De pietate erga animas*

⁸¹⁰ “Petrus de la Piñuela: *Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...*”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 330.

⁸¹¹ “Petrus de la Piñuela: Prolegomena”. En: *op. cit.* p. 262.

purgatorii.⁸¹²

Traducción en castellano en *Estado de Huerta: Tratado sobre la piedad y devocion con las ánimas del Purgatorio*.⁸¹³

Traducción en francés en *Catalogue de Courant: Traité du soulagement des âmes du Purgatoire*.⁸¹⁴

Traducción en francés en *L'imprimerie de Cordier: Traité pour relever les âmes du Purgatoire*.⁸¹⁵

Traducción en castellano en *Saggio de Civezza: Tratado sobre la piedad y devocion con las animas del Purgatorio*.⁸¹⁶

Traducción en inglés en el artículo de Rosso: *Pity for the souls in Purgatory*.⁸¹⁷

Ediciones y lugares de depósito

① Biblioteca Nacional de Francia, París: un libro (chinois 7033), dos réplicas (chinois 7034, 7035), y un microfilme en negro y blanco.

② Biblioteca Nacional de China, Beijing: dos libros xilográficos (138489, 154687) y dos microfilmes (MGTS/081588, MGTS/072633)

③ Biblioteca Apostólica Vaticana, Ciudad del Vaticano: un libro (Borgia Cinese 350.29.)⁸¹⁸

④ Biblioteca de Xujiahui, Shanghai: un libro xilográfico (00075585B).

⑤ Además, según ROSSO, también había una edición que fue publicada en Tushanwan

⁸¹² MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1278.

⁸¹³ HUERTA, 1865: 526.

⁸¹⁴ COURANT, 1912, p. 56, no. 7033.

⁸¹⁵ CORDIER, 1901, p. 37, no. 201-12.

⁸¹⁶ CIVEZZA, 1879: 462.

⁸¹⁷ ROSSO, 1948: 267.

⁸¹⁸ Hay una versión digitalizada de esta edición en la página web de Hong Kong Catholic Diocesan Archives [香港天主教教区档案, Xianggang tianzhujiaojiaoqu dang'an], disponible en: <http://archives.catholic.org.hk/Rare%20Books/CHK/index.htm>. (Fecha de consulta: 15 de abril de 2017).

[土山湾] (en Shanghai [上海]) en el año 1925, 1 vol. en 24° , p.17.⁸¹⁹

Información básica

Edición en la BNF (chinois 7033)

Un volumen. Impreso con papel de China. No se indican la fecha ni el lugar de publicación.

En la esquina superior izquierda de la cubierta frontal aparece el título en cinco caracteres chinos tradicionales. La portada no lleva el título, sino el nombre del autor: “聖方濟各會修士石鐸球述” [Shengfangjigehui xiushi shiduolushu, contado por el franciscano Shi duolu (Pedro de la Piñuela)]. Los revisores son: “麥寧學” [Mai ningxue, Bernardino Mercado] y “柯若瑟” [Ke ruose, José Osca]. El permiso de publicación fue concedido por “恩懋修” [En maoxiu, José Navarro], así que se sabe que este libro fue publicado dentro de esos tres años. Además, en el margen derecho de este folio, hay un sello borroso en el que se puede leer tres caracteres chinos: “太史纸 [Taishizhi, papel de taishi]. Entonces, se puede inferir que este libro fue impreso con este tipo de papel.

El texto tiene un total de ocho folios y cada medio folio tiene nueve columnas con dieciocho caracteres por cada una de ellas. En la mitad superior de cada folio, aparece el título, y en la mitad inferior, está la foliación de caracteres chinos.

Ediciones en la BNC (138489, 154687)

Un volumen. El autor del presente trabajo no ha visto las dos ediciones, ya que están en proceso de restauración. Según el catálogo digital de la biblioteca, las dos se publicaron en el año 1875 por “慈母堂” [Cimutang, Iglesia Cimu] (estaba en Shanghai [上海]). Están impresas con papel chino. Dicho catálogo no indica cuántos folios tiene cada edición, pero señala que cada medio folio tiene siete columnas con catorce caracteres

⁸¹⁹ ROSSO, 1948: 267. Pero el autor del presente trabajo todavía no la ha visto.

por cada una de ellas.

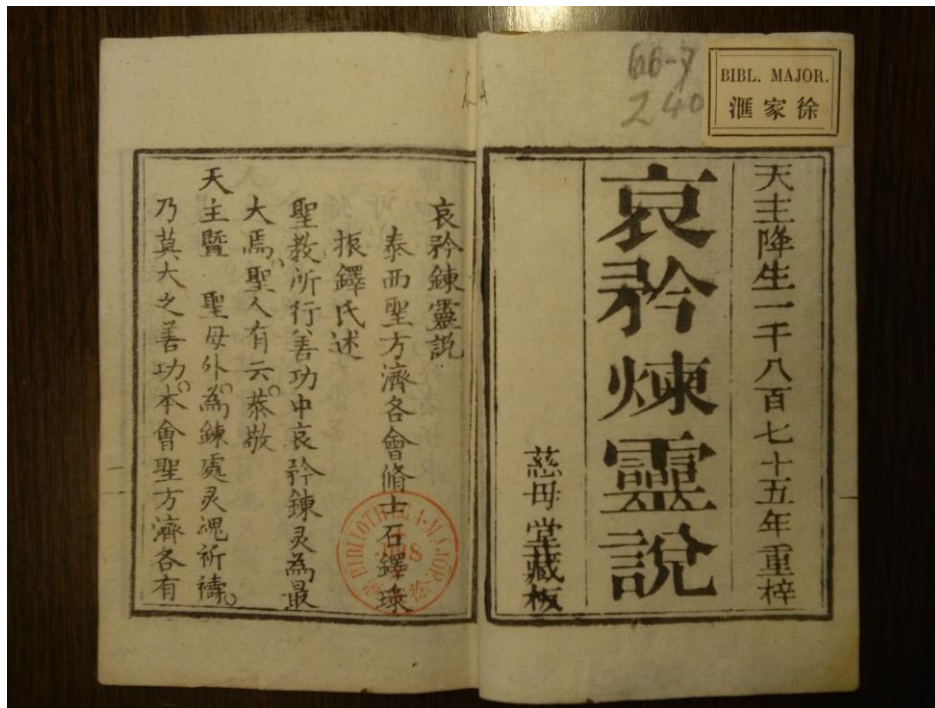
Edición en la BAV

Un volumen. Impreso con papel blanco de China. No se indican la fecha ni el lugar de publicación. En la cubierta frontal, hay el código del archivo, escrito a mano: “Borgia Cinese 350.29.” Sin embargo, esta edición no lleva una portada en la que aparezcan el nombre del autor y los revisores. El formato del texto es el mismo que la edición en la BNF.

Edición en la Biblioteca de Xujiahui

Un volumen. Impreso con papel blanco de China. La cubierta frontal es de un papel amarillo, sin ningún carácter en ella. La portada lleva el título “哀矜煉靈說”. El lugar y la fecha de publicación se encuentran respectivamente a la izquierda y derecha del título: “慈母堂” [Cimutang, Iglesia Cimu (Shanghai)] y “天主降生一千八百七十五年” [Tianzhujiangsheng yiqianbabaiqishiwunian, el año 1875]. El texto tiene quince folios y cada medio folio tiene, en general, siete columnas con trece caracteres por cada una de ellas, aunque el formato de esta edición resulta un poco desordenado ya que también hay algunas columnas que tienen catorce caracteres. En la primera columna del primer folio del texto, está el título del libro y el nombre del autor, con un sello rojo de la biblioteca en este último. En los folios siguientes, el título no vuelve a aparecer y solo hay la foliación de caracteres chinos. En el final del texto, se anotan otra vez el lugar y la fecha de publicación.

Ilustración 9: 《哀矜煉靈說》 [Aijin lianlingshuo, *La piedad por las almas del purgatorio*] (edición en la Biblioteca de Xujiahui, 00075585B)



d) 《大赦解略》 [Dashe jielüe, *Breve Explicación de las Indulgencias*]

Contenido

En la primera parte del libro, Piñuela explica las indulgencias a los cristianos chinos que “no las conocen y solo se limitan a ir a las iglesias para confesarse, rezar oraciones y escuchar misas, lo que efectivamente son buenas obras, pero no tiene relación directa con las indulgencias.”⁸²⁰ El misionero distingue la maldad [惡, e] y el castigo [罰, fa], dos conceptos importantes, pero al mismo tiempo confundibles. Indica que la maldad hace perder a una persona la oportunidad de subir al cielo, mientras que el castigo

⁸²⁰ 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. 《大赦解略》 [Shengjiao qimeng zhiyao, *Breve Explicación de las Indulgencias*], en París: Bibliothèque nationale de France, Chinois 7275, f. 5v.- 6r.

consiste en enviarle al infierno. La confesión y contrición solo le pueden eliminar la maldad, pero no significan la exención del castigo. En esta situación, los papas promulgaron las indulgencias para salvar a la gente. A continuación, el misionero enfatiza que hay dos tipos de personas que no pueden recibirlas: los niños, que todavía no tienen pecados, y las personas que han cometido pecados serios, las cuales tienen que hacer la confesión y contrición para eliminar sus maldades antes de recibir las indulgencias.

Además, Piñuela también aclara la categoría de las indulgencias, que a grandes rasgos, se pueden dividir en dos niveles: las indulgencias plenarias y las parciales. Al mismo tiempo, advierte que la gente debe pedir constantemente indulgencias ya que no deja de cometer pecados nuevos. También cuenta la flexibilidad de las indulgencias: en primer lugar, si uno pide la indulgencia para un alma en el purgatorio, cuyo castigo, sin embargo, Dios ordena que no pueda ser exentado, en este caso, la indulgencia se puede otorgar a otra alma. En segundo lugar, una buena obra puede recibir varias indulgencias siempre que cumpla las reglas específicas. Al final de la parte, adjunta la oración para pedir las indulgencias.

En la segunda parte, el misionero pone el foco en la Indulgencia de Porciúncula. Presenta de manera breve la historia de dicha indulgencia señalando el lugar y la fecha para recibirla, y da a conocer las ventajas de dicha indulgencia en comparación con otras. En primer lugar, otras indulgencias fueron promulgadas por los papas mientras que la de Porciúncula fue permitida por Jesús. En segundo lugar, los procedimientos para pedir la de Porciúncula son más sencillos que otras. En tercer lugar, otras indulgencias prosiguen diez años o veinte, pero ésta proseguirá para siempre. En cuarto lugar, la gente solo puede pedir una vez otras indulgencias y ésta la puede pedir cuando quiera.

En la tercera parte, presenta la Cofradía del Cordón de San Francisco [圣方济各圣索会 Shengfangjige shengsuohui] y cómo participar en ella. Al final, adjunta las reglas para recibir la indulgencia de la cofradía.

Principales traducciones del título en lenguas europeas

Traducción en latín en *Catalogus* de Piñuela: *Brevis explicatio indulgentiarum*.⁸²¹

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. IV): *Explanatio brevis indulgentiarum*.⁸²²

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. VII): *Indulgentiae plenariae brevis explanatio*.⁸²³

Traducción en castellano en *Estado de Huerta*: *Breve esplicacion de las indulgencias*.⁸²⁴

Traducción en francés en *Catalogue* de Courant: *Explication abrégée des indulgences*.⁸²⁵

Traducción en francés en *L'imprimerie* de Cordier: *Explication des Indulgences*.⁸²⁶

Traducción en castellano en *Saggio* de Civezza: *Breve esplicacion de las indulgencias*.⁸²⁷

Traducción en inglés en el artículo de Rosso: *Short explanation of the Indulgence*.⁸²⁸

Ediciones y lugares de depósito

① Biblioteca Nacional de Francia, París: un libro xilográfico (chinois 7275) y un microfilme en negro y blanco.

⁸²¹ “Petrus de la Piñuela: Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 330.

⁸²² “Petrus de la Piñuela: Prolegomena”. En: *op. cit.* pp. 261-262.

⁸²³ MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1277.

⁸²⁴ HUERTA, 1865: 526.

⁸²⁵ COURANT, 1912, p. 107, no. 7275.

⁸²⁶ CORDIER, 1901, p. 37, no. 199-10.

⁸²⁷ CIVEZZA, 1879: 462.

⁸²⁸ ROSSO, 1948: 266.

② Biblioteca de Xujiahui: un manuscrito (00075616B).

Información básica

Edición en la BNF

Un volumen. Impreso con papel blanco de China. No se indican la fecha ni el lugar de publicación.

En la esquina superior izquierda de la cubierta frontal aparece el título en cuatro caracteres chinos tradicionales. Debajo de los caracteres, hay un número “31”, que está escrito a mano. Enseguida viene un prefacio de dos folios. En la mitad superior de cada folio, aparecen cinco caracteres chinos “大赦解略序” [Dashe jielüexu, prefacio] con la foliación de caracteres chinos. El autor del prefacio es Liu Ning [刘凝] de Nanfeng [南丰] de la provincia de Jiangxi [江西]. La última frase del prefacio es:

“康熙己巳菊月朔日南豐劉凝拜書于崇義之三餘署”

Aquí, “崇義” [Chongyi] señala el lugar de redacción de este prefacio. “己巳” [Jisi], “菊月” [Juyue], “朔日” [Shuori] son conceptos del calendario chino:

	Calendario chino	Calendario gregoriano
己巳	El año Jisi	1689.01.21-1690.02.08
菊月	Septiembre	1689.10.13-1689.11.11
朔日	El primer día de cada mes	1689.10.13

Entonces, este prefacio fue escrito en el 13 de octubre del año 1689 en Chongyi [崇义] de Jiangxi [江西]. Al final del prefacio hay dos sellos antiguos.

El texto está compuesto por tres partes. La primera es *Explicación de las Indulgencias*

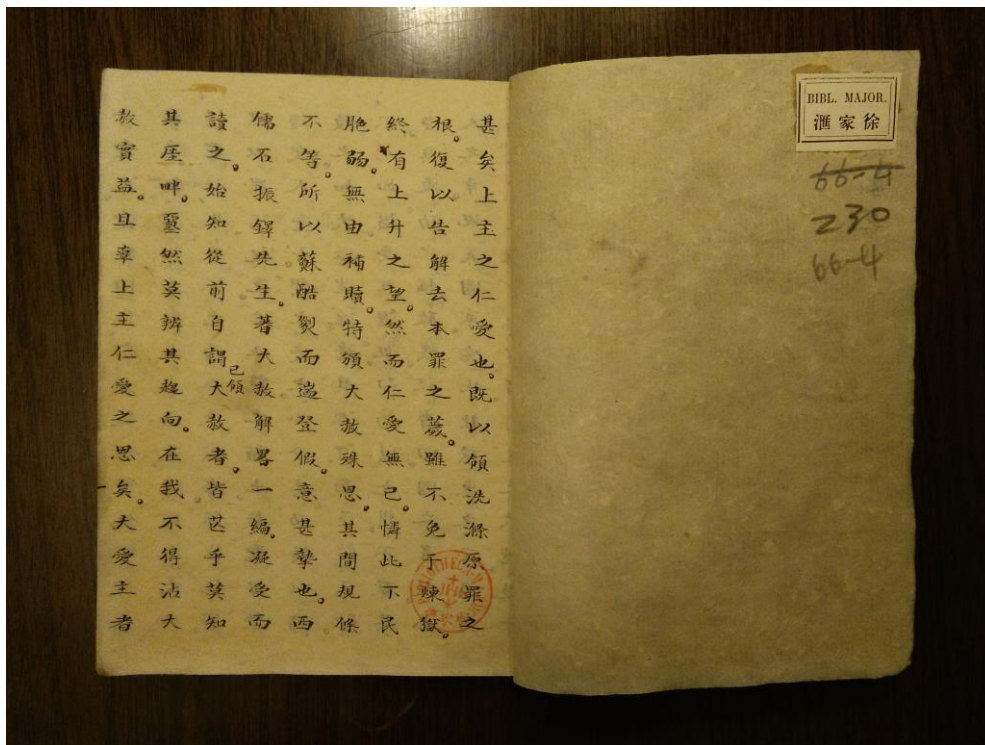
[大赦解略, Dashe jielüe] (cinco folios), la segunda es *La Indulgencia de Porciúncula* [博竣古腊大赦, Bojungula dashe] (cuatro folios), y la tercera es *Reglas para recibir la Indulgencia de la Cofradía del Cordón de San Francisco* [圣方济各圣索会大赦条规, Shengfangjige shengsuohui dashetiaogui] (cuatro folios). Cada medio folio tiene nueve columnas con veinte caracteres por cada una de ellas. En la mitad superior de cada folio de la primera y segunda parte, aparecen el título del libro y el subtítulo de cada parte, con la foliación de caracteres chinos en la mitad inferior.⁸²⁹ En el mismo sitio de la tercera parte, el título y subtítulo son: “大赦規條” [Dashe guitiao, Reglas para recibir la Indulgencia] y “聖索大赦” [Shengsuo dashe, Indulgencia de la Cofradía del Cordón].

Edición en la Biblioteca de Xujiahui

Un volumen. Manuscrito en papel blanco de China. No se indican el lugar ni la fecha de publicación. La cubierta frontal es de un papel amarillo, sin ningún carácter en ella. En la esquina superior izquierda de la portada está el título en cuatro caracteres chinos tradicionales, con una mancha en él. Todo el libro está escrito a mano, y tiene en total trece folios, sin separarse por capítulos y con una foliación de caracteres chinos. Se han omitido los títulos de cada parte, y al final del prefacio, tampoco aparece el nombre de su autor, aunque sí está allí la fecha de redacción. Además, en la tercera parte del texto, el copista solo copió las teorías, suprimiendo los cuentos milagrosos que Piñuela ha contado como ejemplos para mostrar la función del Cordón.

⁸²⁹ Como el título del libro coincidía con el de la primera parte, en esta no aparece subtítulo alguno.

Ilustración 10: 《大赦解略》 [Dashe jielüe, Breve Explicación de las Indulgencias] (edición en la Biblioteca de Xujiahui, 00075616B)



e) 《默想神功》 [Moxiang shengong, Ejercicio de la meditación]

Contenido

Primera parte:

Al principio del texto, Piñuela presenta dos tipos de ejercicios: los ejercicios corporales (rezar, rendir culto a Dios, etc.) y los espirituales (hacer la meditación), e indica que la meditación tiene muchos beneficios así que los cristianos deben hacerla cuanto antes. Luego, aclara que para hacer las buenas obras del cristianismo, los creyentes tienen que ser bendecidos por el Espíritu Santo, lo que se puede conseguir a través de hacer ejercicios de meditación. Para subrayar la importancia del ejercicio y la bendición, Piñuela crea una metáfora diciendo que “el Yuanqi [元气] es la base material de la vida

para sustentar el cuerpo mientras que la bendición resulta ser la base espiritual para criar el alma” [“元氣為養肉身之生命，聖寵為養靈魂之神命”].⁸³⁰

A continuación, el franciscano cuenta la regla general de la meditación: se medita dos veces al día: los cristianos meditan la Pasión de Cristo por la mañana, y por la tarde los pecados y las cuatro últimas cosas. Luego, presenta el contenido concreto que los creyentes deben meditar. En el Día del Señor (el domingo), piensan en los favores que Dios da a la gente, mientras que, en los siguientes días de la semana, meditan sus propios pecados, la vida, la muerte, el juicio, el infierno y el cielo.

En el siguiente capítulo, Piñuela señala que meditar la Pasión de Cristo llevará más beneficios que otras actividades y explica el método de hacerlo. La regla general consiste en pensar cuatro cosas: ¿quién fue el que sufrió la Pasión? ¿para quienes sufrió la Pasión? ¿qué mérito tenía el sufridor? ¿por qué sufrió la Pasión? El método concreto es pensar día por día la razón por la que Jesús lavó los pies a sus discípulos y dejó la hostia; oración en Getsemaní y arresto de Jesús; la interrogación de Jesús ante Anás y Caifás; la flagelación y corona de espinas que dieron a Jesús; la crucifixión de Jesús en el Calvario; las Siete Palabras de Jesús y la lanza sagrada; el dolor de la Virgen María por la muerte de su hijo y la sepultura de Jesús.

Segunda parte:

En esta parte, el misionero presenta en primer lugar los seis procedimientos de la meditación: prepararse [“豫備”, yubei], conocer y entender bien el contenido [“習熟” xishu], hacer la meditación con dedicación [“用工”, yonggong], agradecer a Dios [“感

⁸³⁰ 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. 《默想神功》 [Moxiang shengong, *Ejercicio de la meditación*], en Ciudad de Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, Borgia Cinese 355.4, f. 2v. “Yuanqi” [元气] es un concepto ampliamente extendido en la cultura china (filosofía, taoísmo, medicina tradicional, etc.) La filosofía primitiva creía que el Yuanqi constituía la materia original de todo el mundo. En esta obra, Piñuela lo menciona como un término de la medicina tradicional china, que creía que éste era la base y dinámica de la vida. Una parte del Yuanqi se hereda de los padres y otra parte proviene de las comidas.

