

LA RELACIÓN ENTRE LA IGLESIA MEXICANA Y LA EVANGELIZACIÓN EN CHINA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII. UN ESTUDIO COMPARATIVO SOBRE SUS ESTRATEGIAS

SHEN DINGPING

*Academia de Ciencias Sociales
Instituto de Investigaciones Históricas, Pekín*

I

DESPUÉS DE LOS GRANDES DESCUBRIMIENTOS geográficos, la historia mundial sufrió enormes cambios en lo que concierne a la vida material y espiritual del ser humano, al gradualmente irse rompiendo los límites tanto regionales como nacionales, conformándose así un mundo cada vez más internacional. Sin embargo, este enorme cambio vino acompañado de saqueos, conquistas coloniales y de procesos de evangelización encabezados por la Europa occidental. Como señala el historiador mexicano Estuardo Núñez: “En su contexto histórico, los primeros contactos entre China y otros países asiáticos con los virreinos de México y del Perú reflejan un gran cambio en la historia mundial”.¹

En este ensayo, haremos un estudio comparativo sobre los primeros contactos entre la Iglesia mexicana y los misioneros jesuitas en China. Intentaremos mostrar, por un lado, el papel promotor que tenía esta Iglesia en la formulación de la misión jesuita en China, y por el otro, el ambiente internacional en el que se dio la acomodación de los jesuitas en ese país.

¹ Estuardo Núñez, “La influencia de los países orientales en la cultura peruana en los siglos XVI y XVII”, traducido al chino en *Zhongwai guanxishi yicong* (Antología de los estudios internacionales sobre la relación entre China y el mundo extranjero), vol.5, Shanghai, 1991.

“Fueron los portugueses y españoles quienes iniciaron el movimiento de la conquista. Ellos no sólo buscaban la riqueza y el poder, sino también predicaban con mucho empeño el cristianismo heredado por sus antecesores. Su entusiasmo en las misiones era fantástico”.² Este entusiasmo se reflejó en la polémica entre Portugal y España en torno al *padroado*³ para la configuración de una zona de influencia, en sus conquistas militares y espirituales en África y América, y por caminos diferentes (los portugueses por la vía oriental: Lisboa-Goa-Macao, y los españoles por la vía occidental: Madrid-México-Manila) extendieron mediante la misión sus tentáculos a China interior.

Los españoles tenían el prurito de convertir a los chinos al cristianismo. Para los misioneros “esta empresa crearía un gran desarrollo espiritual y una prosperidad nunca lograda después del génesis”.⁴ Según Felipe II de España, fue un eslabón importante en la estrategia de “catolizar, cristianizar y españolizar todo el mundo”. Una vez que se convirtiera en el dueño de China y otros países asiáticos, lograría la victoria en toda Europa desde la línea terrestre y la costera, y podría atacar al Imperio otomano desde el lado oriental; así que “la conquista tiene una implicación de cruzada mundial”.⁵ Protegido precisamente por el gobierno español, la Iglesia católica no escatimó esfuerzos para ejercer su influencia sobre China. México, en consecuencia, situado entre España y China, servía como una base de avanzada para mandar a los misioneros, como un medio importante para mantener correspondencia entre Europa y la misión china, y como un centro imprescindible de apoyo financiero para la evangelización.

² Toynbee, A., *El historiador y la religión*, Buenos Aires, Emecé, 1958.

³ El Patronato Real (*padroado* en portugués) era una concesión que la Iglesia otorgaba a una monarquía para sus servicios a la religión católica. Según el contrato realizado en Tordesillas en 1494, los portugueses lograron en Asia como su zona legítima de evangelización todo el territorio oeste del meridiano 370, incluyendo India, Malacca, China y Japón. Sin embargo, al poco tiempo, llegaron a esa zona cada vez más misioneros desde Nueva España y Filipinas, de manera que la polémica entre estos dos países sobre el Patronato Real en Asia resultó inevitable.

⁴ Bernard, H., “Los católicos españoles y la autarquía de la dinastía Ming”, edición en chino en *Zhongwai guanxishi yicong*, vol. 4, Shanghai, 1998.

⁵ Bao Zunpeng, “Xibanya Feilübo Ershi yu Zhongguo” (Felipe II y China) en Bao, Z., *Bao Zunpeng Wencun* (Antología de Bao Zunpeng), Biblioteca Central de Taipei.