謝”, ganxie], sacrificarse [“奉獻”, fengxian], y rezar [“祈禱”, qidao]. Además, adjunta la letanía que los creyentes debían rezar.

Al mismo tiempo, explica las tres etapas de la meditación: vía purgativa [“煉路” lianlu], vía iluminativa [“明路”, minglu], y vía unitiva [“合路”, Helu]. A continuación, cuenta que las maneras concretas de hacer la meditación resultan abundantes y lista seis representativas. Luego, hace hincapié en siete puntos, los cuales los cristianos deben tener en cuenta para hacer una mejor meditación. También advierte siete posibles tentaciones del diablo durante la meditación y los métodos para superarlas.

Al final de la obra, insiste en que las cosas de la religión cristiana, tales como la meditación, no tienen reglas fijas que seguir y lo más importante es adorar a Dios esperando recibir su bendición. La persona que hace la meditación por primera vez debe ser instruida por el misionero.

Principales traducciones del título en lenguas europeas

Traducción en latín en la cubierta de la obra (edición en el ARSI: Jap.Sin. I, 118): *Liber piarum meditationum de fidei mysteriis*.

Traducción en latín en *Catalogus* de Piñuela: *Exercitium orationis ex sancto Petro de Alcantara, cum additionibus*.⁸³¹

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. IV): *Exercitium meditationis*.⁸³²

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. VII): *Meditationis piium exercitium*.⁸³³

Traducción en castellano en *Estado de Huerta*: *Ejercicio de oracion de S. Pedro Alcántara, con adicciones*.⁸³⁴

⁸³¹ “Petrus de la Piñuela: Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 329.

⁸³² “Petrus de la Piñuela: Prolegomena”. En: *op. cit.* p. 261.

⁸³³ MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1276.

⁸³⁴ HUERTA, 1865: 526.

Traducción en francés en *Catalogue de Courant: Exercices de méditation*.⁸³⁵

Traducción en francés y castellano en *L'imprimerie de Cordier: Exercice de la Méditation; Ejercicio de oracion de San Pedro de Alcantara, con addicciones*.⁸³⁶

Traducción en castellano en *Saggio de Civezza: Ejercicio de oraciones de San Pedro de Alcantara, con addicciones*.⁸³⁷

Traducción en inglés en el artículo de Rosso: *The pious exercise of meditation*.⁸³⁸

Ediciones y lugares de depósito

- ① Biblioteca Nacional de Francia, París: un libro (chinois 7335) con dos réplicas (chinois 7336, 7337); un libro de tamaño más pequeño (chinois 7338)
- ② Biblioteca Apostólica Vaticana, Ciudad del Vaticano. (Borgia Cinese 355.4; Raccolta generale orientale III, 248-16; Raccolta generale orientale III, 285-5)
- ③ Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (Jap.Sin. I, 118).
- ④ Biblioteca Pública de Nueva York, Nueva York (*OVM) (ROSSO, 1948: 265)
- ⑤ Biblioteca Nacional de China, Beijing: un microfilme en negro y blanco (MGTS/081598); dos libros xilográficos donados a la biblioteca por Chen Yuan [陈垣] (133850 [versión de bolsillo], 154716); uno xilográfico (versión de bolsillo, hardcover) (139694); dos xilográficos en papel blanco (versión de bolsillo) (138771, 138772); uno xilográfico en papel amarillo (versión de bolsillo) (138773); un manuscrito (138965).
- ⑥ Biblioteca de Xujiahui, Shanghai: dos xilográficos (00075226B, 00075225B), un manuscrito (00092854B).

⁸³⁵ COURANT, 1912, p. 120, no. 7335.

⁸³⁶ CORDIER, 1901, p. 37, no. 200-11; p. 37, no. 192-3. Cordier creía, equivocadamente, que estos dos eran dos libros diferentes, que resultaban en realidad el mismo.

⁸³⁷ CIVEZZA, 1879: 462.

⁸³⁸ ROSSO, 1948: 264.

Información básica

Edición en el ARSI

Albert Chan ya tiene descripciones sobre esta edición, así que este trabajo no va a repetirlas.⁸³⁹

Edición en la BAV (Borgia Cinese 355.4)

Dos volúmenes. Impresos en papel blanco de China. No se indica la fecha de publicación. El lugar de publicación es Nanchang [南昌].

En la cubierta frontal, hay dos números (355 y 4) y unas frases borrosas que están escritas a mano. En la esquina superior izquierda, aparece el título en cuatro caracteres chinos tradicionales. En la portada, también está el título en cuatro caracteres chinos grandes. En la esquina superior derecha de la portada, hay el nombre del que concedió el permiso de publicación: “林先生” [Lin xiansheng, señor Lin], que es Jaime Tarín [林养默, Lin Yangmo]. En la esquina inferior izquierda, se indica el lugar de publicación: “南昌天主堂” [Nanchang tianzhutang, Iglesia de Nanchang]. Como Jaime Tarín ejercía de comisario desde el 13 de mayo de 1690 hasta el 9 de junio de 1696,⁸⁴⁰ se sabe que este libro fue publicado en este período. Luego, hay un prefacio de dos folios de Piñuela. En la mitad superior de cada folio, aparecen seis caracteres “默想神功自序” [Moxiang shengong zixu, el prefacio del autor], con la foliación de caracteres chinos marcada abajo. Al final de este prefacio, hay una frase “甲戌書成” [Jiashu shucheng, el libro se escribió en el año Jiashu]. “甲戌” es un concepto del calendario tradicional chino y refiere al período entre el 25 de enero de 1694 y el 12 de febrero de 1695 (según el calendario gregoriano). Así que el libro fue acabado durante este período.

A continuación, está el índice (un folio). En la mitad superior, aparecen seis caracteres

⁸³⁹ CHAN, 2002: 166-167.

⁸⁴⁰ MAAS (ed.), 1917: 205.

“默想神功目錄” [Moxiang shengong mulu, el índice], con la foliación marcada abajo. El texto está compuesto por dos volúmenes. El primero abarca cuatro capítulos mientras que el segundo tiene seis. Todo el texto (dos volúmenes) cuenta con 59 folios. Cada medio folio del texto, así como del prefacio y del índice, tiene ocho columnas con veinte caracteres por cada una de ellas. El prefacio, el índice y el texto están foliados independientemente, pero la foliación de los dos volúmenes del texto es coherente. En la esquina superior izquierda del recto de cada folio del texto, están los títulos de cada capítulo, mientras que, en la esquina superior derecha del verso de cada folio, aparece el título de cada volumen: “默想神功卷上” [Moxiang shengong juanshang, el primer volumen] y “默想神功卷下” [Moxiang shengong juanxia, el segundo volumen], con la foliación de caracteres chinos marcada abajo.

La información de publicación no está en la portada como otros libros, sino que se encuentra en las primeras columnas del texto. En la mitad superior de la primera columna del texto, está el subtítulo del primer volumen: “默想神卷上” [Moxiang shengong juanshang, el primer volumen] y en la mitad inferior se indica de nuevo el otorgador del permiso de publicación. Los revisores occidentales son “麥寧學” [Mai ningxue, Bernardino Mercado], “利安定” [Li Anding, Agustín de San Pascual] y “恩懋修” [En maoxiu, José Navarro]. Los revisores chinos son seis letrados de la provincia de Jiangxi [江西]: “趙師瑗” [Zhao Shiyuan], “趙希隆” [Zhao Xilong], “劉凝” [Liu Ning], “李日寧” [Li Rining], “李長祚” [Li Changzuo] y “甘祚霖” [Gan Zuolin]. El letrado “吳宿” [Wu Su] dejó anotaciones en el texto. Esta información también aparece de la misma manera en el comienzo del segundo volumen.

Edición en la BAV (Raccolta generale orientale III, 248-16; Raccolta generale orientale III, 285-5)⁸⁴¹

⁸⁴¹ Para la información de estas dos ediciones, véanse: 石铎碌 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. 《默想神功》 [Moxiang shengong, Ejercicio de la meditación] (ed. en 2014). 张西平 [Zhang Xiping] (ed.). 《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》 [Fandigang tushuguanancang mingqing

Edición en la Biblioteca de Xujiahui (00092854B)

Manuscrito. Un volumen. El copista no ha distinguido el primer volumen del segundo, y los ha copiado juntos. El libro no tiene una portada en la que esté la información de publicación. El prefacio de Piñuela ocupa dos folios. Luego, viene el índice (un folio). A continuación, es el texto. Tiene 58 folios y cada medio folio dispone de ocho columnas, con veinte caracteres por cada una de ellas. En la primera columna del primer folio del texto, está el título del libro, y en la segunda del mismo folio, se indica el autor. Todo el libro (el prefacio, el índice y el texto) está foliado de modo coherente.

Edición en la Biblioteca de Xujiahui (00075226B)

Un volumen. Como la edición anterior, esta edición tampoco está dividida en dos volúmenes. No se indican la fecha ni el lugar de publicación. En la cubierta frontal, está el título en cuatro caracteres chinos. En la portada, se anotan los nombres del autor y los revisores. El permiso de reimpresión fue concedido por “光方济各” [Guang fangjige]. Como el mismo misionero dio en 1822 el permiso a la reimpresión de *Conversación preliminar* [初会问答, Chuihui wenda], otra obra de Piñuela, tal vez esta edición también fue reimpresa en el mismo año.⁸⁴²

El índice ocupa un folio y después, viene el prefacio de Piñuela. Curiosamente, la parte siguiente del prefacio no es el texto, sino una obra que se llama *Introducción pequeña de la Santa religión* [天主圣教小引, Tianzhu shengjiao xiaoyin], escrito por Fan Zhong [范中], un cristiano chino. Este vivió en los últimos años de la dinastía Ming, varias décadas antes de que Piñuela entrara en China. Al mismo tiempo, el contenido de su obra tampoco tiene ninguna relación directa con *Ejercicio de la meditación* de Piñuela. Es desconocida la razón por la que esta *Introducción* aparece dentro de esta edición. La

zhongxiwenhuaajiaoliushi wenxiancongkan, *Serie de los documentos de la historia de intercambios culturales sino-occidental en las Dinastías Ming y Qing depositada en la Biblioteca Apostólica Vaticana*. Recopilación 1, volumen 38. Zhengzhou: Editorial de Elefante. p. 591.

⁸⁴² Véanse: el subcapítulo 3.2 a) de este trabajo.

Introducción presenta sintéticamente la doctrina básica que los cristianos deben creer, los mandamientos que deben cumplir y los ritos que deben saber, así que tal vez los editores de esta edición creían que el contenido de la *Introducción* servía de conocimientos preparatorios para la obra de Piñuela. Pero antes de encontrar nuevas evidencias, la inferencia sigue siendo discutible.⁸⁴³

El texto tiene 56 folios, y cada medio folio tiene nueve columnas, con dieciocho caracteres por cada una de ellas. El índice, el prefacio, la *Introducción*, y el texto tienen el mismo formato, aunque están foliados independientemente.

Edición en la Biblioteca de Xujiahui (00075225B)

Un volumen. Impreso en papel blanco de China. La fecha de publicación es 1858, pero no se indica el lugar.

En la cubierta frontal, está el título en cuatro caracteres chinos grandes. A dos lados del título, se indica la fecha de publicación: “大清咸豐八年歲次戊午” [El octavo año del reinado de Xianfeng de la dinastía Qing]⁸⁴⁴ y “救世後一千八百五十八年” [El año 1858 después de Cristo].

En el dorso de la cubierta, se aclara el motivo de la reimpresión de esta obra de Piñuela: el permiso de reimpresión fue concedido por el vicario apostólico “若瑟瑪爾濟亞爾慕理孟”, que debe ser el francés Joseph-Martial Mouly [孟振生, Meng zhensheng]. Este leyó *Ejercicio de la meditación* de Piñuela y encontró que la obra era beneficiosa y podía ayudar a los creyentes. Así que editó de nuevo la obra y ordenó que se reimprimiera.⁸⁴⁵

⁸⁴³ Para más información sobre la obra *Introducción pequeña de la Santa religión* [天主圣教小引, Shengjiao xiaoyin], véanse: “Chinese Christian Texts Database”: http://heron-net.be/pa_cct/index.php/Detail/objects/10449

⁸⁴⁴ Xianfeng [咸丰], el séptimo emperador de la dinastía de Qing [清] (reinado: 1851-1861)

⁸⁴⁵ Para una breve biografía de Joseph-Martial Mouly, véanse: 刘志庆 [Liu Zhiqing]. (2017). 《中国天主

Luego, viene el prefacio de Piñuela que ocupa tres folios. A continuación, hay un folio en el que se indican el autor, los revisores y el otorgador de permiso de publicación. Estos son los mismos que la edición anteriormente mencionada.⁸⁴⁶ Puede que esta edición en 1858 sea una copia de la edición en 1822, aunque Joseph Martial Mouly contó que hizo algunos retoques, sobre todo, quitó la *Introducción* de Fan Zhong [范中], ya que creía que no era importante para la obra.

El texto tiene 70 folios, y cada medio folio tiene ocho columnas, con dieciséis caracteres por cada una de ellas. El texto y el prefacio están foliados independientemente.

Edición en la BNC (133850)

El contenido y formato de esta edición es el mismo que el de la edición en la Biblioteca de Xujiahui (00075225B) que se acaba de analizar.

Edición en la BNC (138965)

Manuscrito. Un volumen. No se indican la fecha ni el lugar de publicación.

El libro no está foliado. Después del prefacio de Piñuela, viene el texto. Cada medio folio tiene diez columnas. El número de caracteres de cada columna no es uniforme, y varía entre 30 y 35. Los últimos folios tienen deterioros, así que algunos caracteres son borrosos. En un folio, hay un sello: “仁風號” [Renfenghao], que podría ser el sello de la “editorial” que se ocupaba de copiar el libro.

《教教区沿革史》 [Zhongguo tianzhujiao jiaoku yangeshi, *Historia de la evolución de los diócesis de China*]. Beijing: Editorial de ciencia social de China. pp. 53-54.

⁸⁴⁶ Edición en la Biblioteca de Xujiahui (00075226B).

Ilustración 11: 《默想神功》 [Moxiang shengong, *Ejercicio de la meditación*] (edición en la Biblioteca de Xujiahui, 00075225B)

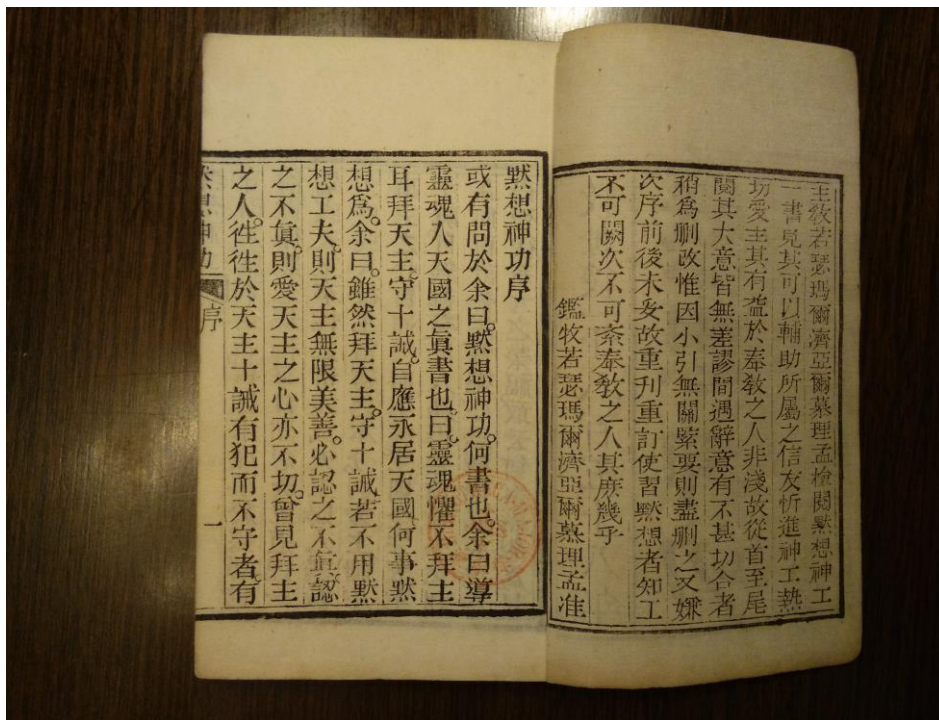
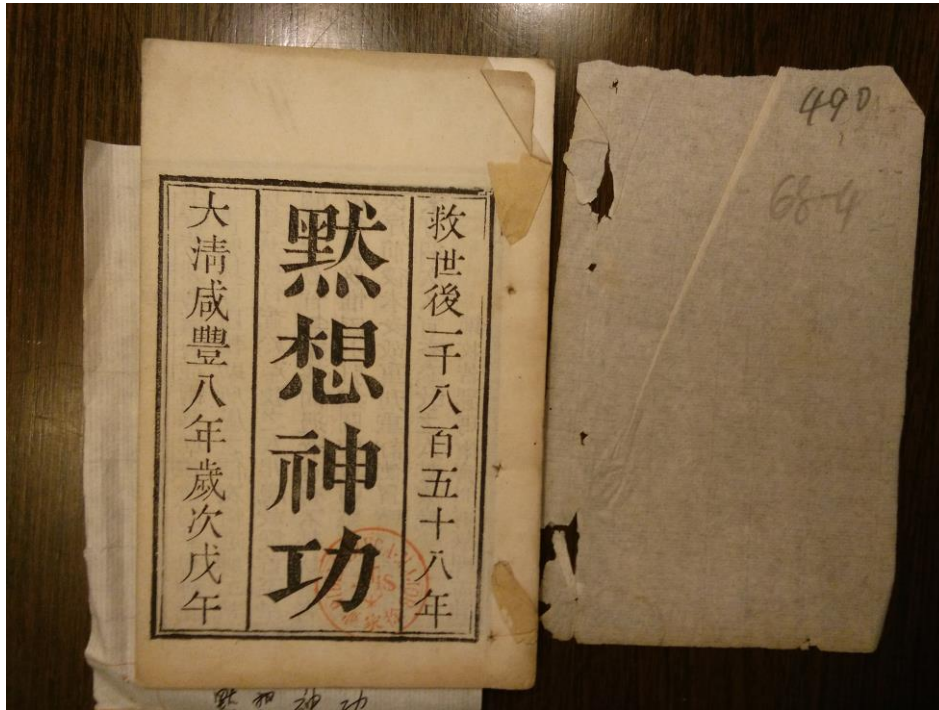
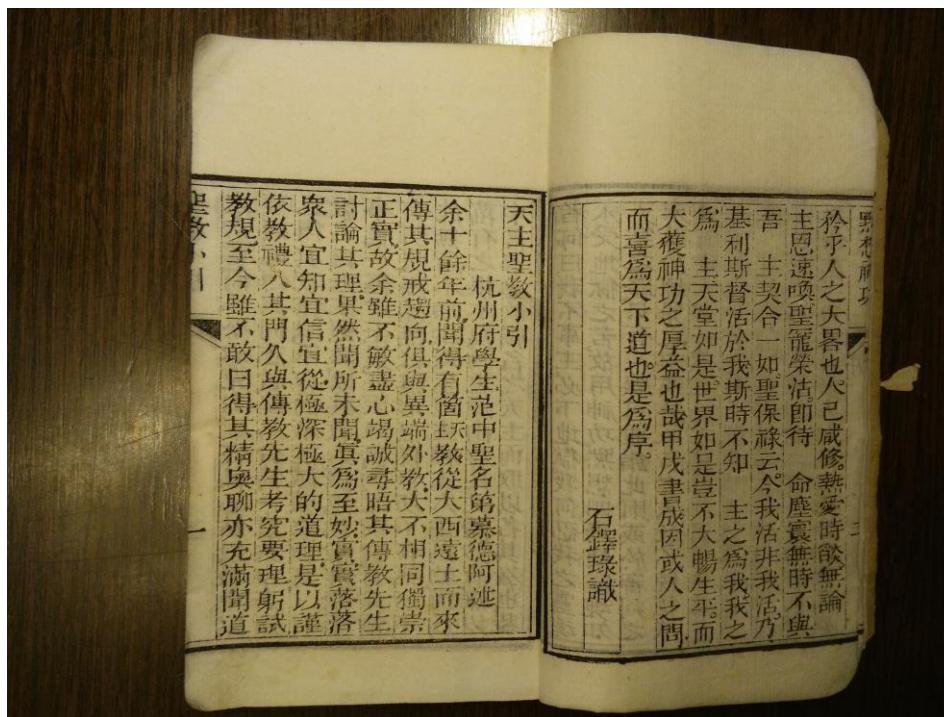


Ilustración 12: 《天主圣教小引》 [Tianzhu shengjiao xiaoyin, *Introducción pequeña de la Santa religión*] (en: *Ejercicio de la meditación*, edición en la Biblioteca de Xujiahui, 00075226B)



f) 《圣方济各第三会规》 [Shengfangjige disanhuigui, *Reglas de la Tercera Orden de San Francisco*]

Contenido

La obra tiene en total nueve capítulos. Pero antes de ellos, Piñuela dedica dos folios y medio a contar la historia de la Tercera Orden de San Francisco y de sus reglas. A continuación, el autor presenta en el primer capítulo las diecinueve reglas de la tercera orden. Por ejemplo, el responsable de cada grupo de la tercera orden tiene que investigar si la persona que pide entrar en la orden ha abandonado la herejía que antes tenía, y

también debe investigar si tiene buena fama, etc. En el segundo capítulo, explica cómo hacer las buenas obras, tales como recibir la hostia, rezar las oraciones, etc. Después de esto, Piñuela menciona en el tercer capítulo la *Oración de la Corona de flores en honor de la Virgen María* [圣母花冠经, Shengmu huaguanjing], introduciendo su historia y el método de rezar.

Aquí se debe indicar que el contenido del tercer capítulo es casi lo mismo que otra obra de Piñuela, la cual precisamente se llama *Oración de la Corona de flores en honor de la Virgen María* [圣母花冠经, Shengmu huaguanjing], aunque en este capítulo Piñuela presenta primero el método de rezar, antes de señalar la historia de la oración, mientras que en dicha obra, la historia va delante del método de rezar. Además, al final de dicha obra, todavía están las Letanías Lauretanas [圣母德叙祷文, Shengmudexu daowen], que no aparecen en este capítulo. En cuanto a su lenguaje, a grandes rasgos, el de este capítulo es más sencillo que el de la obra, característica que resulta más evidente en la narración de la historia de la oración.

En los dos capítulos siguientes, Piñuela presenta la importancia y las reglas de visitar y cuidar a los enfermos y prisioneros de la misma orden. El sexto capítulo estipula que los miembros de la tercera orden deben tener piedad por las almas del purgatorio, rezar frecuentemente por ellas y persuadir a otros de hacerlo. El séptimo capítulo aclara las siete oraciones que los terceros deben rezar respectivamente en siete períodos específicos de cada día: “亥时” [Haishi, Período de Hai], “卯时” [Maoshi, Período de Mao], “辰时” [Chenshi, Período de Chen], “巳时” [Sishi, Período de Si], “午时” [Wushi, Período de Wu], “未时” [Weishi, Período de Wei], y “申时” [Shenshi, Período de Shen].⁸⁴⁷ En el octavo capítulo, el autor cuenta las indulgencias que los terceros podían recibir, y en el último capítulo, explica la estructura interna y el funcionamiento

⁸⁴⁷ En la antigüedad de China, la gente utilizaba el Zodiaco chino para nombrar períodos del día. Cada signo del zodiaco correspondía a un período, que se llamaba “Sichen” [时辰, Gran hora]. Un día tenía doce períodos, y cada uno de ellos equivalía a dos horas actuales.

de los grupos de la tercera orden.

Tabla 11: Horas de Zodiaco chino

Nombre	Zodiaco chino	Período (según la hora local de Beijing)
子 [Zi]	Rata [鼠, Shu]	23:00-01:00
丑 [Chou]	Buey [牛, Niu]	01:00-03:00
寅 [Yin]	Tigre [虎, Hu]	03:00-05:00
卯 [Mao]	Conejo [兔, Tu]	05:00-07:00
辰 [Chen]	Dragón chino [龙, Long]	07:00-09:00
巳 [Si]	Serpiente [蛇, She]	09:00-11:00
午 [Wu]	Caballo [马, Ma]	11:00-13:00
未 [Wei]	Cabra [羊, Yang]	13:00-15:00
申 [Shen]	Mono [猴, Hou]	15:00-17:00
酉 [You]	Gallo [鸡, Ji]	17:00-19:00
戌 [Xu]	Perro [狗, Gou]	19:00-21:00
亥 [Hai]	Cerdo [猪, Zhu]	21:00-23:00

Principales traducciones del título en lenguas europeas

Traducción en latín en *catalogus* de Piñuela: *Regula tertii ordinis S. P. N. Francisci*.⁸⁴⁸

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. IV): *Regula tertii ordinis S. Francisci*.⁸⁴⁹

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. VII): *S. Francisci tertii ordinis regulae*.⁸⁵⁰

Traducción en castellano en *Estado de Huerta*: *Regla de la Tercera Orden de S.*

⁸⁴⁸ “Petrus de la Piñuela: Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 330.

⁸⁴⁹ “Petrus de la Piñuela: Prolegomena”. En: *op. cit.* p. 262.

⁸⁵⁰ MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1279.

Francisco.⁸⁵¹

Traducción en francés en *Catalogue de Courant: Règles du tiers-ordre de saint François*.⁸⁵²

Traducción en castellano en *L'imprimerie de Cordier: Regla de la Tercera Orden de San Francisco*.⁸⁵³

Traducción en castellano en *Saggio de Civezza: Regla de la Tercera Orden de San Francisco*.⁸⁵⁴

Traducción en inglés en el artículo de Rosso: *Rule of the Third Orden of Saint Francis*.⁸⁵⁵

Ediciones y lugares de depósito:

① Biblioteca Nacional de Francia, París: un manuscrito (chinois 7446) y un microfilme en negro y blanco.

② Biblioteca de Xujiahui, Shanghai (CHI, 962).⁸⁵⁶

Información básica

Edición en la BNF

Un volumen. Manuscrito en papel blanco chino. No se indican la fecha ni el lugar de publicación. En la esquina superior izquierda de la cubierta frontal aparece el título en ocho caracteres chinos tradicionales. Debajo, todavía hay un número “14” cuya significación es desconocida. Al lado del primer carácter del título, se encuentra un

⁸⁵¹ HUERTA, 1865: 526.

⁸⁵² COURANT, 1912, p. 176, no. 7446.

⁸⁵³ CORDIER, 1901, p. 37, no. 195-6.

⁸⁵⁴ CIVEZZA, 1879: 463.

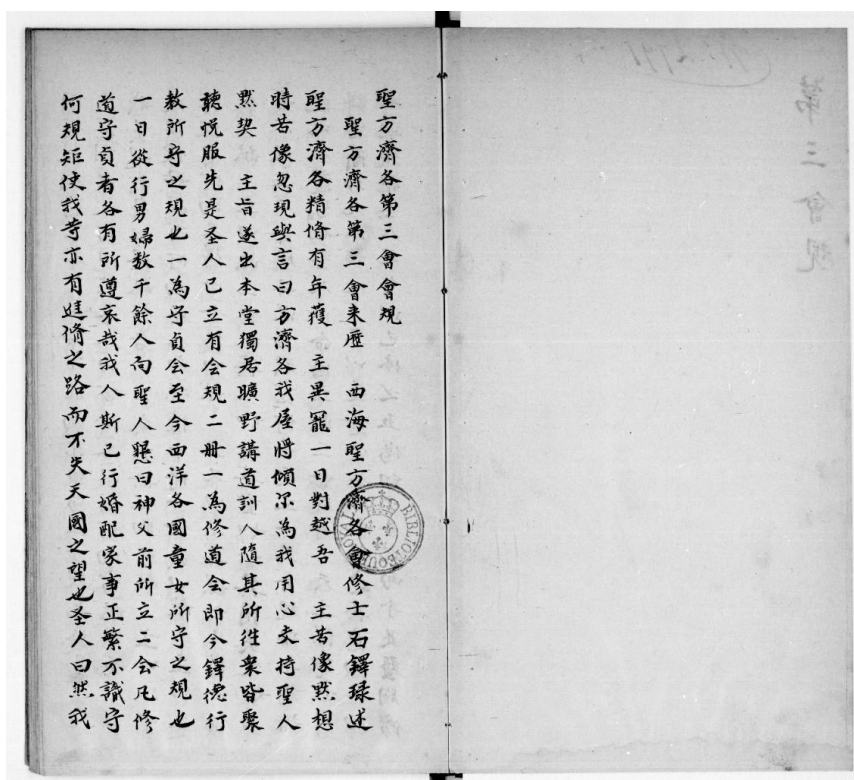
⁸⁵⁵ ROSSO, 1948: 269.

⁸⁵⁶ “Chinese Christian Texts Database”: http://heron-net.be/pa_cct/index.php/Detail/objects/1640. El autor de este trabajo todavía no ha visto esta edición. Cuando escribió a la biblioteca para consultar las obras de Piñuela, no le mencionaron esta obra.

signo de la cruz “十”. Luego, en la esquina superior izquierda de la portada, aparece el título más simple en cuatro caracteres: “第三會規” [Disanhuigui, *Reglas de la Tercera Orden*].

El texto tiene en total 22 folios y cada medio folio tiene diez columnas con 24 caracteres por cada una de ellas. La foliación de caracteres chinos está en la esquina inferior izquierda de cada folio, aunque muchas veces no se puede ver por culpa de la encuadernación. En la primera columna del primer folio del texto, está el título del libro: “聖方濟各第三會會規”. En la mitad superior de la segunda columna, se halla el subtítulo de la primera parte: “聖方濟各第三會來歷” [Shengfangjige disanhui laili, la historia de la Tercera Orden de San Francisco] y en la mitad inferior, se indica el nombre del autor.

Ilustración 13: 《圣方济各第三会规》 [Shengfangjige disanhuigui, *Reglas de la Tercera Orden de San Francisco*] (edición en la BNF, chino 7446)



g) 《圣母花冠经》 [Shengmu huaguanjing, *Oración de la Corona de flores en honor de la Virgen María*]

Contenido

Es una obra sencilla. Al inicio, el autor cuenta un cuento para dar a conocer la historia de la oración. Luego, indica que “para los cristianos, la buena obra más grande debe ser rezar la oración con devoción todos los días si quieren criar su alma y mantener su amor a Dios”.⁸⁵⁷ Siguiendo esto, explica el método de rezar. Al final, adjunta las Letanías Lauretanas [圣母德叙祷文, Shengmudexu daowen].

Principales traducciones del título en lenguas europeas

Traducción en *Catalogus* de Piñuela: ⁸⁵⁸

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. IV): *Oratio S. Iohannis Capistranensis ad B. Virginem*.⁸⁵⁹

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. VII): *Sanctae matris coronae devotio*.⁸⁶⁰

Traducción en francés en *Catalogue* de Courant: *Prière de saint Jean de Capistran à la Vierge*.⁸⁶¹

Traducción en inglés en el artículo de Rosso: *Chaplet in honor of the Blessed Mother*.⁸⁶²

⁸⁵⁷ 石铎球 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. 《圣母花冠经》 [Shengmu huaguanjing, *Oración de la Corona de flores en honor de la Virgen María*], en París: Bibliothèque nationale, chinois 7422, f. 3v.

⁸⁵⁸ Curiosamente, en este catálogo redactado por él mismo, Piñuela olvidó registrar esta obra suya. Véanse: “Petrus de la Piñuela: Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 329-330.

⁸⁵⁹ “Petrus de la Piñuela: Prolegomena”. En: *op. cit.* p. 263.

⁸⁶⁰ MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1279.

⁸⁶¹ COURANT, 1912, p. 164, no. 7422.

⁸⁶² ROSSO, 1948: 271.

Ediciones y lugares de depósito

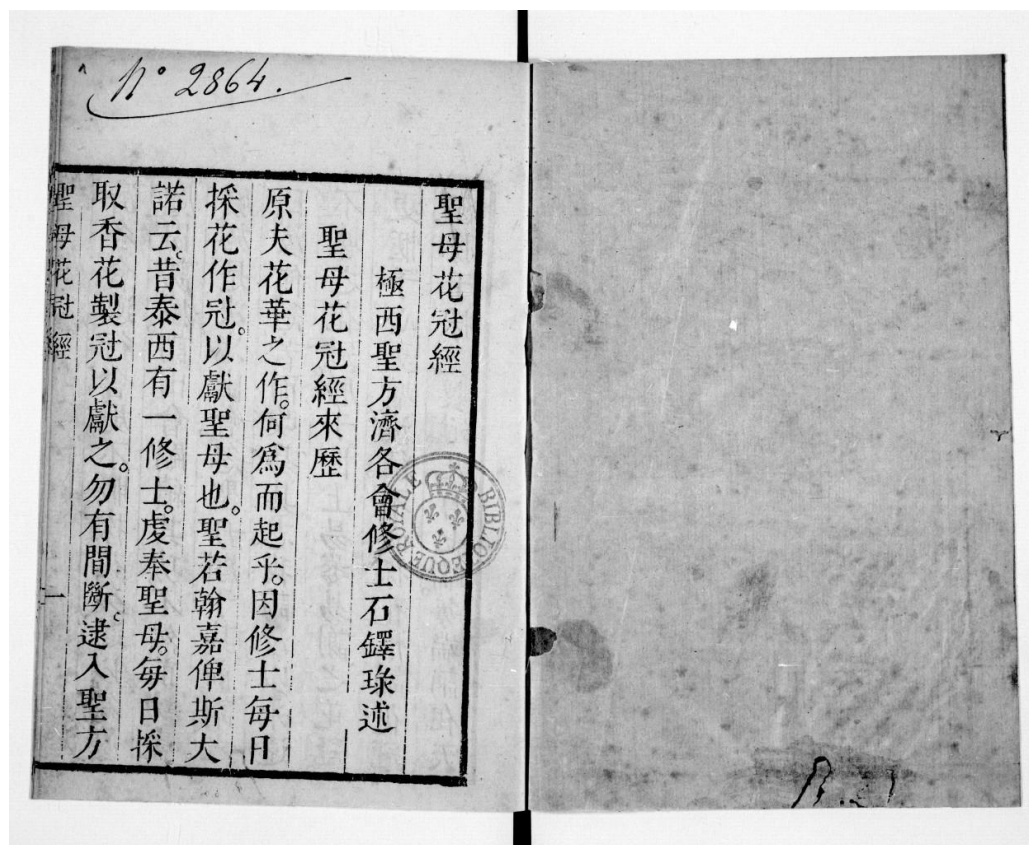
① Biblioteca Nacional de Francia, París: un libro xilográfico (chinois 7422), una réplica (chinois 7423) y un microfilme en negro y blanco.

Información básica

Edición en la BNF (chinois 7422)

Un volumen. Impreso con papel blanco chino. No se indican la fecha ni el lugar de publicación. En la esquina superior izquierda de la cubierta frontal aparece el título en cinco caracteres chinos tradicionales. Luego viene directamente el texto sin la portada. Tiene en total trece folios y cada medio folio cuenta con siete columnas con dieciséis caracteres por cada una de ellas. En la mitad superior de cada folio, aparece el título, y en la mitad inferior, se halla la foliación de caracteres chinos. En la primera columna del primer folio del texto, está el título del libro y en la segunda, se indica el nombre del autor.

Ilustración 14: 《圣母花冠经》 [Shengmu huaguanjing, *Oración de la Corona de flores en honor de la Virgen María*] (edición en la BNF, chinois 7422)



h) 《听弥撒凡例》 [Tingmisa fanli, *Métodos de Asistir a Misa*]

Contenido

A grandes rasgos, el texto se puede dividir en dos partes. En la primera, el misionero habla de la importancia de asistir a misa, insistiendo en que “las obras como la Cuaresma, la limosna, la abnegación son buenas, sin embargo, sus méritos resultan limitados, así que las bendiciones que se recibirán tampoco son muchas. Al revés, asistir

con devoción a misa y recibir la comunión se ven como la buena obra más grande”.⁸⁶³ Luego, explica el significado de esta actividad: se puede adorar a Dios, agradecerle su gran amor, pedirle que perdonara los pecados, y esperar la bendición cada día. A continuación, señala aquello que deben tener en cuenta al asistir a misa: deben rezar oraciones con dedicación, y mantener la reverencia. Da un ejemplo: cuando nació Jesús, el buey y burro estaban a su lado, pero no recibieron la bendición ya que, aunque su cuerpo quedaba cerca, en su corazón no albergaban la reverencia.

En la segunda parte, presenta detalladamente el proceso de misa y la oración que se debe rezar. Al final, concluye que “la misa es un rito de sacrificio a Dios llevado a cabo por el sacerdote en nombre de todos los asistentes, en el cual todos piden la bendición para los vivos y la exención de sufrimientos para las almas del purgatorio, así como aumentan la gloria para los santos y dioses en el cielo. Por eso, se puede considerar el rito más importante del cristianismo”⁸⁶⁴

Principales traducciones del título en lenguas europeas

Traducción en latín en *Catalogus* de Piñuela: *Modus seu exercitium fructuose ac devote missae interessendi*.⁸⁶⁵

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. IV): *Normæ ad audiendam missam*.⁸⁶⁶

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. VII): *Audiendi missam ritus et regula*.⁸⁶⁷

Traducción en francés en *Catalogue* de Courant: *Règles pour assister à la messe*.⁸⁶⁸

Traducción en inglés en el artículo de Rosso: *Method of attending Mass*.⁸⁶⁹

⁸⁶³ 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. 《听弥撒凡例》 [Tingmisa fanli, *Métodos de Asistir a Misa*], en París: Bibliothèque nationale, chinois 7424, f. 1r.

⁸⁶⁴ *Op. cit.* f. 10v.

⁸⁶⁵ “Petrus de la Piñuela: *Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...*”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 330.

⁸⁶⁶ “Petrus de la Piñuela: Prolegomena”. En: *op. cit.* p. 262.

⁸⁶⁷ MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1278.

⁸⁶⁸ COURANT, 1912: 165, no. 7424, 7425.

Ediciones y lugares de depósito:

- ① Biblioteca Nacional de Francia, París: un libro xilográfico (chinois 7424), una versión de tamaño más grande (chinois 7425) y un microfilme en negro y blanco.
- ② Biblioteca Apostólica Vaticana, Ciudad del Vaticano (Raccolta gen. orient. III, 249.3, 285.6)

Información básica

Edición en la BNF (chinois 7424)

Un volumen. Impreso con papel blanco de China. No se indican la fecha ni el lugar de publicación. En la esquina superior izquierda de la cubierta frontal aparece el título en cinco caracteres chinos tradicionales. Debajo del título, hay un número “7”. No hay portada. El texto tiene once folios y cada medio folio dispone de nueve columnas con diecisiete caracteres por cada una de ellas, aunque también existen algunas columnas compuestas por dieciocho o dieciséis caracteres. En la mitad superior de cada folio, aparece el título con la foliación de caracteres chinos, marcada debajo del *fish-tail*. En la primera columna del primer folio del texto, está el título del libro y en la segunda, se indica el nombre del autor.