Podemos distinguir tres etapas en las que México funcionó como base “intermediaria” de la misión en Asia. La primera empezó desde los años cuarenta y cincuenta del siglo XVI. El jesuita Francisco Xavier, apoyado por Juan III de Portugal, evangelizó durante más de diez años en la India, Japón y Malaca. Finalmente, cuando tomó la decisión de entrar a China, se enfermó durante el viaje y falleció en una isla china. Mientras tanto, los franciscanos, los dominicos y los agustinos, quienes acababan de arraigarse en México, ya planeaban mandar a sus misioneros a China.

Los franciscanos, quienes primero llegaron a México, después de veintinueve años de arduo trabajo, consideraron que la evangelización en México ya tenía un fundamento tan sólido que bastaba con una “organización misionera para cuidar de los cristianos”. Así que pidieron a la Corte de Roma un permiso para llevar la misión a China; además prepararon, por un momento, los barcos para este viaje. Asimismo, los dominicos en México sugirieron una idea similar.

Los agustinos, famosos por su dedicación a las misiones en los países extranjeros, también consideraban que en China y otros países cercanos para la Iglesia “ha llegado la época de cosecha, porque los frutos ya están listos para recogerse”. De esta manera, tomaron parte activa en la expedición oriental. En la expedición española dirigida por Ruy López de Villalobos, que salió del puerto Navidad de México el 1 de noviembre de 1542, participaron varios agustinos. Cuando esta expedición llegó a Moluca, fue atacada por la armada portuguesa. Ante la pérdida de la flota, los agustinos “se dieron cuenta de la existencia de una barrera moral, más impenetrable que la muralla de China, que impedía que las Indias Occidentales de la Nueva España, evangelizaran dentro de la zona de influencia de las fuerzas portuguesas”.⁶

La segunda etapa se presentó entre los años cincuenta y ochenta del siglo XVI. Las cartas de Francisco Xavier enviadas desde Asia oriental habían despertado mucho entusiasmo en los jesuitas europeos, especialmente entre los jóvenes. Ade-

⁶ Bernard, H., *La evangelización católica en China en el siglo XVI*, (edición en chino) *Tianzhujiao Shiliu Shiji zai Hua Chuanjiao Zhi*, Shanghai, Shangwu, 1936, p. 82.

más, la Corte romana santificó a Francisco Xavier después de enterarse de su fallecimiento, a fin de encomiar la nueva empresa creada por éste, lo que alentó aún más el fervor misionero. La colonización española de las Filipinas facilitaría la evangelización oriental. Así, llegó el momento en que los misioneros aprovecharon todas las posibles oportunidades para intentar penetrar en China.

A fin de competir con el rival portugués por el privilegio de la evangelización, una expedición bien planeada y preparada se lanzó desde México y llegó a Manila el 3 de junio de 1571. El gobierno de Filipinas, recién establecido, estaba bajo la jurisdicción del virrey mexicano; por lo tanto, en esta época Manila “era una colonia de la colonia, o más bien, una ciudad subordinada de Europa o de América”.⁷ Una de sus funciones era “predicar el Evangelio desde aquí poco a poco a las zonas más lejanas y más expectativas [*sic*], o sea, a China y al continente llamado Asia”.⁸

Durante 30 años, es decir, desde 1552 hasta 1582, año en que llegó Matteo Ricci a China, había 32 jesuitas, 24 franciscanos, dos agustinos y un dominico que buscaban el acceso al continente.⁹ Obviamente, salvo los jesuitas, todos los demás llegaron provenientes de México. Los franciscanos fueron enviados en tres grupos separados, y desembarcaron en diferentes sitios (Guangdong, Fujian y Hainan) de la costa china; sin embargo, no lograron entrar al continente porque fueron detenidos o expulsados por el gobierno local que los consideraba espías.¹⁰

Los agustinos tuvieron mejor suerte. Debido a un afortunado accidente, el agustino Martín de Rada entró fortuitamente a China como embajador oficial. El accidente fue el ataque

⁷ Hudson, G. F., Europa y China (edición en chino), *Onzhou yu Zhongguo*, Beijing, Zhonghua shuju, 1995, p. 229.

⁸ Bernard, H., *op. cit.*, p. 140.

⁹ Degergne, J. (1973), *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1880*, Roma, Institutum Historicum S.I., (edición en chino) *Zai Hua Yesubuwishi Liezhuan ji Shumu Buhian*, Beijing, Zhonghua shuju, 1995, p. 794.