Edición en BAV (Raccolta gen. orient. III, 249.3)

Un volumen. Impreso con papel blanco chino. No se indican la fecha ni el lugar de publicación. La cubierta frontal se parece a la edición de la BNF, pero debajo del título, hay un sello de la biblioteca. Entre la cubierta y el texto, hay una portada, en la cual se señala el nombre del autor, el de los revisores: “柯若瑟” [Ke Ruose, José Osca] y “麥寧學” [Mai Ningxue, Bernardino Mercado], así como el comisario que dio el permiso para la publicación: “恩懋修” [En Maoxiu, José Navarro]. El formato del texto es igual que la edición en la BNF. Al final del texto, todavía hay una fórmula de la medicina

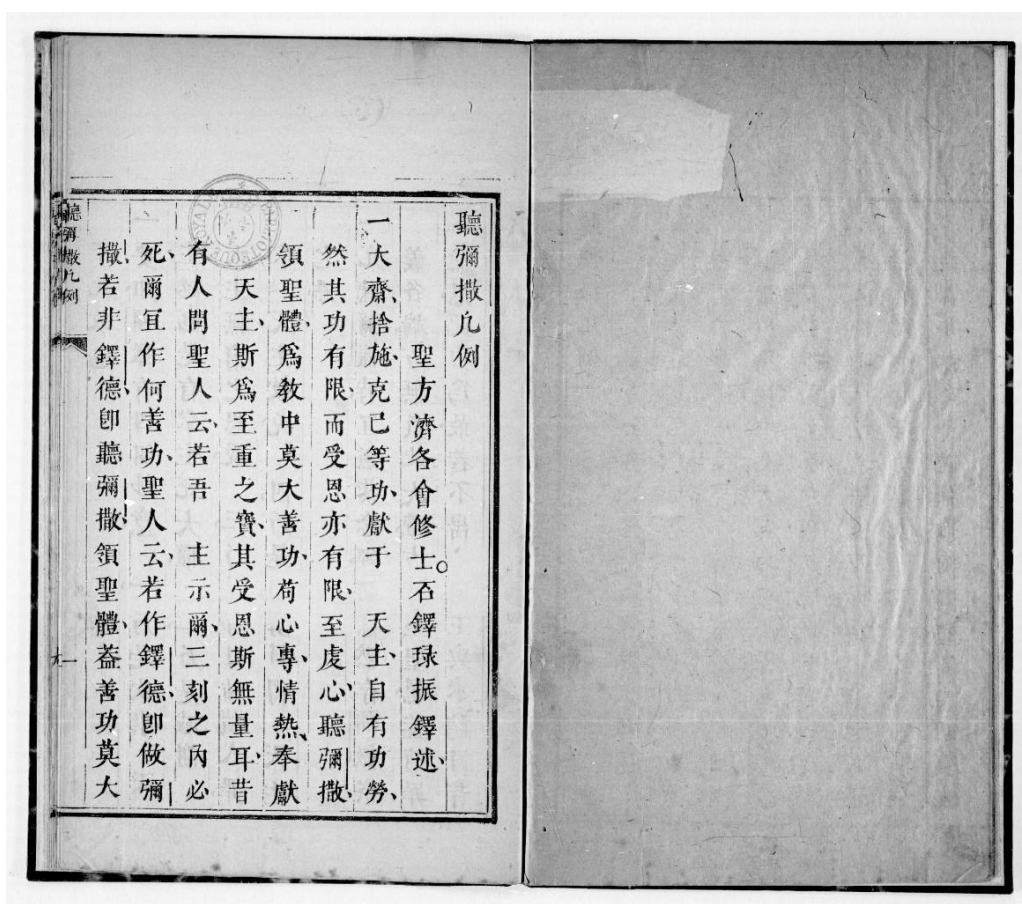
⁸⁶⁹ ROSSO, 1948: 267.

tradicional china para “康老爺” [el señor Kang]. Según el investigador Xie Hui [谢辉], dicho señor debe ser el franciscano Carlo Orazi da Castorano [康和子, Kang Hezi] (1673-1755).⁸⁷⁰ La fórmula no tiene nada que ver con la obra y la aparición de ella aquí debería ser un error de la impresión o encuadernación.

Edición en BAV (Raccolta gen. orient. III, 285.6)

El formato de todo el libro es igual que la edición anterior, a diferencia de que ésta no lleva portada.

Ilustración 15: 《听弥撒凡例》 [Tingmisa fanli, *Métodos de Asistir a Misa*] (edición en la BNF, chinois 7424)



⁸⁷⁰ 石铎球 [Shi Duolu]: 《听弥撒凡例》 [Tingmisa fanli, *Métodos de Asistir a Misa*] (ed. en 2014). 张西平 [Zhang Xiping] (ed.). Recopilación 1, volumen 39, Resumen (redactado por Xie Hui), p. 197.

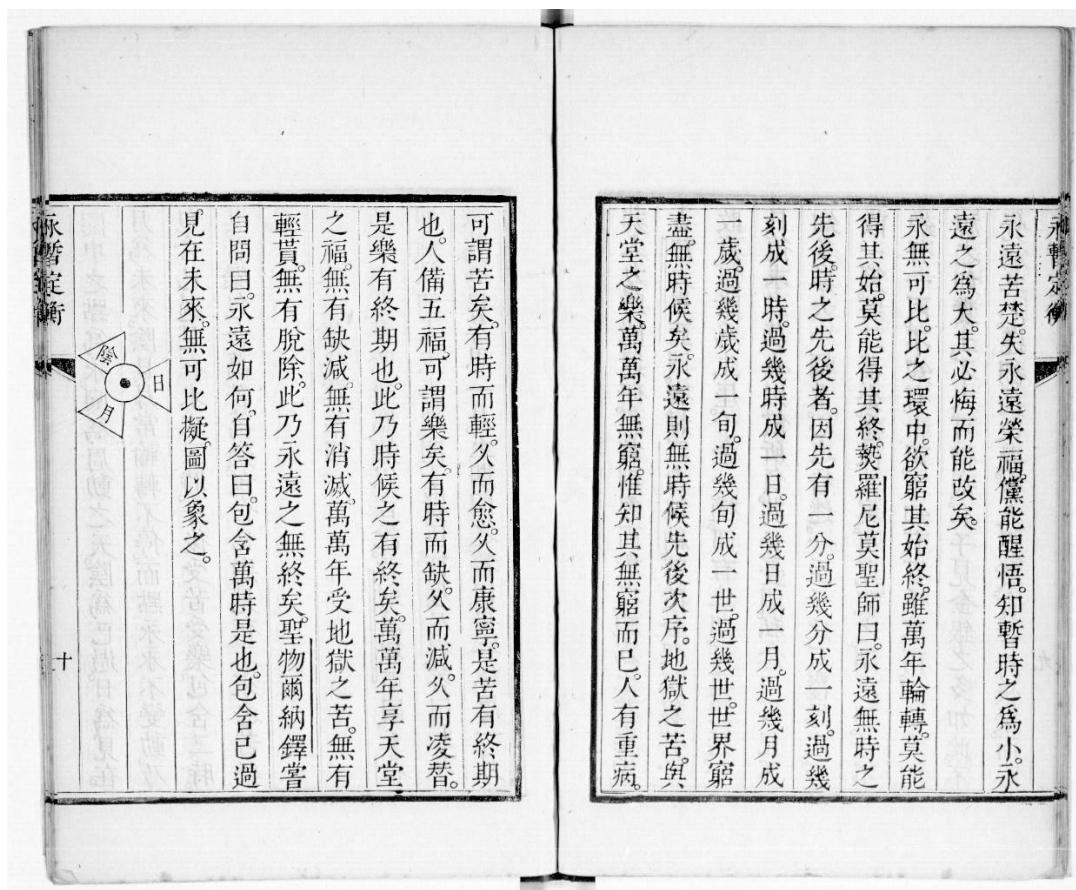
i) 《永暂定恒》 [Yongzan dingheng, *Evaluación de la eternidad y temporalidad*]

Contenido

En esta obra, Piñuela explica dos conceptos muy abstractos: la temporalidad y la eternidad. En la parte de introducción, subraya la importancia de la fe [信德, Xinde], insistiendo en que para entender las cosas intangibles, la gente debe tener la luz sobrenatural [超性之光, Chaoxingzhiguang] otorgada por Dios, la cual se basa en la fe. A continuación, responde tres preguntas: ¿cómo es la fe? ¿qué importancia tiene la fe? ¿qué beneficios trae la fe? El misionero no escatima su tinta para hablar repetidamente de la fe porque quiere dar a conocer a sus lectores que con ella la gente podrá contentar a Dios y valorar la eternidad más que la temporalidad. En los capítulos siguientes, el autor describe y analiza con muchos ejemplos la definición respectiva de la eternidad y la temporalidad, y distingue el sufrimiento temporal del sufrimiento eterno [永苦, Yongku] en el infierno, el placer temporal de la bienaventuranza eterna [永福, Yongfu] en el cielo, persuadiendo a la gente para que abandone la codicia y la ambición temporal y busque la bienaventuranza eterna en el cielo y al lado de Dios. Al final, Piñuela concluye que los seres humanos y los animales son diferentes, ya que estos últimos solo pueden percibir y entender las circunstancias actuales mientras que los humanos pueden prever las del futuro. Por tanto, lo que la gente sabia debe buscar es la bienaventuranza eterna del futuro y la gracia de Dios.

Vale la pena mencionar una característica destacada de esta obra, que es el uso de la ilustración. A los chinos de esa época, sobre todo a la gente común, entender los conceptos abstractos no les suponía una tarea fácil, así que a Piñuela se le ocurrió la idea de usar imágenes para explicarlos. Al hablar del concepto de la eternidad, aunque daba muchas explicaciones y algunos cuentos como ejemplos, todavía temía que no se pudiera entender, por eso, añadió una ilustración:

Ilustración 16: La ilustración que Piñuela utiliza para explicar el concepto de la eternidad



(Fuente: 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. 《永暂定恒》 [Yongzan dingheng, *Evaluación de la eternidad y temporalidad*], en París: Bibliothèque nationale de France, Chinois 7030, f. 9v - f. 10r.)

La ilustración está compuesta por tres partes: en el centro hay un punto negro que significa la eternidad. Este punto está rodeado por un círculo, que hace referencia a los días. El giro de este círculo representa el paso del tiempo. Los tres caracteres son “陰” [Yin], “日” [Ri, sol] y “月” [Yue, luna] que significan, respectivamente, el pasado, el presente, y el futuro. Cuando el círculo gira, el yin, el sol y la luna no dejan de moverse, mientras que el punto negro sigue estando estático, lo que es la esencia de la eternidad.

Mediante esta descripción, aparece ante los ojos de la gente el siguiente mensaje: a medida que pasa el tiempo, todo está cambiando y evolucionando, menos el punto negro (la eternidad) que siempre está allí, desde el pasado hasta el futuro.⁸⁷¹

Principales traducciones del título en lenguas europeas

Traducción en latín en *Catalogus* de Piñuela: *Differentia inter temporale et aeternum*.⁸⁷²

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. IV): *De tempore et aeternitate*.⁸⁷³

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. VII): *Aeternum et temporale perpensa*.⁸⁷⁴

Traducción en castellano en *Estado de Huerta*: *Diferencia entre lo temporal y eterno*.⁸⁷⁵

Traducción en francés en *Catalogue* de Courant: *Du temps et de l'éternité*.⁸⁷⁶

Traducción en francés en *L'imprimerie* de Cordier: *Du temps et de l'éternité*.⁸⁷⁷

Traducción en castellano en *Saggio* de Civezza: *Diferencia entre lo temporal y eterno*.⁸⁷⁸

Traducción en inglés en el artículo de Rosso: *Evaluation of things eternal and temporal*.⁸⁷⁹

Ediciones y lugares de depósito:

① Biblioteca Nacional de Francia, París: un libro (chinois 7030), una versión de tamaño más pequeño (chinois 7031), una versión de tamaño aún más pequeño que las dos

⁸⁷¹ Pedro de la Piñuela. 《永暂定恒》 [Yongzan dingheng, *Evaluación de la eternidad y temporalidad*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7030, texto, f. 10r - 10v. (foliación independiente)

⁸⁷² “Petrus de la Piñuela: *Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...*”. En: WYNGAERT, WYNGAERT (ed.), 1942: 330.

⁸⁷³ “Petrus de la Piñuela: Prolegomena”. En: *op. cit.* p. 261.

⁸⁷⁴ MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1277.

⁸⁷⁵ HUERTA, 1865: 526.

⁸⁷⁶ COURANT, 1912, p. 56, no. 7030.

⁸⁷⁷ CORDIER, 1901, p. 37, no. 198-9.

⁸⁷⁸ CIVEZZA, 1879: 462.

⁸⁷⁹ ROSSO, 1948: 266.

primeras (chinois 7032) y un microfilme en negro y blanco.

Información básica

Edición en la BNF (chinois 7030)

Un volumen. Impreso con papel blanco chino. El lugar de publicación es Guangdong [广东]. No se indica la fecha de publicación.

En la esquina superior izquierda de la cubierta frontal aparece el título en cuatro caracteres chinos tradicionales. Debajo del título, hay un número “11” que está escrito a mano. En la portada, está el título en cuatro caracteres grandes. En cada uno de los dos lados de dicho título, respectivamente hay cuatro caracteres que indican el lugar de publicación: “粵東廣府” [Yuedong guangfu] y “福音堂梓” [Fuyintangzi], que significan que la obra fue impresa y publicada en Fuyintang [福音堂, Iglesia de San Francisco] de Guangdong [广东]. En la trasera de esta portada, hay el nombre del autor y el de los revisores: “柯若瑟亦臨” [Ke Ruose (Yilin), José Osca], “林養默道微” [Lin Yangmo (Daowei), Jaime Tarín] y 麥寧學止文 [Mai Ningxue (Zhiwen), Bernardino Mercado]. El permiso de publicación fue concedido por “恩懋修明德” [En Maoxiu (Mingde), José Navarro].⁸⁸⁰ Según el mandato de comisario José Navarro,⁸⁸¹ se puede concluir que este libro fue publicado durante el junio del año 1696 y el junio del año 1699. Luego, hay un prefacio de Han Jun [韩雋], que ocupa cuatro folios. En la mitad superior de cada folio, aparece el subtítulo de esta parte “韓序” [hanxu, el prefacio de Han Jun], con la foliación de caracteres chinos debajo del *fish-tail*. Al final del prefacio, se aprecian dos sellos, y se lee la fecha de la redacción del prefacio: “康熙丙子歲重九後三日”.

⁸⁸⁰ Aquí, “亦臨” [yilin], “道微” [daowei], “止文” [zhiwen] y “明德” [mingde] son los nombres de estilo [hao, 号] de estos franciscanos. Sobre el nombre chino de los misioneros, véanse: el subcapítulo 1.3 de este trabajo.

⁸⁸¹ MAAS (ed.), 1917: 205.

Aquí, “康熙丙子岁” [Kangxi bingzisui] representa el período entre el 3 de febrero de 1696 y el 22 de enero de 1697. “重九” [chongjiu] de ese año es 4 de octubre de 1696. “後三日” [housanri] significa “tres días después”. Entonces, se sabe que este prefacio fue redactado en el 7 de octubre de 1696.

Después, hay un prefacio de Piñuela, que ocupa cinco folios. En la mitad superior de cada folio, aparece el título del libro, con el subtítulo de esta parte “自序” [Zixu, el prefacio del autor] y la foliación de caracteres chinos debajo del *fish-tail*. En su final, hay la fecha de redacción “康熙三十五年丙子莫春” y el nombre del autor. “康熙三十五年丙子” es el período entre el 3 de febrero de 1696 y el 22 de enero de 1697. “莫春” significa el marzo del calendario chino (en el caso de 1696, desde el 2 de abril hasta el 30 del mismo mes del calendario gregoriano). Entonces, se sabe que este prefacio fue elaborado por Piñuela en abril del año 1696.

Cada medio folio de estos dos prefacios tiene seis columnas con doce caracteres por cada una de ellas.

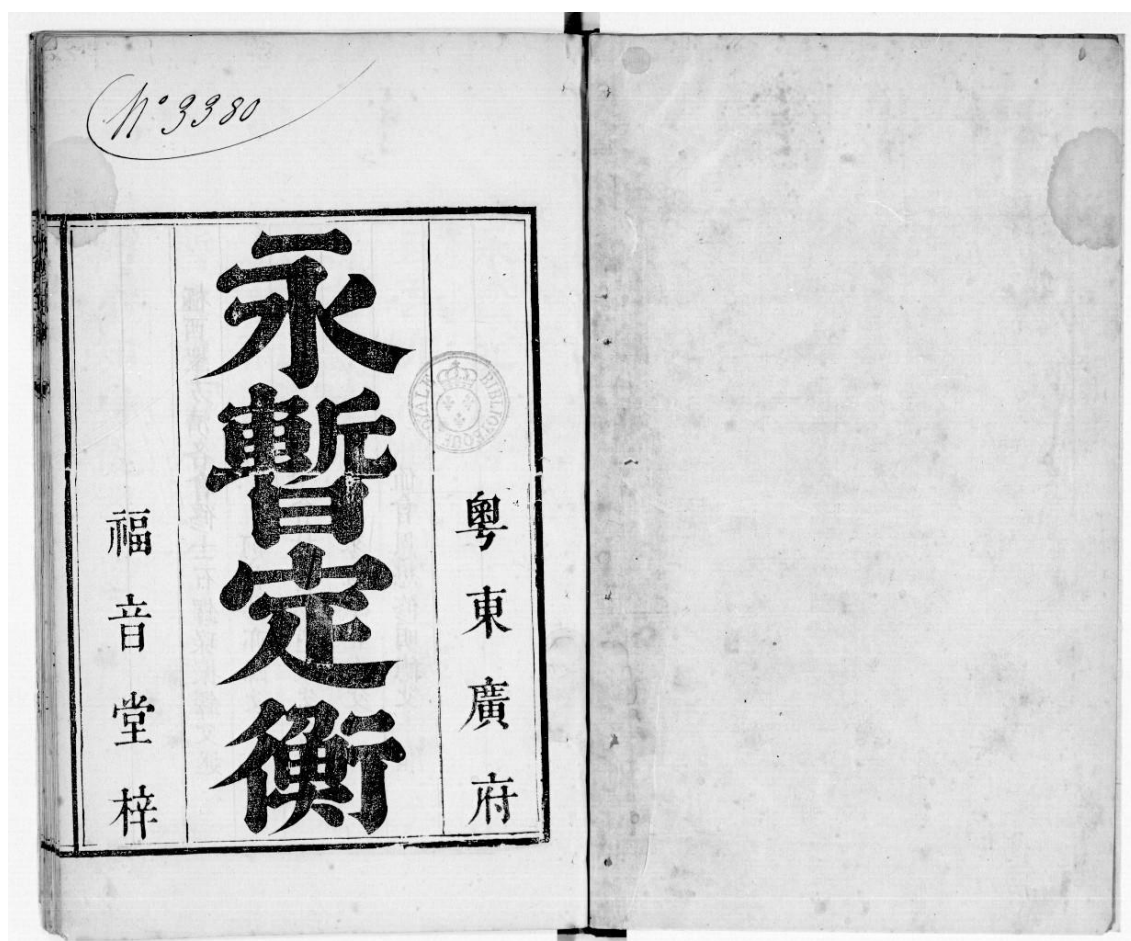
Luego, hay un índice que ocupa un folio. En la mitad superior del folio, aparece el título del libro, con el subtítulo de esta parte “目錄” [Mulu, el índice] debajo del *fish-tail* sin foliación.

El texto tiene en total 29 folios. Cada medio folio del texto y del índice tiene nueve columnas con veinte caracteres por cada una de ellas. En la mitad superior de cada folio, aparece el título del libro con la foliación de caracteres chinos marcada debajo del *fish-tail*. En la primera columna del texto, está el título del libro y en la segunda, aparece el nombre del autor. Todo el texto está compuesto por una introducción y once capítulos.

Se debe advertir que cada parte (prefacio de Han, prefacio del autor, y el texto) de este

libro está foliada independientemente.

Ilustración 17: 《永暫定恆》 [Yongzan dingheng, *Evaluación de la eternidad y temporalidad*] (edición en la BNF, chinois 7030)



j) 《本草补》 [Bencao bu, *Suplemento de materia herbal china*]

Contenido

Piñuela presenta a los lectores trece medicamentos naturales occidentales y tres fórmulas simples con características curativas.

Los medicamentos se dividen en tres grupos:

① “香艸” [xiangcao, la hierba fragante] y “臭艸” [choucao, la hierba fétida], con la observación de que “estas dos no se pueden encontrar en China, pero yo (Piñuela) llevo las semillas, que podrán ser plantadas ampliamente”.⁸⁸² [“二種非中邦所產今攜種來可以徧植植。”]

② “吕宋果” [Lüsongguo, el fruto de Luzón], “避驚風石” [Bijingfengshi, la piedra que conjura las convulsiones], “鍛樹皮” [Duanshupi, la corteza de soldadura], “保心石” [Baoxinshi, la piedra que protege el corazón], “吸毒石” [Xidushi, la piedra que absorbe el veneno], “日精油” [Rijingyou, el aceite de ricino],⁸⁸³ con la observación de que “en China nunca se ha conocido ninguno de estos seis. Entre ellos, los primeros tres son naturales, el “保心石” [Baoxinshi] es artificial o natural, y los últimos dos son artificiales.”⁸⁸⁴ [“六種皆非中邦所有前三種生成者保心石或生或製吸毒石與日精油則皆製成者也。”]

⁸⁸² 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]: 《本草补》 [Bencaobu, *Suplemento de materia herbal china*], en París: Bibliothèque nationale de France, Chinois 5332, f. 5r. (foliación moderna).

⁸⁸³ Es difícil determinar a qué medicamento se refería con “日精油”, puesto que Piñuela solo explicó su función sin detallar sus características biológicas. Chiara Bocci lo traduce como “aceite de ricino”, mientras que Elisabetta Corsi infiere que es un bálsamo, que el franciscano Giovanni Battista Morelli pidió a Cosimo III en varias ocasiones. Véanse: BOCCI, 2014: 164, 170, 188-189; CORSI, 2014: 134.

⁸⁸⁴ 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]: 《本草补》 [Bencaobu, *Suplemento de materia herbal china*], f. 5v.

③ “薄荷” [Bohe, la menta], “萋葉” [Louye, la hoja de betel], “芥藍” [Jielan, el brécol chino], “馬齒莧” [Machixian, portulaca oleracea], “金絲艸” [Jinsicao, el tabaco], con la observación de que “estos cinco ya están extendidos en China, pero poca gente sabe que son medicamentos importantes.”⁸⁸⁵ [“五種中邦所廣有知其為大藥者鮮矣。”]

Al mismo tiempo, a “呂宋果”, “保心石” y “吸毒石”, el autor les da otros nombres, que son respectivamente “加竈弄” [Jiawanong], “寶石” [Baoshi] y “蛇石” [Sheshi]. Además, Piñuela también anota que “金絲艸” [Jinsicao] es “烟葉” [Yancao, tabaco].