¹⁰ Véase Wan Ming, “Mingdai Houqi Xifang Chuanjiaoshi lai Hua Changshi ji Qi Chengbai Shulun” (Un estudio sobre los éxitos y los fracasos de los intentos de misioneros occidentales de entrar en China en la última etapa de la dinastía Ming), en *Beijing Daxue Xuebao*, (Boletín de la Universidad de Beijing), 1993, núm. 5.

encabezado por Limaphong, un pirata cantonés, a Manila en la noche del 29 de septiembre de 1572. Los españoles lo repelieron y lo asediaron en el río Agno de Pangasinan. El oficial de la armada china, Homocon, quien persiguió al pirata, visitó Manila para averiguar la situación. Debido a que el aniquilamiento del pirata parecía ser sólo una cuestión de tiempo, y sobre todo, debido al cordial recibimiento, Homocon permitió que seis españoles fueran enviados como diplomáticos cuando regresara a Fujian. La misión fue dirigida por Martín de Rada y Jerónimo Marín, acompañados por dos observadores militares, Miguel de Loarca y Pedro Sarmiento. Dicha misión fue establecida en Xiamen el 5 de julio de 1575, y pasando por Quanzhou y Zhangzhou, llegó a Fuzhou, la capital de la provincia Fujian. Conforme a la orden de su superior en Manila, Rada pidió a la autoridad china que obtuviera el permiso de la evangelización y un pasaporte libre para que los barcos mercantes pudieran entrar y salir sin peligro. Ambas exigencias fueron rechazadas; sin embargo, Rada aprovechó sus 30 días de estancia para observar y estudiar las costumbres del pueblo y la fisonomía de la ciudad. Los conocimientos empíricos logrados por medio del contacto directo con la sociedad china, y el estudio de una gran cantidad de libros chinos conseguidos posteriormente, sería la base del futuro reporte sobre su visita a China; sin embargo, dichas actividades de investigación provocaron la sospecha del gobierno local. El gobernador de Fuzhou les ordenó que anticiparan su partida y que regresaran cuando hubieran capturado a Limaphong. Rada y sus secuaces salieron de China el 14 de septiembre; mientras tanto Limaphong exitosamente rompió el cerco y se escapó. Los españoles perdieron una valiosa oportunidad de negociación con el gobierno chino, y Rada tuvo que abandonar su intento de entrar a China otra vez.

El reporte de Rada se compone de dos partes. La primera describe su viaje a Fujian, así como el paisaje de esta provincia y las costumbres del pueblo. La segunda estudia brevemente la historia, el territorio, la población, la administración, el sistema judicial, la producción, las costumbres y la religión en China. En un espacio limitado se realiza un estudio bastante completo. Debido a la observación personal y los estudios sis-

temáticos de las obras clásicas, el reporte de Rada se convirtió en la primera obra confiable del mundo occidental acerca de China. Después de haberlo mandado a México y España, dicho reporte atrajo inmediatamente mucha atención; una de las repercusiones que tuvo fue el hecho de que Felipe II decidiera mandar una embajada imperial a China, a fin de promover la evangelización. En su carta dirigida al emperador chino, Felipe II declara que su único intento es “enseñar al emperador chino y su pueblo el camino hacia el honorario y respetuoso Creador del mundo”. El agustino Juan González de Mendoza fue delegado en esta misión, que salió de España el mes de febrero de 1581 y que llegó a México en junio del mismo año. El viaje se atascó por las maniobras del virrey de México, y Felipe II tuvo que abolir la misión en 1582.¹¹

Aunque no logró entrar a China, Mendoza aprovechó su estancia en México para estudiar los materiales sobre el viaje de Rada. Primero, copió y redactó tanto el informe de Rada (el original y las varias copias) como la llamada “Verdadera relación”, que fue la obra de los oficiales militares que acompañaron a Rada; además, tuvo la oportunidad de conversar con Jerónimo Marín, otro miembro del viaje de Rada, y finalmente, estudió los libros chinos coleccionados por Rada y traducidos por los chinos en Filipinas. Basado en estos estudios, cuando regresó a España, Mendoza publicó en 1585, en Roma, su famosa *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reyno de la China*. El trabajo de Mendoza satisfizo enormemente al público europeo interesado en China, convirtiéndose en un verdadero *best-seller*. “Su publicación marcó el inicio de una nueva época, desde la cual, un epítome del conocimiento sobre China y sus sistemas podría ser utilizado por el mundo occidental”.¹² Obviamente, la formulación de la obra de Mendoza se relacionaba de manera íntima con México, que en aquella época era el puente natural de los primeros contactos entre China y Europa.

¹¹ Boxer, C. R. (ed.), *South China in The Sixteenth Century-Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P.; Fr. Martín de Rada, O.E.S.A. (1550-1575)*, Londres, The Hakluyt Society, 1953, p. xxxvii.

¹² Hudson, G. F., *op. cit.*, pp. 219-220.

La tercera etapa empieza desde los primeros años del siglo xvii. El éxito de Matteo Ricci y otros jesuitas, especialmente en su residencia en Beijing, produjo un gran optimismo en todo el mundo cristiano. Las diferentes órdenes españolas mandaban continuamente varios cientos de misioneros a China por la ruta de la Nueva España, con el apremio de promover la evangelización en aquel país tan lejano. Sin embargo, el acceso a China todavía era muy restringido, además de que los portugueses seguían siendo un obstáculo; así que cuando estos misioneros llegaron a China, descubrieron que la situación no era tan abierta como ellos pensaban.¹³

Los fracasos vinieron uno tras otro, lo que obligó a los españoles a cambiar sus estrategias: enfocaron más su atención en la evangelización del archipiélago filipino, especialmente con los chinos que vivían en Manila, con la esperanza de que algún día éstos los acompañarían a Fujian. Finalmente, la oportunidad se presentó durante la transición de la dinastía Ming a la dinastía Qing. A lo largo de casi medio siglo, las revueltas sociales e incesantes guerras inevitablemente debilitaron el control del gobierno central en las provincias. Los misioneros españoles, ayudados por los residentes chinos en Filipinas, pudieron penetrar a Fujian con mayor facilidad.

Precisamente, con el último emperador de la dinastía Ming (1628-1644), los misioneros dominicos se infiltraron en los territorios interiores de China. En 1632, el dominico Angelo Cocchi llegó a Fujian en un barco de un comerciante chino e inició la misión en el distrito de Fuan.¹⁴ En 1655, Luo Wenzao, un chino nativo del distrito Fuan, pero bautizado en Filipinas, regresó con otros misioneros a su tierra natal para establecer una misión.¹⁵ En un principio, las actividades religiosas de los dominicos se circunscribieron a las islas cercanas de Fuan, pero

¹³ Bernard, H. (1937), *Le Père Mathiew Ricci et la Société Chinoise de son Temps (1522-1610)*, la Procure de la Mission de Sienhsien, (edición en chino) *Li Madou Pingzhuan*, Beijing, Shangwu, 1993, p. 471.

¹⁴ Xiao Ruose, *Tianzhujiao Chuanxing Zhongguo Kao* (La Iglesia católica en China), Hebei Xianxian Tianzhutang, 1937, p. 259; Luo Guang, *Jiaoting yu Zhongguo Shijieshi* (La historia de la Iglesia y su misión), Taipei, Zhuanji Wenxue, 1937, p. 83-84.

¹⁵ Xiao Rouse, *op. cit.*, pp. 259-260.

después de 1660, se expandieron hacia las zonas interiores. “Desde entonces, un desfile continuo de misioneros españoles vino a China; y llegaron cada día menos los jesuitas. Tanto que hoy día, en la provincia Fujian, la mayoría de los misioneros son dominicos”.¹⁶ Varios años después, la fuerza dominica había marchado hasta la provincia de Jiangsu, y en 1688, Luo Wenzao, quien había sido nombrado obispo, entró a Nanjing.¹⁷

La llegada de los franciscanos tampoco se hizo esperar. En 1628, Antonio Caballero, acompañado por otros 29 compañeros, llegó a Filipinas proveniente de la Nueva España; después en 1633 fue enviado a Fuan a fundar una misión.

Durante el régimen del emperador Shunzhi, el padre Caballero partió desde Fujian hacia el norte, y al final, llegó a Jina de Shandong. Eso inició la misión franciscana en Shandong. Hasta el régimen del emperador Kangxi, durante el cual llegaron más franciscanos, la misión cristiana fue dominada por dicha orden, de modo que paulatinamente vinieron menos jesuitas.¹⁸

Además, en 1699, se construyeron dos iglesias franciscanas y una agustina en Guangzhou.¹⁹ Todos estos hechos reflejan el éxito que obtuvieron en la expansión religiosa.

Entre los primeros franciscanos en China sobresale el mexicano Pedro de la Pinuela, quien llegó a China en 1676 y murió en 1704 en Zhangzhou (Fujian). Escribió varias obras en chino para predicar los extensos y profundos dogmas del cristianismo, con lo que no sólo demostró su sólida formación cultural sino también su sorprendente nivel de dominio del idioma chino.²⁰

La expansión de las diferentes iglesias españolas en China intensificó el conflicto entre España y Portugal para conten-

¹⁶ Xiao Rouse, *ibid.*

¹⁷ Pfister, L., *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de L'Ancienne Mission de Chine 1550-1773*, Chang-Hai, Imprimerie de la Mission Catholique Orpheliant de T'ou-S'e-W'e, p. 315-319; reimpresso por Chinese Material Center, Inc., San Francisco, 1976.