Las fórmulas simples son: “漏痔單方” [Louzhi danfang, la fórmula para las hemorroides], “痘疹單方” [Douzhen danfang, la fórmula para la viruela]⁸⁸⁶ y “生產單方” [Shengchan danfang, la fórmula para el parto].

En el siglo XVIII, cuando el médico chino Zhao Xuemin [赵学敏] (1719-1805) escribió *Suplemento de Compendio de Materia Médica* [本草綱目拾遺, Bencao gangmu shiyi], citó la mayor parte de la obra de Piñuela. Esto no es una casualidad. Zhao Xuemin era un médico que se dedicaba a investigar y recoger las hierbas y recetas desconocidas en el pueblo. Sin duda, para él, los nuevos conocimientos en la obra de un extranjero resultaban muy valiosos. Las hierbas que citó son las nueve siguientes: 香草 [xiangcao, la hierba fragante], 臭草 [choucao, la hierba fétida], 呂宋果 [Lüsongguo, el fruto de Luzón], 避惊风石 [Bijingfengshi, la piedra que conjura las convulsiones], 鍛树皮

⁸⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁸⁶ “痘疹” [Douzhen] es un término o una enfermedad en la medicina tradicional china. Chiara Bocci lo traduce como “viruela” mientras que Elisabetta Corsi lo traduce como “varicela”. Véanse: BOCCI, 2014: 170; CORSI, 2014: 134. De hecho, muchas veces es problemático traducir una enfermedad de la medicina tradicional china a la medicina occidental, dado que son dos sistemas totalmente diferentes, aunque no se puede descartar la posibilidad de coincidencias en algunos aspectos. En términos generales, en la medicina tradicional china, “痘疹” [Douzhen] puede referirse a una serie de enfermedades que se caracterizan por las pústulas en la piel, como la varicela, la viruela, el sarampión, etc., y en términos estrictos, en la mayoría de los casos, es un sinónimo de la viruela, a la que los médicos antiguos prestaban más atenciones y hacían más investigaciones por el hecho de ser mortal. En este trabajo, se traduce como la “viruela”, a pesar de que tampoco es una conclusión irrefutable debido a que las descripciones de Piñuela resultaban ambiguas. Véanse: 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]: 《本草补》 [Bencaobu, *Suplemento de materia herbal china*], f. 20v.

[Duanshupi, la corteza de soldadura], 保心石 [Baoxinshi, la piedra que protege el corazón], 吸毒石 [Xidushi, la piedra que absorbe el veneno], 日精油 [Rijingyou, el aceite de ricino], y 葵叶 [Louye, la hoja de betel].

Pero curiosamente, la piedra de efectos prodigiosos [奇功石, Qigong shi] que Zhao Xuemin afirmó que citó de la obra de Piñuela no está en las dos ediciones de ella que se han encontrado. Al mismo tiempo, en el prefacio de Liu Ning [刘凝], este letrado chino tampoco mencionó dicha piedra. Así pues, hay dos posibilidades. La primera es que Zhao Xuemin se equivocara al creer que la referencia de la piedra venía de la obra de Piñuela. Zhao Xuemin recogía tantas hierbas y fórmulas que no es sorprendente que tuviera alguna confusión. La segunda posibilidad es que unos años después, Piñuela u otros actualizaran la primera versión y añadieran en ella nuevos contenidos y ésta fuera la versión que Zhao Xuemin vio. Pero todavía no ha sido hallada.

Hay un detalle que cabe destacar. Cuando Piñuela predicaba el evangelio en Chaozhou [潮州], un soldado de la ciudad atacó, sin ton ni son, a la gente con su espada. En este caso, Piñuela y Bernardino Mercado [麦宁学, Mai Ningxue] fueron a cuidar a los heridos, y los limpiaron con romero.⁸⁸⁷ En realidad, el romero no fue usado por Piñuela como medicamento solo en esta anécdota, de hecho, hoy en día también es un medicamento natural ampliamente usado en Europa. Pero curiosamente, en su propia obra, Piñuela no registró esta planta. Por ende, existe, en efecto, la posibilidad de que las dos ediciones de la obra *Suplemento de materia herbal china* [本草补, Bencao bu] que se han encontrado sean una versión preliminar y hubiera otra más completa.

Muchos investigadores modernos también se dan cuenta de esta cuestión sobre la piedra de efectos prodigiosos [奇功石, Qigong shi],⁸⁸⁸ no obstante, antes de encontrar nuevas

⁸⁸⁷ PIÑUELA, Pedro de la. (1690). *Relación sumaria de lo acontecido a Fr. Pedro de la Piñuela ...*, pp. 44-45.

⁸⁸⁸ 崔维孝 [Cui Weixiao], 2006: 435, nota 12; 甄雪燕 [Zhen Xueyan] & 郑金生 [Zheng Jinsheng], 2002:

evidencias, nadie se atreve a dar una conclusión contundente.

Cuando analizó esta obra médica de Piñuela, Joseph Needham comentó que “Piñuela’s book has some interest as the only contribution to the traditional Pên Tshao literature by a Westerner, though it is a work of little value.”⁸⁸⁹ La opinión de Needham tiene su motivo. Como se ha indicado al analizar el conflicto entre el cristianismo y el taoísmo en Nan’an [南安], la diferencia más notable entre la obra de Piñuela y las obras de herbología chinas consiste en que Piñuela dio un modelo de dualidad de “síntoma-medicamento” a sus lectores, que podían utilizar directamente las hierbas según los síntomas, mientras que las de China se valoraba más la esencia de las hierbas que las enfermedades concretas que podían curar, ya que la medicina tradicional china destaca el Tratamiento según el síndrome [辨证论治, Bianzhenglunzhi].

En este sentido, aunque la obra de Piñuela se llama *Suplemento de materia herbal china*, le falta la parte esencial que tienen las obras de herbología chinas. Esta es las propiedades (la esencia) de las hierbas y el análisis teórico en base del síndrome [证, Zheng]. Además, la medicina china también abarca la ciencia de fórmulas, la cual investiga la combinación de distintos medicamentos y su efectividad. En comparación con ella, las tres fórmulas simples de Piñuela resultan monótonas y primitivas. Peor aún, en su obra, las descripciones sobre las características biológicas de los medicamentos exóticos son tan ambiguas que los chinos antiguos no podían identificarlos ni muchos menos utilizarlos ampliamente. En consecuencia, esta obra de Piñuela casi no tuvo aceptación de la comunidad médica china convencional y fue olvidada por la gente.

Por eso, desde el punto de vista de la botánica y la medicina china, la obra de Piñuela efectivamente no tenía un valor muy llamativo. Sin embargo, parecida a la situación de

207; BOCCI, 2014: 157; “Chinese Christian Texts Database”: http://heron-net.be/pa_cct/index.php/Detail/objects/306; etc.

⁸⁸⁹ NEEDHAM, Joseph. (1986). *Science and civilisation in China. Vol. 6: Biology and biological technology, part I: Botany*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 323.

la obra lingüística de Varo (*Arte de la lengua mandarina*), la publicación de *Suplemento de materia herbal china* [本草补, Bencao bu] tampoco tenía un objetivo científico y académico. Liu Ning [刘凝] reveló en el prefacio de la obra el motivo de la redacción:

“[...] 又謂凝曰：自鬼與區以來，盧扁倉華，代有奇人，君臣佐使，各有耑書。若夫簡易而切要，裨於人而捷於效者，胡可廢歟。”⁸⁹⁰ [(el maestro Piñuela) me dijo: “A partir de Gui Yuqu, en cada época ha habido médicos extraordinarios tales como Lubian, Cang Gong y Hua Tuo⁸⁹¹ y se han escrito muchos libros específicos para todo tipo de hierbas y fórmulas. (Esto es muy bueno). Pero en cuanto a los medicamentos y fórmulas simples e importantes, que tienen efectos beneficiosos y rápidos, ¿cómo podemos abandonarlos?”]

Es decir, a ojos de Piñuela, la medicina china ya era exquisita, sin embargo, no se podían omitir los medicamentos simples pero eficaces. Por eso, el franciscano recogió este tipo de medicamentos y redactó el libro. Pero evidentemente, no hizo esto para ayudar a los chinos a ampliar los conocimientos médicos. Frente a la petición de Liu Ning, quien suplicó al franciscano que recogiera todos los medicamentos exóticos que pudiera para beneficiar a los chinos, Piñuela la rechazó, alegando que había viajado de Occidente a China para salvar el alma de la gente, no su cuerpo. [“旅人九萬里跋涉原為救人靈魂，非為肉軀計也。”]⁸⁹² Por tanto, publicar algunos medicamentos para curar enfermedades sencillas (de los chinos y de los misioneros), no era un objetivo sino uno de los medios para tirar de la misión. Esto es la llamada Predicación en base de la medicina [医学传教, Yixue chuanjiao] que se ha mencionado varias veces.⁸⁹³ En este

⁸⁹⁰ 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]: 《本草补》 [Bencaobu, *Suplemento de materia herbal china*], en París: Bibliothèque nationale de France, Chinois 5332, f. 2v.

⁸⁹¹ Gui Yuqu [鬼與區], Lu Bian [卢扁], Cang Gong [仓公] y Hua Tuo [华佗] son los maestros de la medicina china en la antigüedad. Para más información sobre estos cuatro, véanse: BOCCI, 2014: 162, notas 39-42.

⁸⁹² 石铎录 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]: 《本草补》 [Bencaobu, *Suplemento de materia herbal china*], en París: Bibliothèque nationale de France, Chinois 5332, f. 3v.

⁸⁹³ Véanse: el capítulo 2.8 b) de este trabajo.

sentido, la obra de Piñuela resultaba valiosa para la misión. El bautismo del taoísta joven de Nan'an [南安] es un buen ejemplo.

Por último, no solo la obra de Piñuela, sino también muchas de otros misioneros tenían esa característica. Como se ha mencionado, aumentar la interacción y comprensión cultural entre China y Europa no eran su objetivo, en consecuencia, las aportaciones que unas obras dejaron para la sociedad a veces no son sobresalientes desde el punto de vista moderno, tal y como resume Joan-Pau Rubiés, “sus actividades como mediadores culturales se supeditaban a una finalidad religiosa donde la capacidad para el compromiso estaba severamente limitada.”⁸⁹⁴ Por eso, en vez de ponerse el enfoque en el resultado, investigando si una obra impulsaba el desarrollo de la sociedad en algún aspecto (medicina, humanidades, ciencia, etc.), merece más atención explorar el proceso del encuentro de dos culturas distintas.

Como indica Elisabetta Corsi, *Suplemento de materia herbal china* [本草补, Bencao bu] es un “esempio della precoce circolazione di un sapere medico che riflette esperienze acquisite in uno spazio di azione nel quale l’Oriente si trova indissolubilmente connesso tanto al Nuovo come all’Antico Mondo.”⁸⁹⁵ Piñuela no solo dio a conocer unas hierbas y piedras que los chinos nunca habían escuchado, como la piedra que protege el corazón [保心石, Baoxinshi], sino que también describía unos efectos nuevos de algunas hierbas que los chinos habían utilizado desde hacía muchos siglos, como la menta. La presentación de nuevas hierbas es un símbolo de la interacción en la botánica entre Europa, China y el nuevo mundo, y las diferentes maneras de observar, comprender y utilizar la misma hierba resultan, a su vez, un intercambio cultural de la cosmovisión y la ideología médica que nacía de ella. Es verdad que este intercambio no repercutía de manera decisiva en las prácticas médicas de aquella época en China, pero dio una vía a

⁸⁹⁴ RUBIÉS, Joan-Pau. (2012). ¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640. COELLO, Alexandre. (coord.) *Jesuitas en imperios de ultramar, siglos XVI-XX*. p. 63.

⁸⁹⁵ CORSI, 2014: 147.

los médicos de esos años para que pudieran conocer y estudiar la medicina y herbología de otro mundo, y al mismo tiempo, abrió una ventana por la que Piñuela y otros misioneros vislumbraron la cultura médica de China.⁸⁹⁶

En suma, aunque este libro no ha dejado una huella destacada en la historia de la herbología china, eso no importa nada. Después de todo, no era la intención original de Piñuela el impulsar el desarrollo de la medicina china. Pero él presentaba varios medicamentos nuevos a China y popularizaba algunos conocimientos médicos al pueblo, lo que constituía una parte de la estrategia de la Predicación en base de la medicina de los franciscanos, la cual servía para construir una buena relación entre los misioneros y el pueblo y promover el desarrollo de la misión franciscana. De la perspectiva global, este libro recogía los medicamentos de China, de Europa y de América, y mostraba una difusión e intercambio de conocimientos médicos en todo el mundo.

Principales traducciones del título en lenguas europeas

Traducción en latín en la cubierta frontal de la obra (edición en el ARSI, JapSin II. 86):
Medicinae Herbariolum.

Traducción en latín en *Catalogus* de Piñuela: *Virtutes aliquarum herbarum et lapilorum.*⁸⁹⁷

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. IV): *Virtutes aliquarum herbarum et lapilorum.*⁸⁹⁸

Traducción en latín en *Sínica Franciscana* (vol. VII): *Supplementum ad librum “pen-*

⁸⁹⁶ Piñuela indicó que la menta, la hoja de betel, el brécol chino, portulaca oleracea, y el tabaco estaban extendidos en China, pero poca gente sabía que eran medicamentos importantes. [“五種中邦所廣有知其為大藥者鮮矣。”] Se ve que para la redacción del libro, el franciscano hizo efectivamente algunos estudios sobre la cultura médica de China, aunque estos fueron preliminares y superficiales, que contenían algunos errores. Por ejemplo, los chinos habían utilizado la menta como una hierba muy importante muchos siglos antes.

⁸⁹⁷ “Petrus de la Piñuela: *Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...*”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 330.

⁸⁹⁸ “Petrus de la Piñuela: *Prolegomena*”. En: *op. cit.* p. 262.

ts'ao".⁸⁹⁹

Traducción en castellano en *Estado de Huerta: Tratado sobre las virtudes de varias plantas y piedras*.⁹⁰⁰

Traducción en francés en *Catalogue de Courant: Supplément au Pen tshao*.⁹⁰¹

Traducción en castellano en *L'imprimerie de Cordier: Tratado sobre las virtudes de varias plantas y piedras*.⁹⁰²

Traducción en castellano en *Saggio de Civezza: Tratado sobre las virtudes de varias plantas y piedras*.⁹⁰³

Traducción en inglés en el artículo de Rosso: *Supplement to Pen-ts'ao [Materia medical]*.⁹⁰⁴

Además, Chiara Bocci traduce todo el libro en francés.⁹⁰⁵

Ediciones y lugares de depósito:

- ① Biblioteca Nacional de Francia, París: un libro xilográfico (chinois 5332) y un microfilme en negro y blanco.
- ② Archivum Romanum Societatis Iesu: un libro xilográfico (JapSin II. 86).

Información básica

Edición en la BNF

Un volumen. Impreso con papel blanco chino. No se indican la fecha ni el lugar de publicación.

⁸⁹⁹ MENSAERT, MARGIOTTI & ROSSO (eds.), 1965: 1279.

⁹⁰⁰ HUERTA, 1865: 526.

⁹⁰¹ COURANT, 1910, p. 137, no. 5332.

⁹⁰² CORDIER, 1901, p. 37, no. 194-5.

⁹⁰³ CIVEZZA, 1879: 462.

⁹⁰⁴ ROSSO, 1948: 268.

⁹⁰⁵ BOCCI, 2014: 158-201.

En la esquina superior izquierda de la cubierta frontal se encuentra el título escrito a mano en tres caracteres chinos tradicionales, con un número “3” debajo de él. Además, se debe señalar que el segundo carácter del título en la cubierta “草” [cao] es diferente que el en el texto “艸” [cao].⁹⁰⁶

Luego, hay un prefacio que ocupa dos folios y medio. En la mitad superior de cada folio, aparecen cuatro caracteres chinos “本艸補序” [Bencao bu xu, el prefacio de Bencao bu] con la foliación de caracteres chinos. El autor del prefacio es Liu Ning [刘凝] de Jiangxi [江西].⁹⁰⁷ Al final del prefacio, Liu Ning deja clara la fecha de redacción con la frase siguiente:

“康熙丁丑季夏博竣古臘大赦前七日聖婦亞納瞻禮”.

“聖婦亞納瞻禮” es la liturgia de Santa Ana, que se celebra el día 26 de julio de cada año, precisamente siete días antes de la Indulgencia de Porciúncula [“博竣古臘大赦前七日”], que se celebra entre la tarde del 1 de agosto y el ocaso del día siguiente. “康熙丁丑季夏” refiere al último mes del verano (o sea, el junio según el calendario tradicional chino) del año Dingchou del reinado del emperador Kangxi.

	Calendario chino	Calendario gregoriano
康熙丁丑季夏	Junio del año Dingchou del reinado Kangxi	1697.07.18-1697.08.16
聖婦亞納瞻禮	/	el 26 de julio de cada año

Así se ve que este prefacio fue escrito en el 26 de julio del año 1697.

A continuación, hay un índice que ocupa un folio. En la mitad superior de este folio, se

⁹⁰⁶ El carácter “艸” [cao, hierba] es una variante de “草” [cao, hierba].

⁹⁰⁷ Sobre este letrado, véanse el subcapítulo 2.8 a) de este trabajo.

encuentran el título del libro y el subtítulo de esta parte: “總目” [Zongmu, el índice general].

El texto tiene quince folios, entre los cuales, catorce son para los medicamentos y uno para las tres fórmulas. Cada medio folio cuenta con diez columnas con 24 caracteres por cada una de ellas. En la mitad superior de cada folio, aparece el título del libro y el nombre del medicamento que se describe en el mismo folio.

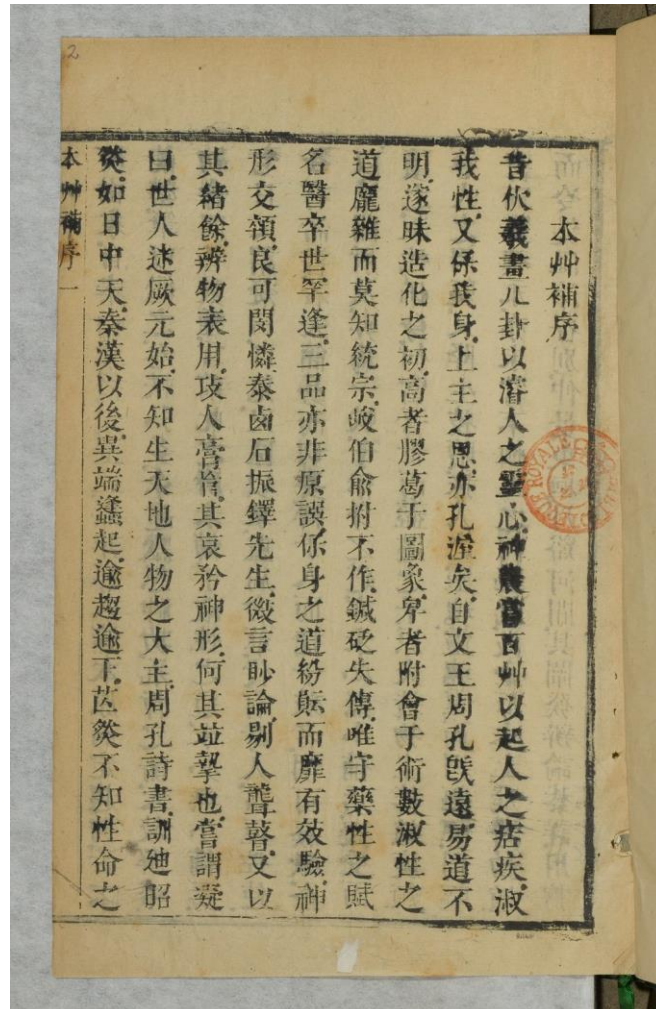
El libro original no está foliado, pero en la mitad superior de cada folio, se encuentra una foliación moderna de números arábigos escrita a mano, quizá por los archiveros.

Edición en el ARSI

El formato y contenido de esta edición son casi iguales que los de la edición en la BNF, exceptuando los cuatro aspectos siguientes: En primer lugar, el segundo carácter del título en la cubierta es “艸” [cao], igual que el del texto interno, manteniendo la coherencia. En segundo lugar, a la derecha del título en la cubierta frontal de esta edición, hay una anotación en latín, escrita a mano: “*Medicinae Herbariolum*, a p. Petro Piñuela franciscano, Jap.^a Sin II. 86”. La aparición del código del archivo “Jap.^a Sin II. 86” implica que la anotación fue dejada por los archiveros. En tercer lugar, lleva una portada, en la cual se repite el título del libro. En cuarto lugar, no tiene foliación de números arábigos ni de caracteres chinos.⁹⁰⁸

⁹⁰⁸ Raramente, al describir esta edición en el ARSI, Albert Chan indica en su obra que “the upper middle of each folio bears the title with the names of the plant or disease and below the number of the folio is given”. Pero el autor del presente trabajo no encuentra la foliación. Véanse: CHAN, 2002: 397.

Ilustración 18 《本草补》 [Bencao bu, *Suplemento de materia herbal china*]
(edición en la BNF, chinois 5332)



3.3 Discrepancia sobre la autoría del libro *Vida de San Francisco*

Además de las diez obras que se acaban de presentar, Wyngaert, el editor de *Sínica Franciscana* (vol. IV), cree que Piñuela todavía tenía una obra que se llama “Se la fei ko cheng fou fang tsi ko hing chi ta tshiuén. Vita seraphici patris S. Francisci. Canton 1727” [瑟辣飛各聖父方濟各行實大全].⁹⁰⁹

En realidad, la autoría de este libro ha causado gran discrepancia, y los investigadores no llegan a un acuerdo. Félix de Huerta, Marcellino da Civezza, y Henri Cordier lo atribuyen a Piñuela, con el mismo título en español *Vida de N. P. S. Francisco*.⁹¹⁰ No obstante, Rosso rechaza esta posibilidad, explicando que el autor real del libro es José Navarro [恩懋修, En Maoxiu].⁹¹¹ Mauroce Courant traduce el título como “瑟辣飛各聖父方濟各行實大全, Se la fei ko cheng fou fang tsi ko hing chi ta tshiuén, Vie du Père Séraphique saint François”. Igual que Rosso, tampoco atribuye la autoría a Piñuela, señalando que el libro fue escrito “par un Franciscain, En Jo-se”.⁹¹² Evidentemente, Courant no sabía que dicho “En Jo-se” era el nombre chino de José Navarro [恩若瑟, En Ruose].⁹¹³

En la obra de Félix de Huerta, el nombre del libro aparece dos veces, tanto cuando menciona a Piñuela como cuando menciona a José Navarro, aunque Huerta dio dos traducciones y fechas de publicación diferentes: “*Vida de N. P. S. Francisco*” (Piñuela,

⁹⁰⁹ “Petrus de la Piñuela: Prolegomena”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 263.

⁹¹⁰ HUERTA, 1865: 526; CIVEZZA, 1879: 462; CORDIER, 1901: 36.

⁹¹¹ ROSSO, 1948: 272-273.

⁹¹² COURANT, 1912: 14.

⁹¹³ José Navarro tenía dos nombres chinos. El uno era En Maoxiu [恩懋修], y el otro era En Ruose [恩若瑟].

año 1703) y “*Vida de S. Francisco de Asis*” (Navarro, año 1704).⁹¹⁴

En la obra de Marcellino da Civezza pasa lo mismo. Cuando presenta las publicaciones de Piñuela, indica que el franciscano tenía una obra que se llama *Vida de N. P. S. Francisco*.⁹¹⁵ Pero también afirma que una de las obras de Navarro es *Vida de S. Francisco de Asis*.⁹¹⁶ Esta obra de Civezza se publicó más tarde que la de Huerta, y además, cuando presenta la biografía de los dos franciscanos, Civezza cita el contenido en la de Huerta. Así que hay una gran posibilidad de que su opinión sobre la autoría del libro esté heredada de Huerta, conclusión que se vuelve más convincente, si se nota que la traducción en castellano en las obras de los dos es igual.

Es verdad que Henri Cordier atribuye el libro a Piñuela, pero lo lista de nuevo en otro lugar de su obra, con el nombre: “*聖父方濟各行實, Cheng-fou Fang-tsi-ko hing che, Vie de Saint François*” sin especificar el autor.⁹¹⁷

Así pues, aquí se puede hacer una tabla con el fin de mostrar la discrepancia de una manera más clara:

⁹¹⁴ HUERTA, 1865: 526 y 529.

⁹¹⁵ CIVEZZA, 1879: 462

⁹¹⁶ *Op. cit.* p. 419.

⁹¹⁷ CORDIER, 1901: 62.

Tabla 12: La discrepancia sobre la autoría de *Vida de San Francisco*

	Autoría	Título en lenguas europeas	Título en chino	Año de publicación
Wyngaert	Pedro de la Piñuela	Vita seraphici patris S. Francisci	/	1727
Rosso	José Navarro	Life of the Seraphic Father St. Francis	聖方濟各行實	1727
Courant	“En Jo-se”	Vie du Père Séraphique saint François	瑟辣飛各聖父方濟 各行實大全	1727
Huerta	Pedro de la Piñuela	Vida de N. P. S. Francisco	/	1703
	José Navarro	Vida de S. Francisco <i>de Asis</i>	/	1704
Civezza	Pedro de la Piñuela	Vida de N. P. S. Francisco	/	/
	José Navarro	Vida de S. Francisco de Asis	/	/
Cordier	Pedro de la Piñuela	Vida de N. P. S. Francisco	/	/
	Anónimo	Vie de Saint François	聖父方濟各行實	/

Entonces, hay dos posibilidades: la primera es que tanto Piñuela como Navarro escribieran respectivamente un libro sobre la vida de San Francisco. Como el nombre del libro es parecido, se ha producido esta confusión. La segunda es que, como Rosso

sostiene, exista una equivocación, y Piñuela nunca escribiera este libro. De momento, parece que la segunda posibilidad resulta más convincente, ya que si Piñuela hubiera escrito realmente este libro, no habría tenido por qué no anotarlo en su catálogo. Sin embargo, esto no es una evidencia contundente, porque otra obra de Piñuela *Oración de la Corona de flores en honor de la Virgen María* [圣母花冠经, Shengmu huaguanjing] tampoco está en dicho catálogo.⁹¹⁸

Pero de todos modos, lo que se puede confirmar es que efectivamente José Navarro tenía una obra que se llama *Vida seráfica de N. P. S. Francisco* [瑟辣飞各圣父方济各行实大全, Selafeige shengfu fangjige xingshidaquan]. El libro fue impreso en la Iglesia de San Francisco de Guangdong [广东] y publicado en 1727 [“雍正五年”, el quinto año del reinado de Yongzheng].⁹¹⁹

⁹¹⁸ “Petrus de la Piñuela: Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...”. En: WYNGAERT (ed.), 1942: 329-330.

⁹¹⁹ Esta obra de José Navarro no es el tema del presente trabajo. Para más información sobre ella, véanse: ROSSO, 1948: 273-274; “Chinese Christian Texts Database”: http://heron-net.be/pa_cct/index.php/Detail/objects/1878.

CONCLUSIÓN

Tras presentar y analizar la biografía de Piñuela y su obra en lengua china, ya es hora de dar una breve conclusión.

Pedro de la Piñuela, criollo que nació en Nueva España en 1650, fue uno de los franciscanos más sobresalientes que evangelizaron en China del siglo XVII. Entró en este país en 1676 cuando tenía 26 años y dedicó toda su segunda mitad de la vida a la misión de China. Para comprender a este franciscano, será mejor subrayar tres identidades suyas.

En primer lugar, era un misionero competente. Cuando pisó por primera vez la tierra de China, este país asiático estaba envuelto en la Rebelión de los Tres Feudatarios [三藩之亂, Sanfan zhiluan]. La sociedad caótica obstaculizaba mucho la evangelización y también amenazaba la seguridad personal de los misioneros. Al mismo tiempo, después del fallecimiento de Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang] en 1669, la empresa franciscana se estancó. Cuando Buenaventura Ibañez [文都辣, Wen Dula] volvió a China con los compañeros recién reclutados en 1672, fueron retenidos por Shang Zhixin [尚之信] en Guangdong [广东], y no eran capaces de abrir ninguna nueva misión en otras provincias. En Fujian [福建], el único franciscano Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] insistía en la misión sin ningún compañero. Así se ve que la situación misional y social resultaba muy desfavorable para Piñuela, que no solo desconocía al país, sino que todavía no dominaba bien su idioma. Precisamente en este ambiente, el franciscano de Nueva España empezó sus trabajos. De hecho, Piñuela era uno de los franciscanos que tuvo más desplazamientos dentro China y que abrió más cristiandades.

Como se ha visto, hasta finales del siglo XVII, los franciscanos habían establecido

misiones en las provincias de Guangdong, Guangxi [广西], Fujian, Jiangxi [江西], Shandong [山东], Shanxi [陕西], etc. Entre ellas, Piñuela abrió la cristiandad, de forma solitaria en la mayoría de los casos, en la zona montañosa del norte de Fujian, la prefectura de Chaozhou [潮州] de la provincia de Guangdong, y la prefectura de Nan'an [南安] de la provincia de Jiangxi. Es decir, casi la mitad de la esfera de influencia de la misión franciscana fue emprendida por Piñuela.

En este sentido, los trabajos de Piñuela formaron un microcosmos de la misión franciscana en China durante el siglo XVII. Sin duda alguna, Piñuela era un misionero importante y competente.

En segundo lugar, fue un representante de los franciscanos que practicaron la acomodación cultural. Durante los 28 años de estancia en China, Piñuela encontró muchas dificultades y numerosos desafíos causados por el conflicto cultural. Para resolver estos problemas, tomó estrategias muy flexibles.

Por un lado, mantenía relación estrecha con el grupo dominante, o sea, los letrados confucianos y mandarines. Cada vez que llegaba a un lugar nuevo para hacer la evangelización, siempre iba a visitar, con regalos exóticos, a la autoridad local, con el fin de forjar amistad con ella. Esta estrategia del soborno demuestra que Piñuela percibía claramente la cultura burocrática de la China antigua. El amparo oficial resultaba crucial para el desarrollo de la misión, cuando el cristianismo todavía no era legalizado por el gobierno central. Por ejemplo, en Chaozhou [潮州], la buena relación con los mandarines ayudó a capturar y condenar rápidamente al ladrón que había robado la iglesia, consecuencia que hizo que nadie de la ciudad se atreviera a molestar de nuevo a los franciscanos (Piñuela y fray Bernardino Mercado). En unas ocasiones, la protección de la autoridad incluso salvó la vida de Piñuela, como le pasó en el disturbio de Makeng [玛坑]. Cuando se le venían encima las persecuciones, solía recurrir a la

jerarquía del sistema burocrático y superaba la dificultad con la mediación de los mandarines superiores y centrales, tales como el virrey de la provincia (como en la persecución de Jiangle [将乐]), o los jesuitas que tenían cargos en la corte (como en la persecución de Nan'an).

Por otro lado, frente a la competición de otras religiones chinas, se aprovechaba del pragmatismo de los chinos en las creencias para mostrar la ventaja absoluta del cristianismo al expulsar el demonio y tratar enfermedades. La supuesta *Predicación en base de la medicina* que utilizó en Nan'an para convertir al bonzo taoísta era precisamente un ejemplo de esta estrategia.

Cuando trataba con los letrados, llevaba ropas decentes y debatía con ellos los temas teológicos. Sin embargo, cuando redactaba y publicaba obras religiosas para la gente común, optaba por un estilo claro y un lenguaje sencillo. Solo les enseñaba los conocimientos más básicos de su religión, y evitaba referirse mucho a los temas oscuros. Comprendía que debía tomar una estrategia específica para cada clase social, y la predicación mecánica solo traería contra efectos.

Se ve que en la práctica evangélica, Piñuela siempre tuvo juicios perspicaces sobre las situaciones y aplicó con flexibilidad estrategias para acomodar a la cultura china, lo que garantizó el desarrollo sostenible del cristianismo.

Por último, también fue un autor y editor. Además de las cartas e informes que escribió durante los años de la estancia en China, redactó y publicó diez obras en chino. Entre ellas, hay nueve sobre temas religiosos que presentaban el cristianismo a los lectores. A la gente de donde faltaban misioneros, estas le hacían posible realizar estudios preliminares en el hogar. En este sentido, el texto se convirtió en el ayudante de Piñuela, y contribuía al aumento de los creyentes. La obra restante introducía las hierbas de

carácter curativo que los chinos no habían conocido. Desde el punto de vista de la botánica y la medicina china, quizá esta obra no tenía un valor muy llamativo, no obstante, no solo servía de un puente que unía a los misioneros con un pueblo que urgía conocimientos sobre la medicina, y servía también para promover el desarrollo de la misión franciscana, sino que, además, en sentido global, mostraba una difusión e intercambio de conocimientos médicos en todo el mundo. Al mismo tiempo, como experto en chino, Piñuela editó y publicó en 1703 la obra lingüística de Francisco Varo: *Arte de la lengua mandarina*, que junto con otras obras del mismo tipo, facilitaba mucho el aprendizaje del idioma para otros misioneros.

En fin, a través del presente trabajo, se ha intentado arrojar luz la vida misionera del franciscano Pedro de la Piñuela [石铎录, Shi Duolu] (1650-1704) y sus estrategias evangélicas, así como los esfuerzos por acomodarse a la cultura china y tirar de la misión. Además de esto, también se desea compartir la noticia sobre las diez obras en chino de Piñuela. En un ambiente en el que la mayoría de los investigadores están poniendo su enfoque en los jesuitas, se espera que este trabajo, aunque es modesto, pueda ofrecer información nueva y útil para que los investigadores posteriores profundicen más en temas relacionados.

BIBLIOGRAFÍA

- ADUARTE, Diego. (1693). *Historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón y China, de la Sagrada Orden de Predicadores, tomo. 2*. Zaragoza.
- ALCOBENDAS, Severiano. (1934). Religiosos médico-cirujanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas. *Archivo Ibero-Americano*. No. 37. pp. 78-100.
- BAÑULS, Mónica Ruiz. (2014). El franciscanismo en el contexto evangelizador novohispano: raíces del mensaje misional. *Sémata: Ciências Sociais e Humanidades*, 26(26), pp. 491-507.
- BERNARD, Henri [裴化行, Pei Huaxing]. (1936). *Aux portes de la Chine: les missionnaires du seizième siècle* [天主教十六世纪在华传教志, Tianzhujiao shiliushiji zaihuchuanjiaozhi], traducción en chino por 萧俊华 [Xiao Junhua]. Shanghai: Editorial Comercial.
- BERNABÉU, Salvador & MARTÍNEZ, Carlos. (2013). *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, CSIC.
- BOCCI, Chiara. (2014). «Notes Additionnelles de Materia Medica»: Le Bencao Bu本草補 de Pedro de la Piñuela (1650-1704), *Journal Asiatique*, Vol. 302.1, pp. 151-209.
- BORTOLI, Antonium. (ed.) (1709). *Acta causæ rituum seu ceremoniarum sinensium: complectentia*. Roma. pp. 3-12.
- BOXER, C. R. (ed.). (1953): *South China in the sixteenth century: being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, OP [and] Fr. Martín de Rada, OESA (1550-1575)* (No. 106), London: The Hakluyt Society.
- BUSQUETS, Anna. (2013). Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación. *Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*. No. 8. pp. 191-214.
- CATTO, Michela. (2009). A crusade against China. The dialogue between Antonio Sanchez and José de Acosta on a just war to the Celestial Empire (1587). *Nuova*

- rivista storica*. Vol. 93. No.2. pp. 425-448.
- CHAN, Albert. (2002). *Chinese books and documents from the Jesuit Archives in Rome: A descriptive catalogue Japonica-Sinica I-IV*. New York: M. E. Sharpe.
- CIVEZZA, Marcellino da. (1879). *Saggio di bibliografia geografica, storica, etnografica, sanfrancescana*. Ranieri Guasti.
- COBLIN, W. South & LEVI, Joseph Abraham. (2000). *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language (1703): An English translation of Arte de la lengua Mandarina. With an Introduction by Sandra Breitenbach*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- CORSI, Elisabetta. (2014). L'antidotario cinese di Pedro de la Piñuela OFM (1650-1704): Testo e contesto, *Archivum Franciscanum Historicum*, Vol. 107.1, pp. 117-148.
- CORDIER, Henri. (1901). *L'imprimerie sino-européenne en Chine*. E. Leroux, París.
- COURANT, Mauroce. (1910). *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.*, tomo. II, Ernest Leroux, París.
- . (1912). *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.*, tomo. III, Ernest Leroux, París.
- CRIVELLER Gianni [柯毅霖, KE Yilin]. (1999). *Preaching Christ in Late Ming China* [晚明基督论, Wanming jidulun], traducción en chino por 王志成 [Wang Zhicheng]. Chengdu: Editorial Popular de Sichuan.
- DUMOIS, Frank. (2007). Fray Pedro de Alcántara: Presbítero Franciscano. *Palabra Nueva*. No. 169. (versión electrónica, fecha de consulta: 27 de agosto de 2016), disponible en: <http://palabranueva.net/pn-old/contens/0712/000102-3.htm>.
- DUNNE, George Harold. (1962). *Generation of giants: The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- DU HALDE, Jean-Baptiste (ed.). (1819). *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Mémoires de la Chine*. Vol. IX. Lyon.

- Enciclopedia Católica Online, *Compañía de Jesús* (fecha de consulta: 1 de octubre de 2016):
http://ec.aciprensa.com/wiki/Compa%C3%B1a_de_Jes%C3%BA
- ESPIN, Orlando & NICKOLOFF, James.B. (2007). *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*. Collegeville: Liturgical Press.
- EVANS, John C. (1992). *Tea in China: the history of China's national drink*. New York: Greenwood Press.
- FERNÁNDEZ, Pablo. (1958). *Dominicos donde nace el sol*. Barcelona: Talleres Gráficos Yuste.
- FERNÁNDEZ, Juan Meseguer. (1982). Martín Ignacio de Loyola y Juan Bautista Lucarelli de Pesaro. Cartas e informes inéditos, 1589, *Archivo Ibero-Americano*, 42, pp. 919-939.
- GIRARD, Pascale. (2000). *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: essai d'analyse textuelle compare*. Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- . (1999). *Os religiosos ocidentais na China na Época moderna: Ensaio de análise textual comparada*. Macao: Fundação Macau & Instituto Politécnico de Macau.
- . (2012). “Estos nominativos no son concertados”. Los religiosos y la lengua china: miradas cruzadas de dos misioneros en China, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela (siglos XVI-XVII), *Relaciones*, vol. 33, No. 131, pp. 43-76.
- GÓMEZ PLATERO, Eusebio. (1880). *Catálogo biográfico de los religiosos franciscanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas desde 1577 en que llegaron los primeros á Manila hasta los de nuestros días*. Manila: imprenta del Real Colegio de Santo Tomás.
- GONZALEZ, José María. (1964). *Historia de las misiones dominicanas de China*. Tomo 1. Madrid: Imprenta Juan Bravo.
- . (1966). *El primer obispo chino; Excmo. Sr. D. Fray Gregorio Lo, o López, O.P.* Villava-Pamplona: OPE.

- GOLVERS, Noël. (1999). *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-Shu (Chiang-Nan): Study of the Account book (1674-1676) and the Elogium*, Leuven: Leuven University Press,
- GOLVERS, Noël [高华士 . Gao Huashi]. (2007). *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-Shu (Chiang-Nan): Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium* [清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究, Qingchu yesuhuishi luriman changshuzhangbenji lingxiubiji yanjiu], traducción en chino por 赵殿红 [Zhao Dianhong]. Zhengzhou: Editorial de Elefante.
- GRESLON, Adrien. (1671). *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*. París : Henault.
- HOANG, Pierre. [黄伯禄 , Huang Bolu]. (1902). *Mélanges sur l'administration*. Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique.
- HUERTA, Félix de. (1865). *Estado geográfico, topográfico, estadístico, histórico-religioso de la santa y apostólica provincia de S. Gregorio Magno*. Binondo: Imprenta de M. Sanchez y C.^a.
- JIMÉNEZ, José Antonio Cervera. (2014). Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos xiii-xvii. *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades*, vol. 26, pp. 425-446.
- JOAQUÍN ORTEGA, María Teresa, *Educación Franciscana*, versión electrónica (fecha de consulta: 20 de septiembre de 2016), disponible en: http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_17.htm.
- KU, Menghsuan. (2013). La huella de los franciscanos en China: los principales documentos en chino. Antonio Bueno García (ed.). *La labor de traducción de los franciscanos*. Madrid: Editorial Cisneros. pp. 453-471.
- LOARCA, Miguel de. *Verdadera Relación de la grandeza del reino de China*. Transcripción por Dolores Folch Fornesa, capítulo IX. (versión electrónica, fecha de consulta: 18 de octubre de 2016), disponible en: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/loarca.htm>.