¹⁸ Liang Qichao, *Zhongguo Jin Sanbainian Xueshushi* (La historia de los estudios académicos durante los últimos trescientos años en China), Beijing, Dongfang Chubanshe, 1996, p. 44.

¹⁹ Xiao Rouse, *op. cit.*, pp. 259-260.

²⁰ Degergne, J. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1880*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1973, pp. 315-319.

der por el *padroado*. Además, “inevitablemente provocó la polémica sobre las posibles estrategias de evangelización. Los misioneros de Manila, quienes vinieron principalmente desde México, siempre intentaron destruir las costumbres exóticas de los paganos. Por tanto, los dominicos y los franciscanos hicieron el mayor esfuerzo posible para oponerse a la estrategia que los jesuitas adoptaron”.²¹

II

Además, el papel de la Iglesia mexicana en la evangelización se manifestó en la comunicación entre los misioneros y la Europa continental. México servía no sólo como un puente para esta comunicación, sino también como un centro desde el cual se transferían los fondos necesarios para las misiones orientales.

En teoría, la ruta española (Madrid-México-Filipinas) era más rápida y más segura que la portuguesa (Lisboa-Goa-Macao). Debido al hecho de que Francisco Xavier tomó la segunda ruta y realizó su misión en los territorios circunscritos a la influencia portuguesa, sus seguidores jesuitas naturalmente querían mantener esta ruta como la opción primordial. Sin embargo, las malas condiciones naturales, los ataques de los piratas, y las frecuentes pérdidas de los informes y la correspondencia para Europa, obligaban a los jesuitas a depender gradualmente de ambas rutas en igual medida. Esta situación se muestra de manera clara en la correspondencia de Michel Ruggieri, Matteo Ricci y Nicolas Longobardi.

Pasando por la India, el jesuita italiano Michele Ruggieri llegó a Macao en julio de 1579. Durante los dos años siguientes, escribió dos cartas dirigidas al padre Mercuriano en Roma, cartas que fueron enviadas en los barcos camino a la India, o sea, por la tradicional ruta portuguesa.²² Cuando fue informado que las dos cartas nunca habían llegado a su destino, Ruggieri lo explicó en la tercera carta:

²¹ Bernard, H., “Los católicos españoles y la autarquía...”.

²² Luo Yuze, *Li Madou Shuxin Ji* (Las correspondencias de Matteo Ricci), Taipei, Guangqi Chubanshe, 1986.

La verdad es que mi primera carta fue enviada por un barco que salió desde el puerto chino (Macao), pero se encontró en camino una enorme tempestad y tuvo que regresar al puerto a finales del mismo año. En el siguiente año, otro barco llevó mi segunda carta. Cuando el barco llegó a la península de Indochina zozobró. Puesto que la estructura del barco se desintegró, todo su cargamento y sus pasajeros se hundieron hasta el fondo del mar, así que usted no debe estar asombrado por no haber recibido ninguna carta mía durante estos dos años.²³

A fin de asegurar la correspondencia, además de continuar por la ruta portuguesa, Ruggieri empezó a probar la ruta alternativa.

El 24 de diciembre de 1582, Ruggieri mandó desde Macao una carta para informar el resultado de la entrevista con el gobernador de Guangdong y Guangxi en Zaoqing; mientras tanto, envió una copia que pasaba por España, creyendo que “el barco español podría llegar antes a Europa”.²⁴ En efecto, el jesuita P. Alfonso Sánchez llevó esta carta a Europa pasando por Filipinas y México.²⁵ Después, Ruggieri envió sus otras dos cartas por la ruta española. En la carta del 25 de enero de 1584 señalaba: “Le escribo varias líneas, porque dos barcos españoles están preparando sus cargamentos y enseguida partirán, pasando por la Nueva España, a Europa”.²⁶ En la carta del 30 de mayo de 1584 explicaba: “las cartas se mandan o bien por Portugal o bien por Nueva España. Ahora un barco español partirá desde Macao a Europa. Encomiendo la carta a ellos, le escribo varias líneas para informarle brevemente de lo aquí sucedido (Zaoqing)”.²⁷ Por lo tanto, a causa de la mala condición de la ruta portuguesa, Ruggieri tenía que ir más allá de los límites impuestos por el *padroado* y adoptaba ambas rutas para mantener su correspondencia. Aproximadamente en 1584, la ruta española se convirtió en un puente importante entre los misioneros en China y Europa.

Mientras tanto, el jesuita Matteo Ricci señalaba que, influido por la polémica sobre el *padroado*, en los mapas mun-

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, pp. 443-444.