- LÓPEZ-VERA, Jonathan. (2016). Los Franciscanos en el Japón del siglo XVI. *Estudios*, No. 32, pp. 447-466.
- MARTÍNEZ, Domingo. (1756). *Compendio Historico de la Apostolica Provincia de S. Gregorio de Philipinas de Religiosos Menores Descalzos de San Francisco*, Madrid.
- MAESTRE, Estanislao (ed.). (1933). *Las misiones franciscanas en China: Cartas, informes y relaciones del padre Buenaventura Ibáñez (1650-1690). Con introducción, notas y apéndices, por el R. P. Fr. Severiano Alcobendas*. Madrid.
- MARGIOTTI, Fortunato, HAN, Gaspar & ABAD PÉREZ, Antolín (eds.). (1995). *Sínica Franciscana, vol. IX, Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1697-1698 Missionem Ingressi Sunt*, Madrid.
- MALDONADO DE PUGA, Juan Manuel. (1742). *Religiosa hospitalidad, por los Hijos del piadoso coripheo Patriarcha y Padre de Pobres S. Juan de Dios, en su Provincia de S. Raphael de las Islas Philipinas: compendio substancial de su fundacion, progressos, y estado presente....* Impreso en Granada.
- MAAS, Otto (ed.). (1917). *Cartas de China (segunda serie): Documentos inéditos sobre misiones de los siglos XVII y XVIII*. Sevilla: Antigua Casa de Izquierdo y Compañía.
- MENSAERT, Georges (ed.). (1975). *Sínica Franciscana, vol. VIII, Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1684-1692 Missionem Ingressi Sunt*. Roma.
- MENSAERT, Georges, MARGIOTTI, Fortunato & ROSSO, Antonio Sisto (eds.). (1965). *Sínica Franciscana, vol. VII, Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1672-1681 Missionem Ingressi Sunt*. Roma.
- METZLER, Josef. (1980). *Die Synoden in China, Japan and Korea 1570 – 1931*. Paderborn: Schöningh.
- MUNGELLO, David E. (2001). *The spirit and the flesh in Shandong, 1650-1785*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

- NEEDHAM, Joseph. (1986). *Science and civilisation in China. Vol. 6: Biology and biological technology, part I: Botany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OLLÉ, Manel. (2009). Manila in the Zheng Clan Maritime Networks, *RC Revista de Cultura / Review of Culture, Instituto Cultural de Macau*, No. 29, pp. 90-104.
- . (2000). *La invención de China: Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- . (2002). *La empresa de china: de la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: El Acantilado.
- PELLIOT, Paul. (1924). Un recueil de pièce imprimées concernant la “Question des Rites”. *T'oung Pao (通报)*. No5, pp. 347-355.
- . (1948). Le Hōja et le Sayyid Hūsain de l'Histoire des Ming. *T'oung Pao (通报)*, 38(Livr. 2/5), pp. 109-111.
- PINO, Manuel Rocha. (2010). El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial, *Culturales*. No. 12, pp. 147-180.
- PFISTER, Louis. (1932). *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Imprimerie de la Mission catholique.
- Regla no Bulada del año 1221 de la Orden de San Francisco*, capítulo XIV, versión electrónica (fecha de consulta: 2 de octubre de 2016), disponible en: <http://www.fratefrancesco.org/escr/147.reglas2.htm>.
- RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas. (1621). *Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Iesus* (trad. del latín al castellano por el Licenciado Duarte). Sevilla.
- ROSSO, Antonio Sisto. (1948). Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary to China and Author, *Franciscan Studies*, vol. 8, no. 3. pp. 250-274.
- ROSSO, Antonio Sisto, HAN, Gaspar & ABAD PÉREZ, Antolín (eds.). (1997). *Sínica Franciscana, vol. X, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1696-1698 Missionem Ingressi Sunt*, Madrid.
- RUBIÉS, Joan-Pau. (2012). ¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo

- maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640. COELLO, Alexandre. (coord.). *Jesuitas en imperios de ultramar, siglos XVI-XX*. pp. 35-63.
- SANCHEZ, Cayetano. (1991). La imprenta franciscana en Filipinas en el s. XVII. *Actas del III Congreso internacional sobre los franciscanos en el nuevo mundo (siglo XVII): La Rábida*. (18-24 septiembre. 1989). Madrid: Deimos. pp. 1053-1098.
- SCHURZ, William Lytle. (1992). *El Galeón de Manila*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- SEMEDO, Alvarez. (1667). *Histoire universelle de la Chine, para le P. Alvarez Semedo, Portugais*. Lyon: Chez Hierosme Prost.
- SOLA, Diego. (2018). *Cronista de China: Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- SOUSA, Leonel de. (1940). *Carta de Leonel de Sousa ao infante D. Luíz, irmão de D. João III, escrita em 15 de Janeiro de 1556 em Cochim*, en: Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau, Año XXXVII, No. 430, pp. 384-392.
- STANDAERT, Nicolas. (2008). *The interweaving of rituals: funerals in the cultural exchange between China and Europe*. Seattle & London: University of Washington Press.
- TERRÓN BARBOSA, Lourdes. (2013). Franciscanos en el Japón de la era Tokugawa. El viaje de fray Luis Sotelo. GARCÍA BUENO, Antonio (Coord.). *La labor de traducción de los franciscanos*. Madrid: Editorial Cisneros. pp. 435-451.
- WINSTON, Kenneth & BANE, Mary Jo. (2010). *Reflections on the Jesuit Mission to China*, HKS Working Paper, No. RWP10-004.
- WYNGAERT, Anastasius Van Den (ed.). (1933). *Sínica Franciscana, vol. II, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVI et XVII*. Quaracchi.
- . (1936). *Sínica Franciscana, vol. III, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVII*. Quaracchi.
- . (1942). *Sínica Franciscana, vol. IV, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum*

Saeculi XVII et XVIII. Quaracchi-Firenze.

- 陈垣 [Chen Yuan]. (ed.). (1974). 《康熙与罗马使节关系文书》 [Kangxi yu luomashijie guanxi wenshu, *Fotocopia de los documentos inéditos sobre relaciones entre Kangxi y los enviados de Roma*]. Taipei: Editorial de Wenhai.
- 陈青松 [Chen Qingsong] & 汤开建 [Tang Kaijian]. (2010). 《明清之际天主教在华救婴事业述评》 [Mingqingzhiji tianzhujiao zaihua jiuyingshiye shuping, Análisis sobre la adopción a los niños llevada a cabo por los misioneros en las dinastías Ming y Qing]. 《江西师范大学学报（哲学社会科学版）》 [Jiangxi shifandaxue xuebao (zhexue shehuikexueban), *Revista de la Universidad Normal de Jiangxi (Filosofía y ciencia social)*]. No. 3, pp. 93-102.
- 丛日云 [Cong Riyun]. 《世俗政治与宗教政治—中西政治文化的两种气质》 [Shisu zhengzhi yu zongjiao zhengzhi – zhongxi zhengzhi wenhua de liangzhong qizhi, *Política secular y política religioso - dos temperamentos diferentes de las culturas políticas tradicionales de Occidente y Oriente*] (versión electrónica, fecha de consulta: 2 de junio de 2016), disponible en: <http://blog.boxun.com/sixiang/000628/2.html>.
- 崔维孝 [Cui, Weixiao]. (2006). 《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579-1732）》 [Mingqingzhiji xibanya fangjihui zaihua chuanjiao yanjiu, *El estudio de la evangelización de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579-1732)*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua.
- . (2007). 《明清时期方济会与耶稣会在华传教客体对比分析》 [Mingqingshiqi fangjihui yu yesuhui zaihuachuanjiaoketi duibifenxi, El análisis contrastivo de los objetivos misioneros de los franciscanos y jesuitas en la Dinastía Ming y Qing]. 《历史档案》 [Lishidangan, *Archivos históricos*], No.2, pp. 16-23.
- . (2007). 《石铎禄神父的〈本草补〉与方济各会在华传教研究》 [Shi duolu shenfu de bencao bu yu fangjigehui zaihua chuanjiao yanjiu, *suplemento de materia herbal china de Pedro de la Piñuela y la investigación de la evangelización de los franciscanos españoles en China*]. 《社会科学》 [Shehui kexue, *Revista de ciencias sociales*], No. 1, pp. 124-133.
- . (2008). 《方济各会石铎禄神父〈初会问答〉刍议》 [Fangjihui Shi duolu shenfu

- chuhui wenda chuyi, Investigación de la obra Conversación preliminar de Pedro de la Piñuela de la Orden Franciscana]. 黄爱平 [Huang Aiping] & 黄兴涛 [Huang Xingtao] (eds.). 《西学与清代文化》 [Xixue yu qingdai wenhua, *Saber occidental y cultura de la Dinastía Qing*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, pp. 149-157.
- 邓启耀 [Deng Qiyao]. (1999). 《中国巫蛊考察》 [Zhongguo wugu kaocha, *La investigación de la magia venenosa de China*]. Shanghai: Editorial Wenyi de Shanghai.
- 董少新 [Dong Shaoxin]. (2008). 《形神之间——早期西洋医学入华史稿》 [Xingshenzhijian - zaoqi xiyangyixue ruhuashigao, *Entre carne y espíritu – El borrador de la historia en la fase inicial de la difusión de la medicina occidental a China*]. Shanghai: Editorial de Obras Clásicas de Shanghai.
- 范正义 [Fan Zhengyi]. (2001). 《基督教与中国民间信仰——以福建为研究中心》 [Jidujiao yu zhongguominjianxinyang – yifujianwei yanjiuzhongxin, *El cristianismo y las creencias folklóricas chinas – con enfoque de investigación en Fujian*]. Tesis de maestría. Universidad Normal de Fujian.
- 方豪 [Fang Hao]. (1977). 《中西交通史》 [Zhongxi jiaotongshi, *Historia de intercambios entre China y el mundo occidental*]. Tomo 4 y 5. Taipei: Editorial de Huagang.
- 方志远 [Fang Zhiyuan]. 《明代的镇守中官制度》 [Mingdaide zhenshouzhongguan zhidu, *El sistema de Zhenshouzhongguan de la Dinastía Ming*]. (Versión electrónica, fecha de consulta: 15 de octubre de 2016), disponible en: <http://economy.guoxue.com/?p=9558>.
- 高国藩 [Gao Guofan]. (1999). 《中国巫术史》 [Zhongguo wushushi, *La historia de las magias chinas*]. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company.
- 高龙鞏 [Gao Longpan, Augustin-M. Colombel]. (2008). 《江南传教史》 [Jiang'nan chuanjiaoshi, *Historia de la misión de Jiang'nan*], trad. por 周世良 [Zhou Shiliang]. Tomo 1. Shanghai: Editorial Guangqi del Diócesis de Shanghai.
- 郭晔 [Guo Ye]. (2012). 《<尼布楚条约>背后的“内鬼”》 [Nibuchu tiaoyue beihoude neigui, *Traidores escondidos en la negociación y firma del Tratado de Nérchinsk*]. 《文史参考》 [Wenshi cankao, *Referencia histórica*], No. 6.

- 韩承良 [Han Chengliang]. 《方济会在华传教点滴》 [Fangjihui zaihua chuanjiao diandi, *Algunas historias sobre la misión franciscana en china*] (Versión electrónica, fecha de consulta: 10 de julio de 2016). Disponible en: <http://www.ofm.org.hk/300-History-Saints/chinesemissions.htm>.
- 韩琦 [Han Qi] & 吴旻 [Wu Min]. (eds.) (2006). 《熙朝崇正集·熙朝定案（外三种）》 [Xichao chongzhengji · Xichao ding'an (waisanzhong), *Los acontecimientos del reinado de Kangxi (con los otros tres documentos)*]. Beijing, Compañía de libros de Zhonghua.
- 黄鸿钊 [Huang Hongzhao]. (2015). 《汪柏私许葡人通市》 [Wang Bo sixu puren tongshi, Permiso privado de Wang Bo al comercio portugués]. 《“一国两制”研究》 [Yiguoliangzhi yanjiu, *Estudio de Un país, dos sistema*]. No. 2, pp. 187-192.
- 黄心川 [Huang Xinchuan]. (1998). 《论中国历史上的宗教与国家的关系》 [Lun zhongguo lishishang de zongjiao yu guojia de guanxi, *La Relación entre el Estado y la religión en la historia china*]. 《世界宗教研究》 [Shijie zongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No.1, pp. 1-9.
- 黄新宪 [Huang Xinxian]. (1996). 《基督教教育与中国社会变迁》 [Jidujiao jiaoyu yu zhongguo shehui bianqian, *La enseñanza del catolicismo y la evolución social de China*]. Fuzhou: Editorial de Educación de Fujian.
- 黄一农 [Huang Yinong]. (2015). 《两头蛇—明末清初第一代天主教徒》 [Liangtoushe – Mingmoqingchu diyidai tianzhujiatou, *Policefalia – la primera generación de los cristianos chinos en el período tardío de Ming y el temprano de Qing*]. Shanghai: Editorial de Obras Clásicas de Shanghai.
- 计翔翔 [Ji Xiangxiang]. (2001). 《关于利玛窦戴儒冠穿儒服的考析》 [Guanyu Limadou dairuguan chuanrufu de kaoxi, *Investigación del vestido confuciano de Matteo Ricci*]. 黄时鉴 [Huang Shijian]. (ed.). 《东西交流论谭》 [Dongxi jiaoliu luntan, *Sobre el intercambio entre Occidente y Oriente*]. Vol. 2. Shanghai: Editorial Wenyi de Shanghai. pp. 1-15.
- 金国平 [Jin Guoping]. (2000). 《Capitão-Mor 释义与加必丹末释疑》 [Capitão-Mor Shiyi yu jiabidanmo shiyi, *Significación de Capitão-Mor y explicación de Jiabidanmo*]. 金国平 [Jin Guoping]. 《中葡关系史地考证》 [Zhongpu guanxi shidi kaozheng, *Investigación histórica y geográfica de relaciones sino-*

- portuguesas*]. Macao: Fundación Macao, pp. 344-348.
- 金国平 [Jin Guoping] & 吴志良 [Wu Zhiliang]. (2003). 《一个以华人充任大使的葡萄牙使团—皮来资和火者亚三新考》 [Yige yihuarenchongrendashide putaoya shituan - pilaizi he huozheyasan xinkao, Una embajada cuyo embajador era un chino-Nueva investigación de Tomé Pires y Huozheyasan]. 《行政》 [Xingzheng, *Administración*]. No. 2, pp. 465-483.
- 康志杰 [Kang Zhijie]. (1996). 《明清来华耶稣会士汉名琐议》 [Mingqing laihua yesuhuishi hanming suoyi, Análisis sobre los nombres chinos de los jesuitas en la dinastía Ming y Qing]. 《世界宗教研究》 [Shijie zongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No.4. pp. 101-109.
- . (2014). 《瞻礼单述论：兼说西历的东传》 [Zhanlidan shulun: jianshuo xilide dongchuan, Análisis del calendario litúrgico: introducción del calendario occidental en China]. 《北京行政学院学报》 [Beijing xingzhengxueyuan xuebao, *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing*], No.3, pp. 122-128.
- 李鸿彬 [Li Hongbin]. (1984). 《郑经与三藩之乱》 [Zhengjing yu sanfan zhiluan, Zheng Jing y la Rebelión de los Tres Feudatarios]. 《台湾研究集刊》 [Taiwan yanjiu jikan, *Revista de investigación de Taiwán*], No.4, pp. 25-33.
- 李少峰 [Li Shaofeng]. (1966). 《方济会在华传教史》 [Fangjihui zaihua chuanjiaoshi, *La historia de la misión franciscana en China*]. 罗光 [Luo Guang]. (ed.) 《天主教在华传教史集》 [Tianzhujiao zaihua chuanjiaoshiji, *Colección de la historia de la misión cristiana en China*]. Taipei: Editorial de Guangqi.
- 李生占 [Li Shengzhan]. (2015). 《刍议“三藩之乱”》 [Chuyi sanfan zhiluan, Discusión sobre la Rebelión de los Tres Feudatarios]. 《侨园》 [Qiaoyuan, *Los chinos de ultramar*], No.1, pp. 42-44.
- 李天纲 [Li Tiangang]. (1998). 《中国礼仪之争：历史、文献和意义》 [Zhongguo liyizhizheng: lishi wenxian he yiyi, *La Querrela de los Ritos de China: historia, documentos y sentido*]. Shanghai: Editorial de obras clásicas de Shanghai.
- . (2017). 《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》 [Long Huamin duizhongguozongjiaobenzhide lunshujiqiyixiang, Análisis e influencia de Nicholas Longobardi sobre la esencia de la religión china]. 《学术月刊》

- [Xueshu yuekan, *Académico mensual*]. No. 5, pp. 165-184.
- 梁根顺 [Liang Genshun] & 梁婧 [Liang Jing]. (2009). 《礼俗社会与法理社会下的中西文化差异》 [Lisushehui yu falishehuixiade zhongxi wenhua chayi, Diferencias culturales entre Occidente y Oriente bajo el contexto de *gemeinschaft* y *Gesellschaft*]. 《人民论坛》 [Renmin Luntan, *Foro Popular*], No.17.
- 林金水 [Lin Jinshui]. (1997). 《福建对外文化交流史》 [Fujian duiwai wenhua jiaoliushi, *La historia del intercambio cultural internacional de Fujian*]. Fuzhou: Editorial de Educación de Fujian.
- 刘志庆 [Liu Zhiqing]. (2017). 《中国天主教教区沿革史》 [Zhongguo tianzhujiao jiaoku yangeshi, *Historia de la evolución de los diócesis de China*]. Beijing: Editorial de ciencia social de China.
- 芦婷婷 [Lu Tingting]. (2013). 《王辅臣之乱新论》 [Wangfuchen zhiluan xinlun, Nuevo estudio sobre la rebelión de Wang Fuchen]. 《甘肃联合大学学报》 [Gansu lianhexue xuebao, *Revista de la Universidad Lianhe de Gansu*]. No.2, pp. 114-118.
- 陆晓明 [Lu Xiaomin]. (2005). 《葡萄牙人入居澳门再探》 [Putayaren ruju'aomen zaitan, Nueva investigación de la residencia de los portugueses en Macao]. 《广东社会科学》 [Guangdong shehuikexue, *Ciencia social de Guangdong*]. No. 6, pp. 172-178.
- 罗光 [Luo Guang]. (1983). 《教廷与中国使节史》 [Jiaoting yu zhongguoshijie shi, *Historia de la Curia y los enviados en China*]. Taipei: Editorial de literatura biográfica.
- 闵宗殿 [Min Zongdian]. (2003). 《明清时期东南地区的虎患及相关问题》 [Mingqingshiqi dongnandiqude huhuanjixiangguanwenti, La calamidad de tigres y los problemas pertinentes de Ming y Qing en la área sudeste de China]. 《古今农业》 [Gujin nongye, *Agricultura antigua y moderna*]. No. 1. pp. 17-23.
- Primer Archivo Histórico de China, Fundación Macao & Instituto de Estudios de Materias Clásicas de la Universidad de Jinan (eds.). (1999). 《明清时期澳门问题档案文献汇编》 [Mingqingshiqi aomenwenti danganwenxian huibian, *Recopilación de los archivos y documentos sobre problemas de Macao en las*

- Dinastías Ming y Qing*]. Beijing: Editorial Popular. Vol.1.
- 戚印平 [Qi Yinping]. (2003). 《远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义》 [Yuandong yesuhuishi guanyu yifu wenti de zhengyi jiqi wenhua yiyi, El cambio del vestido de los jesuitas en Extremo Oriente y sus valores culturales]. 《浙江学刊》 [Zhejiang xuekan, *Revista académica de Zhejiang*]. No.3, pp. 49-54.
- 戚印平 [Qi Yinping] & 何先月 [He Xianyue]. (2013). 《再论利玛窦的易服与范礼安的“文化适应”政策》 [Zailun Limadou de yifu yu Fan Li'an de wenhuashiying zhengce, Nueva investigación sobre el cambio del vestido de Matteo Ricci y la política de Acomodación cultural de Alessandro Valigano]. 《浙江大学学报（人文社会科学版）》 [Zhejiang daxue xuebao (renwenshekeban), *Revista de la Universidad de Zhengjiang (Humanidades y ciencia social)*]. No. 3, pp. 116-124.
- 任继愈 [Ren Jiyu]. (1990). 《中国道教史》 [zhongguo daojiaoshi, *Historia del taoísmo de China*]. Shanghai: Editorial popular de Shanghai.
- 孙尚扬 [Sun Shangyang] & STANDAERT, Nicolas. (2004). 《1840年前的中国基督教》 [1840nianqiande zhongguo jidujiao, *Cristianismo en China antes del año 1840*]. Beijing: Editorial de Academia.
- 谭树林 [Tan Shulin]. (2012). 《利玛窦易服问题再研究》 [Limadou yifuwenti zaiyanjiu, Nuevo estudio sobre el cambio del vestido de Matteo Ricci]. 《世界宗教研究》 [Shijie zongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No.5. pp. 103-110.
- 谭树林 [Tan Shulin] & 张伊玲 [Zhang Yiling]. (2011). 《晚明南京教案起因再探——以西方殖民活动为视角》 [Wanming nanjingjiaobao qiyin zaitan – yi xifang zhiminhuodong weishijiao, Nueva investigación de los motivos de la persecución de Nanjing – con perspectiva en la colonización occidental]. 《江苏社会科学》 [Jiangsu shehuikexue, *Ciencia social de Jiangsu*]. No. 5, pp. 209-214.
- 汤开建 [Tang Kaijian]. (2001). 《明清之际中国天主教会传教经费之来源》 [Mingqingzhiji zhongguotianzhujiaohui chuanjiaojingfei zhilaiyuan, Las fuentes de los fondos de la misión cristiana china en las dinastía Ming y Qing]. 《世界宗教研究》 [Shijie zongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No. 4, pp. 73-87.

- 汤开建 [Tang Kaijian] & 周孝雷 [Zhou Xiaolei]. (2018). 《“后利玛窦时代”江西地区天主教的传播、发展与衰亡 (1610-1649)》 [Houlimadoushidai jiangxidiqu tianzhujiade chuanbo fazhan yu shuaiwang, La propagación, desarrollo y declive del catolicismo en la región de Jiangxi en la “Era de Post-Matteo Ricci”] 《北京行政学院学报》 [Beijingxingzhengxueyuan xuebao, *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing*]. No. 3, pp. 112-128
- 万明 [Wan Ming]. (1997). 《晚明南京教案新探》 [Wanming nanjingjiaonan xintan, Nueva investigación de la persecución de Nanjing]. 王春瑜 [Wang Chunyu] (ed.). 《明史论丛》 [Mingshi luncong, *Serie de los análisis de la historia de la dinastía Ming*]. Beijing: Editorial de ciencia social de China. pp. 141-155.
- 王宏辉 [Wang Honghui]. (2005). 《基督教词典》 [Jidujiao cidian, *Diccionario del catolicismo*]. Beijing: Editorial Comercial.
- 王志红 [Wang Zhihong]. (2017). 《近代早期的传教士与马尼拉大帆船贸易》 [Jindaizaoqide chuanjiaoshi yu manila dafanchuan maoyi, Los primeros misioneros contemporáneos y el Galeón de Manila]. 《东南亚南亚研究》 [Dongnanya nanya yanjiu, *Estudios de Sudeste Asiático y Asia del sur*]. No. 3, pp. 69-73.
- 吴薇 [Wu Wei]. (2003). 《明清时期江西天主教的传播》 [Mingqingshiqi jiangxitianzhujiade chuanbo, *Propagación del cristianismo en Jiangxi durante las Dinastías Ming y Qing*]. Tesis de maestría. Universidad Normal de Jiangxi.
- 吴智嘉 [Wu Zhijia]. (2012). 《蒙古出兵对平定三藩的历史作用》 [Mengguchubing dui pingding sanfande lishi zuoyong, El valor histórico de la tropa mongol en la represión de la Rebelión de los Tres Feudatarios]. 《黑龙江民族丛刊》 [Heilongjiang minzu congkan, *Series nacionales de Heilongjiang*], No.1, pp. 129-132.
- 习五一 [Xi Wuyi]. (2008). 《简论当代福建地区的民间信仰》 [Jianlun dangdai fujiandiqude minjianxinyang, Breve análisis sobre las creencias populares en Fujian contemporánea]. 《世界宗教研究》 [Shijiezhongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No. 2, p. 117-126.
- 徐宗泽 [Xu Zongze]. (1938). 《中国天主教传教史概论》 [Zhongguo tianzhujiade chuanjiaoshi gailun, *Introducción de la historia de la misión cristiana en China*].

Shanghai: Editorial de Tushanwan.

晏可佳 [Yan Kejia]. (2004). *Catholic Church in China*. Beijing: Editorial Internacional de China.

杨慧玲 [Yang Huiling]. (2012). 《中国国家图书馆藏汉葡词典抄本及其史料价值》 [Zhongguo Guojiatushugucang hanpucidian chaoben jiqi shiliaojiazhi, El manuscrito del Diccionario chino-portugués en la Biblioteca Nacional de China y su valor histórico]. 《史学史研究》 [Shixueshi yanjiu, *Revista de historiografía*]. No. 4, pp. 118-119, 123.

杨健 [Yang Jian]. (2008). 《乾隆朝废除度牒的原因新论》 [Qianlongchao feichududie de yuanyin xinlun, Nueva investigación sobre los motivos por los que se abolió el sistema de Dудie en la época de Qianlong]. 《世界宗教研究》 [Shijie zongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*]. No. 2, pp. 17-28.

叶君洋 [Ye Junyang]. (2017). 《再论 Matteo Ricci 之汉名“利玛竇”及尊名“西泰”》 [Zailun Matteo Ricci zhihanming limadou jizunming xitai, Nueva investigación sobre el nombre chino “Li Madou” de Matteo Ricci y su título honorífico “Xitai”] 《北京行政学院学报》 [Beijing xingzhengxueyuan xuebao, *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing*]. No.6, pp. 121-127.

赵梓淞 [Zhao Zisong]. (2009). 《三藩之乱中尚之信立场研究》 [Sanfan zhiluanzhong shangzhixin lichang yanjiu, *Investigación sobre la postura de Shang Zhixin en la Rebelión de los Tres Feudatarios*]. Beijing: Universidad Minzu de China. Tesis de maestría.

张国刚 [Zhang Guogang]. (2003). 《从中西初识到礼仪之争: 明清传教士与中西文化交流》 [Congzhongxichushi daoliyizhizheng: mingqing chuanjiaoshi yu zhongxi wenhua jiaoliu, *Desde el primer encuentro hasta la Querrela de los Ritos: los misioneros en las dinastías Ming y Qing y los intercambios culturales entre China y Occidente*]. Beijing: Editorial Popular.

张铠 [Zhang Kai]. (2002). 《利安当与“礼仪之争”》 [Li Andang yu Liyizhizheng, Antonio Caballero de Santa María y la Querrela de los Ritos]. 《中西文化研究》 [Zhongxi wenhua yanjiu, *Revista del estudio de la cultura sino-occidental*]. Vol. 2, pp. 117-137.

- 张维华 [Zhang Weihua]. (1956). 《南京教案始末》 [Nanjingjiaonan shimo, Análisis de la persecución de Nanjing]. 包遵彭 [Bao Zunpeng]. (ed.). 《中国近代史论丛》 [Zhongguo jindaishi luncong, *Serie de los análisis de la historia contemporánea de China*]. Recopilación 1, volumen 2. Taipei: Cheng Chung Group. pp. 201-226.
- . (1982). 《明史欧洲四国传注》 [Mingshi ouzhousiguo zhuan zhushi, *Anotación de los zhuan de los cuatro países europeos en la "Historia de Ming"*]. Shanghai: Editorial de Obras Clásicas de Shanghai.
- 张先清 [Zhang Xianqing]. (2003). 《官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展》 [Guanfu, zongzu yu tianzhujiao: Mingqing shiqi mindong fu'ande xiangcunjiaohui fazhan, *Gobierno local, clan y cristianismo: el desarrollo de la Iglesia rural de Fu'an en las dinastías de Ming y Qing*]. Tesis doctoral. Universidad de Xiamen.
- . (2006). 《多明我会与明末中西交往》 [Duomingwohui yu mingmo zhongxijiaowang, *La orden dominica y los intercambios entre China y Occidente en los finales de la dinastía Ming*]. 《学术月刊》 [Xueshu yuekan, *Revista mensual académica*]. No. 10, pp. 137-143.
- . (2008) (a). 《疾病的隐喻：清前期天主教传播中的医疗文化》 [Jibingde yinyu: qingqianqi tianzhujiaochuanbozhongde yiliaowenhua, *la cultura médica en la propagación del cristianismo en la dinastía Qing temprana*], 《中山大学学报（社会科学版）》 [Zhongshandaxue xuebao (shehuikexueban), *Revista de la Universidad de Sun Yat-Sen (Ciencia social)*], No. 4, pp. 100-111.
- . (2008) (b). 《多明我会士黎玉范与中国礼仪之争》 [Duomingwohuishi liyufan yu zhongguo liyizhizheng, *El dominico Juan Bautista Morales y la Querrela de los ritos*], 《世界宗教研究》 [Shijiezhongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*], No. 3, pp. 58-71.
- . (2011). 《传教士、海难与跨文化接触：1583年海南岛飘风事件分析》 [Chuanjiaoshi hainanyukuawenhua jiechu: 1583nian hainandao piaofengshijian fenxi, *misioneros, naufragio y contacto transcultural: un estudio sobre el evento de*

- un barco misionero encallado frente a la costa de la isla de Hainan en 1583.]. 《晋阳学刊》 [Jinyang xuekan, *Revista académica de Jinyang*], pp. 84-98.
- 张星烺 [Zhang Xinglang]. (1977). 《中西交通史料汇编》 [Zhongxijiaotong shiliaohuibian, *Recopilación de los archivos y materias sobre intercambios entre China y Occidente*]. Vol. 1. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua.
- 张之帆 [Zhang Zhifan]. (2013). 《轿子的形成、演变与跨地域传播》 [Jiaozide xingcheng yanbian yu kuadiyu chuanbo, El origen, la evolución y la difusión transregional de Jiaozi]. 《民俗研究》 [Minsu yanjiu, *Estudio del folclore*], No.3. pp. 79-82.
- 甄雪燕 [Zhen Xueyan] & 郑金生 [Zheng Jinsheng]. (2002). 《石振铎<本草补>研究》 [Shi zhenduo bencao bu yanjiu, Investigación sobre “Suplemento de materia herbal china” de Pedro de la Piñuela]. 《中华医史杂志》 [Zhonghuayishi zazhi, *Revista china de historia médica*], Vol. 32, No. 4, pp. 205-207.
- 周振鹤 [Zhou Zhenhe]. (1996). 《随无涯之旅》 [Suiwuya zhilv, *Viaje para buscar conocimientos infinitos*]. Beijing: SDX Joint Publishing Company.
- 朱谦之 [Zhu Qianzhi]. (1993). 《中国景教》 [Zhongguo jingjiao, *El nestorianismo en China*]. Beijing: Editorial oriental.
- 卓新平 [Zhuo Xinping]. (2001). 《基督教小辞典》 [Jidujiao xiaocidian, *Mini-Diccionario del Cristianismo*]. Shanghai: Editorial de lexicografía de Shanghai.

Archivos y documentos antiguos de China

- (明) [Ming] 顾应祥 [Gu Yingxiang]. 《静虚斋惜阴录》 [Jingxuzhai xi Yinlu].
- (明) [Ming] 何乔远 [He Qiaoyuan]. 《名山藏》 [Mingshancang].
- (明) [Ming] 徐昌治 [Xu Changzhi] (ed. en 1996). 《圣朝破邪集》 [Shengchao poxieji, *La antología de escritos que exponen la heterodoxia*]. Xianggang: The Alliance Bible Seminary.
- (明) [Ming] 张溶 [Zhangrong]. 《明世宗实录》 [Mingshizong shilu, *Registros verídicos sobre el Emperador Jiajing*].

- (清) [Qing] 爱新觉罗·允禔 [Aixinjueluo Yuntao]. 《钦定大清会典》 [Qinding daqinghuidian, *Estatutos compilados de la Dinastía Qing*] (archivo digitalizado), disponible en: <http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=2563>. (Fecha de consulta: 19 de septiembre de 2017)
- (清) [Qing] 马齐 [Maqi]. (ed. en 1985). 《清实录》 [Qingshilu, *Registros verídicos de Qing*], vol. 4: 《圣祖实录 (一)》 [shengzu shilu (1), *Registros verídicos sobre el Emperador Kangxi (1)*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua.
- (清) [Qing] 彭孙贻 [Peng Sunyi] & (清) [Qing] 李延是 [Li Yanshi]. 《靖海志》 [*Jinghaizhi*].
- (清) [Qing] 夏琳 [Xia Lin]. 《海纪辑要》 [*Haiji jiyao*].
- (清) [Qing] 赵尔巽 [Zhao Erxun] (ed. en 1977). 《清史稿》 [Qingshigao, *Borrador de la Historia de Qing*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua.
- (清) [Qing] 张廷玉 [Zhang Tingyu]. 《明史》 [Mingshi, *Historia de Ming*].
- (清) [Qing] 郑亦邹 [Zheng Yizou]. (ed. en 1960). 《郑成功传》 [Zheng Chengong zhuan, *Biografía de Zheng Chengong*]. En: 《台湾文献丛刊》 [Taiwan wenxian congkan, *Colección de los archivos de Taiwán*]. No. 67. Taipei: Centro de Investigación de la Economía del Banco de Taiwán.

Gacetas

- (明) [Ming] 郭棐 [Guo Fei]. 《广东通志》 [Guangdong tongzhi, *Gaceta general de Guangdong*].
- (明) [Ming] 黄仲昭 [Huang Zhongzhao] (ed. en 2006). 《八闽通志 (修订本)》 [Bamin tongzhi (xiudingben), *Gaceta general de la provincia de Fujian (versión revisada)*]. Fuzhou: Editorial Popular de Fujian.
- (清) [Qing] 陈奕禧 [Chen Yixi]. 《南安府志》 [Nan'anfuzhi, *Gaceta de la prefectura de Nan'an*] (archivo digitalizado). Disponible en: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataDisplay?metaData.id=826880&metaData.IId=831361&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>.
- (清) [Qing] 储大文 [Chu Dawen]. 《山西通志·四库全书本》 [Shanxi

- tongzhi · Sikuquanshuben, *Gaceta general de Shanxi · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador*] (archivo digitalizado). Disponible en: <http://gd.souyun.com/eBookIndex.aspx?id=170>.
- (清) [Qing] 福隆安 [Fu Long'an]. 《钦定八旗通志》 [Qinding baqitongzhi, *Gaceta general de Las Ocho Banderas*] (archivo digitalizado). Disponible en: <https://souyun.com/eBookIndex.aspx?id=195>.
- (清) [Qing] 郝玉麟 [Hao Yulin]. 《福建通志·四库全书本》 [Fujian tongzhi · Sikuquanshuben, *Gaceta general de Fujian · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador*] (archivo digitalizado). Disponible en: <https://souyun.com/eBookIndex.aspx?id=107>.
- (清) [Qing] 黄鸣珂 [Huang Mingke]. 《光绪南安府志》 [Guangxu Nan'anfuzhi, *Gaceta de la prefectura de Nan'an compilada en el reinado de Guangxu*] (archivo digitalizado). Disponible en: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataDisplay?metaData.id=826907&metaData.IId=831388&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>.
- (清) [Qing] 李永锡 [Li Yongxi]. 《将乐县志》 [Jiangle xianzhi, *Gaceta del pueblo Jiangle*]. (archivo digitalizado). Disponible en: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataDisplay?metaData.id=944086&metaData.IId=948567&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>.
- (清) [Qing] 卢建其 [Lu Jianqi] (ed. en 2000). 《乾隆宁德县志》 [Qianlong ningdexianzhi, *Gaceta de Ningde compilada en el reinado de Qianlong*]. 《中國地方志集成—福建府縣志輯 11》 [Zhongguo difangzhi jicheng – fujian fuxianzhiji 11, *Colección de las gacetas chinas – fascículo de Fujian 11*]. Shanghai: Editorial de librería de Shanghai.
- (清) [Qing] 谭抡 [Tan Lun] (ed. en 2000). 《嘉庆福鼎县志》 [Jiaqing fudingxianzhi, *Gaceta de Fuding compilada en el reinado de Jiaqing*]. 《中國地方志集成—福建府縣志輯 14》 [Zhongguo difangzhi jicheng – fujian fuxianzhiji 14, *Colección de las gacetas chinas – fascículo de Fujian 14*]. Shanghai: Editorial de librería de Shanghai.
- (清) [Qing] 鲁曾煜 [Zeng Luyu]. 《广东通志·四库全书本》 [Guangdong

tongzhi · Sikuquanshuben, *Gaceta general de Guangdong · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador*] (archivo digitalizado). Disponible en: <http://gd.souyun.com/eBookIndex.aspx?id=586>.

(清) [Qing] 周硕勋 [Zhou Shuoxun] (ed. en 2000). 《乾隆潮州府志》 [Qianlong chaozhoufuzhi, Gaceta de la prefectura de Chaozhou compilada en el reinado de Qianlong]. 《中國地方志集成—廣東府縣志輯 24》 [Zhongguo difangzhi jicheng – guangdong fuxianzhiji 24, *Colección de las gacetas chinas – fascículo de Guangdong 24*]. Shanghai: Editorial de librería de Shanghai.

(清) [Qing] 朱珪 [Zhu Gui] (ed. en 1967). 《乾隆福宁府志》 [Qianlong fu'ningfuzhi, Gaceta de la prefectura de Fu'ning compilada en el reinado de Qianlong]. 《中國方志叢書》 [Zhongguo fangzhi congshu, *Serie de gacetas chinas*]. No. 74. Taipei: Editorial de Chengwen.

——. 《朱珪禁淫祀文》. [Zhu Gui jinyinsiwen, Prohibición contra los sacrificios ilegales e impropios promulgada por Zhu Gui]. En: (清) [Qing] 孙尔准 [Sun Erzhu] (ed. en 2011). 《道光重纂福建通志》 [Daoguangchongzuan fujian tongzhi, Gaceta general de la provincia de Fujian revisada en el reinado de Daoguang]. Tomo 55: costumbres (26). 《中国地方志集成—省志辑·福建 4》 [Zhongguo difangzhi jicheng – shengzhiji · fujian 4, *Colección de las gacetas chinas – fascículo de las gacetas provinciales · Fujian 4*]. Nanjing: Editorial de fénix.

Obras en chino de los misioneros

石铎球 [Shi Duolu, Pedro de la Piñuela]. (ed. en 2014). 《初会问答》 [Chuhui wenda, *Conversación preliminar*]. 张西平 [Zhang Xiping] (ed.). 《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》 [Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxi wenhua jiaoliushi wenxian congkan, *Serie de los documentos de la historia de intercambios culturales sino-occidental en las dinastías Ming y Qing depositada en la Biblioteca Apostólica Vaticana*]. Recopilación 1, volumen 40. Zhengzhou: Editorial de Elefante.

- . 《圣教启蒙指要》 [Shengjiao qimeng zhiyao, *Compendio de conocimientos básicos de la santa religión*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7420.
- . 《哀矜炼灵说》 [Aijin lianlingshuo, *La piedad por las almas del purgatorio*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7033.
- . 《大赦解略》 [Shengjiao qimeng zhiyao, *Breve Explicación de las Indulgencias*], en París: Bibliothèque nationale de France, Chinois 7275.
- . (ed. en 2014). 《默想神功》 [Moxiang shengong, *Ejercicio de la meditación*]. 张西平 [Zhang Xiping] (ed.). Recopilación 1, volumen 38. Zhengzhou: Editorial de Elefante.
- . 《圣方济各第三会规》 [Shengfangjige disanhuigui, *Reglas de la Tercera Orden de San Francisco*], en París: Biblioteca Nacional de Francia, chinois 7446.
- . 《圣母花冠经》 [Shengmu huaguanjing, *Oración de la Corona de flores en honor de la Virgen María*], en París: Biblioteca Nacional de Francia, chinois 7422.
- . 《听弥撒凡例》 [Tingmisa fanli, *Métodos de Asistir a Misa*] (ed. en 2014). 张西平 [Zhang Xiping] (ed.). Recopilación 1, volumen 39. Zhengzhou: Editorial de Elefante.
- . 《永暂定恒》 [Yongzan dingheng, *Evaluación de la eternidad y temporalidad*], en París: Bibliothèque nationale de France, Chinois 7030.
- . 《本草补》 [Bencaobu, *Suplemento de materia herbal china*], en París: Bibliothèque nationale de France, Chinois 5332.
- VARO, Francisco. *Arte de la lengua mandarina*, en París: Bibliothèque nationale de France, IFN-8623306.
- Autor anónimo. 《將領聖水問答》 [Jiangling shengshui wenda, Preguntas y respuestas antes de recibir el agua bendita]. (ed. en 2009). 钟鸣旦 [Zhong Mingdan, Nicolas Standaert], 杜鼎克 [Du Dingke, Adrian Dudink] & 蒙曦 [Meng Xi, Nathalie Monnet] (eds.). 《法国国家图书馆明清天主教文献》 [Faguoguojiatushuguan mingqing tianzhujiao wenxian, *Documentos sobre el cristianismo*

de las dinastías Ming y Qing depositados en la Biblioteca nacional de Francia].

Taipei: Instituto de Ricci de Taipei.