²⁵ *Ibid.*, pp. 445-453.

²⁶ *Ibid.*, pp. 255-459.

²⁷ *Ibidem*.

diales se habían cometido muchos errores, pero la ruta española, comparada con la portuguesa, era en realidad mucho más fácil. “La distancia de aquí (Macao) hacia Occidente parece ser más corta [...] Pero, desde el nuevo continente sólo gasta dos meses para llegar aquí; por la otra dirección, el viaje tarda un año”.²⁸ Sus dos cartas dirigidas al arzobispo en Roma fueron enviadas separadamente en 1583 y 1585 por la ruta española.²⁹

Sin embargo, después del regreso de Ruggieri en 1588, durante los siguientes 15 años, Ricci, ahora encargado de la misión en China, intentaba mantener la ruta portuguesa a causa del *padroado*. Al final de esta etapa, además de las malas condiciones naturales que imperaban, los piratas holandeses e ingleses se convirtieron en una nueva fuerza marítima. Sus frecuentes ataques debilitaron casi por completo la ruta portuguesa. Como consecuencia, la tardanza y la pérdida de las cartas enviadas de China se repetía incesantemente, de manera que Roma durante cuatro o cinco años no recibió ningún tipo de información de la misión en China.

En muchas de las cartas que se preservan hasta nuestros días, Ricci se queja constantemente de la peligrosidad de la ruta y de la pérdida de la correspondencia. En sus cartas dirigidas a Claudio Aquaviva se repite este tema: “Le escribo cada año un informe para registrar nuestra misión; lamentablemente usted no las ha recibido”.³⁰ El problema consiste en “los enormes riesgos en el viaje tanto de Macao a la India como de la India a Europa. Aun el viaje para Roma no es totalmente seguro [...] Además, los barcos portugueses en muchos territorios están bajo las amenazas de los piratas holandeses e ingleses”. Especialmente los holandeses, alrededor de 1604, atacaron en dos ocasiones sorpresivamente a Macao, y “el extremo oriente fue pisoteado terriblemente”; la línea de navegación se atascó por varios años, “sin ningún barco que partiera de India para Europa”.³¹ La Corte romana se quejaba con insistencia por qué durante tres o cuatro, o aun cinco años, no había

²⁸ *Ibid.*, p. 35.

²⁹ *Ibid.*, p. 39 y 63

³⁰ *Ibid.*, p. 227.

³¹ *Ibid.*, p. 380, 319 y 328.

recibido ninguna noticia sobre la misión en China. Las cartas enviadas desde Europa igualmente tenían problemas para llegar a su destino. En esta situación, Ricci no tuvo otro remedio que lamentarse:

He recibido su carta escrita hace tres años, la que era una respuesta a mi carta escrita ocho años antes. Eso me recuerda el poema: “qué fácil para llegar a otro mundo; qué difícil para entrar al paraíso”. Puesto que esta carta vino desde el otro mundo, ¿cómo podemos esperar que llegara antes?³²

A fin de cambiar esta terrible situación, después de 1604, tanto la Corte romana como la misión en China adoptaron la ruta española para su comunicación. En la carta escrita el 22 de agosto de 1608 y dirigida a Aquaviva, Ricci decía: “Durante estos años, sus cartas se mandaban a la Nueva España, pasando por los amigos en Filipinas o en Japón, y gracias a Dios, llegaron aquí sin perderse”. Mientras tanto, los misioneros en China, “en orden de evitar los robos, habían adoptado la nueva dirección, pasando por Japón y Nueva España, para enviar las cartas”.³³

Después de 1608, sin embargo, se restablecieron ambas rutas para la correspondencia y los informes importantes. Por ejemplo, por ambas rutas fue enviado el informe sobre la aventura del hermano Benedetto de Goes, quien viajaba por la India, Afganistán, Xinjiang y finalmente llegó a Suzhou en China para demostrar que el viejo nombre “Cathag” se refería a China. En la carta mencionada, Ricci le explicaba a Aquaviva: “Una copia del informe sobre el hermano Benedetto de Goes será enviada al P. Gaspare Fernández en la India, quien se la mandará por Portugal; al mismo tiempo le mandaré otra copia al P. Francesco Pasio quien la mandará por la Nueva España [...] En suma, usted puede recibirlo por ambas rutas”.³⁴ En sus cartas fechadas posteriormente Ricci mencionaba que las mismas fueron “mandadas por Japón a Italia”, y que “se podían transferir las noticias desde Filipinas a Roma”.³⁵ Pode-

³² *Ibid.*, p. 217.

³³ *Ibid.*, p. 380

³⁴ *Ibid.*, pp. 381-382.

³⁵ *Ibid.*, p. 398 y 416.

mos concluir que, hasta el fallecimiento de Ricci en 1610, la ruta española todavía servía como un puente importante para la correspondencia de los jesuitas en China.

El sucesor de Ricci, Nicolás Longobardi, en su carta escrita el 23 de noviembre de 1601 mencionaba: “los padres en las Filipinas frecuentemente nos mandan las noticias sobre los jesuitas europeos. Eso nos trajo la alegría y la luz. Vinieron pocas noticias desde India oriental; o en caso de venir, llegaban muy tarde”.³⁶ Es obvio que para los jesuitas, la ruta española desempeñaba un papel más importante que la portuguesa. Hasta agosto de 1690, Luo Wenzao, el franciscano nombrado arzobispo de Nanjing, todavía declaró: “Todas las cartas mandadas a Roma fueron enviadas por las dos rutas”.³⁷ Claramente la mención de “dos rutas” se refería a la de España y a la de Portugal.

De acuerdo con la afirmación sobre el *padroado* hecha por el Papa, “los reyes de España y los de Portugal habían promovido las misiones cristianas. Ellos no sólo las financiaban, sino también cubrían todos los gastos de los misioneros embarcados”.³⁸ Teóricamente los gastos de los jesuitas en China debían ser cubiertos por Portugal. Sin embargo, “los subsidios ordenados por el rey a fin de apoyar a la misión, se desviaban a menudo para otros motivos”.³⁹ El problema de localizar un fondo sólido y necesario para la misión en China se convirtió en un punto clave.

Mediante el gran esfuerzo realizado por Alessandro Valignano, la misión en China, que nunca había tenido un fondo constante, podía cobrar dos cuotas bastante seguras. La primera era una parte de las ganancias del comercio portugués sobre la seda en Goa, Macao y Japón; la segunda los impuestos autorizados por el rey español sobre el comercio en Malasia.⁴⁰

³⁶ *Ibid.*, p. 545.

³⁷ Fang Hao, *Zhongguo Tianzhujiashi Renwu Zhuan* (Biografía de los misioneros católicos en China), vol. II, Beijing, Zhonghua shuju, 1988, p. 157.

³⁸ Mungello, D., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, F. Steiner, 1985, p. 23.

³⁹ Ricci, M., *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci: 1583* (trad. Gallagher, L. J.), Nueva York, Random House, 1942, p. 442.

⁴⁰ Spence, J. D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, (ed. en chino) ‘Mataiao Liqi de Jiyi Migong’ Xi’an, Shanxi Renmin Chubanshe, 1991, pp. 240-241.

Además, los subsidios y las donaciones del rey español también eran un recurso muy importante para la misión china. Por ejemplo, Longobardi en su carta del 23 de noviembre de 1601 expresó su preocupación:

Respecto a nuestros gastos de manutención, tengo que confesar que estamos en deuda, porque hace dos años no han llegado desde India los barcos; además se suspendió el subsidio anual enviado por el rey de España (Felipe III) [...] Si alguna persona hace algún esfuerzo para persuadir al gobierno español de que nos mande algunos subsidios y nos los transfiera por medio del virrey de las colonias como nos ha prometido, será nuestra esperanza.⁴¹

Eso significa que el subsidio anual del rey español era un recurso importante para la misión. Una vez suspendido, los misioneros no tendrían cómo mantenerse.

Se debe tomar nota del hecho de que este subsidio y otras formas de ayuda se transferían a China siempre pasando por México o Filipinas. En 1584, el inspector real Jean Baptiste Roman y el jesuita español P. Alfonso Sánchez llegaron a Macao buscando la posibilidad de establecer una relación comercial con China. Durante su estancia, escribieron una carta dirigida a los jesuitas en Zaoqin. Dijeron que la misión en China era lo que el rey español y el mundo cristiano deseaban ardientemente; pues “al compartir la misma creencia, España estaba dispuesta a no escatimar esfuerzos para ayudar al avance de la misión y ya estaba ayudando con las donaciones y los regalos”.⁴² El 5 de julio, Sánchez escribió otra carta aclarando lo anterior:

Para todos estos propósitos, vino el inspector romano [...] Trajo una cantidad de fondos de socorro y muchas noticias sobre Japón. El mismo donó cien kilos de cera, que podrían valer algo. Es muy generoso en ayudar a la evangelización. Los apoyos vienen de él, o del arzobispo y el virrey en Luzón, o del virrey en México o Filipinas quienes se los mandaron a través de Japón.⁴³

⁴¹ Luo Yuze, *Li Madou Shuxin Ji* (Las correspondencias de Matteo Ricci), Taipei, Guangqi Chubanshe, 1986, pp. 541-543.

⁴² Ricci, M., *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583* (trad. Gallagher, L. J.), Nueva York, Random House, 1942, p. 170.

⁴³ Luo Yuze, *op. cit.*, p. 184.

Se puede ver con claridad que precisamente por medio de México y de las Filipinas se transferían los subsidios y las donaciones para los misioneros en China; así, la Iglesia mexicana tuvo un papel importante y especial para el desarrollo de la evangelización en China.

III

Mediante el desarrollo de la relación entre la Iglesia católica mexicana y la misión jesuítica en China, las divergencias de opiniones sobre la estrategia de evangelización cada día eran más claras, de manera que provocaron finalmente la famosa controversia de los ritos. En principio, dicha controversia puede reducirse a tres grandes divergencias.

La primera es la diferencia entre, por un lado, la idea de mezclar la conquista militar con la espiritual y utilizar las armas como un medio para promover la evangelización, y, por el otro, la idea de abandonar las armas e insistir en la evangelización pacífica, granjeándose la simpatía de la gente mediante la propagación de las ciencias avanzadas.

En la historia del cristianismo en Europa siempre fue preferida la primera opción. Por ejemplo, la expansión del cristianismo por Carlomagno en el siglo VIII, las ocho cruzadas, y la expulsión de los árabes por los Reyes Católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón en el siglo XV, son los casos típicos. Bajo las nuevas circunstancias traídas por las conquistas, la Corte católica continuó con su misma estrategia. De tal manera, los colonizadores tomaron “en una mano la Biblia y en la otra la espada otorgada por el rey”,⁴⁴ actuando en coordinación estrecha la conquista militar con la espiritual, que fue la estrategia más efectiva para establecer y consolidar su régimen en las nuevas tierras.

Si se toma el caso de México: “...el XVI es el siglo de la conquista. Con ese nombre se engloba tanto el hecho militar mismo como el largo período de acomodo que no sin violencias produjo una nueva situación: la colonia”.⁴⁵ De acuerdo con Yang Zong Yuan:

⁴⁴ Bernard, H., *La evangelización católica...*, pp. 320-321.

⁴⁵ Cosío Villegas, D., Bernal, I., Moreno Toscano, A., González, L., Blanquel, E. y Meyer, L., *Historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 1973, p. 47.

Durante los primeros quince años de la conquista en México, más de cuatro millones de indios se bautizaron [...] Se obligó a los indios a cambiar sus creencias y se destruyeron sus templos e ídolos. Cuando se resistían, el ejército español los castigaba implacablemente.⁴⁶

Después de la caída de México-Tenochtitlán, Hernán Cortés no quedó satisfecho con la explotación de la riqueza, sino que empezó a forzar al emperador y a los aristócratas aztecas a convertirse al cristianismo. Para ello,

Cortés destruyó completamente todos los ídolos indígenas de las pirámides, donde levantó una cruz y una imagen de Santa María. Al emperador Moctezuma lo obligaron a arrodillarse frente a la mujer del retrato para celebrar misa. Todo eso molestó a los aristócratas, a los sacerdotes y al pueblo, finalmente provocó la rebelión en contra de los bandidos españoles.⁴⁷

Los españoles mataron a los participantes en una ceremonia religiosa dedicada a los dioses aztecas, aún más, asediaron por tres meses Tenochtitlán, exterminando a una gran parte de la población. Precisamente sobre estas ruinas, “la iglesia española se transportó y se desarrolló en México”. “El catolicismo funcionaba como un promotor importante en la construcción de la Colonia, así como la conversión de los indios”.⁴⁸

Educados e influidos por la política tradicional de la misión cristiana, y estimulados por la exitosa conquista en América, los misioneros mandados de México a los países orientales, ante su fracaso por ingresar en los territorios interiores de China, naturalmente exhortaron a que se siguiera el modelo en América y se utilizaran las espadas para promover la evangelización. Con este pensamiento, el 8 de junio de 1583, el obispo en Manila escribió una carta al rey español a fin de pedir una conquista militar en China:

⁴⁶ Yang Zong Yuan, *Lading Meizhou Shibua* (La Historia de Latinoamérica), Taipei, Hua Tu, 1978, pp. 192-193.

⁴⁷ Yan Zhong Ping, *Lao Zhiminzhuyi Shibua Xuan* (La historia del colonialismo), Beijing, Guangqi Chubanshe, 1984, p. 97.

⁴⁸ Thomas, A. B., *Latin America: A History*, Nueva York, The Macmillan Company, 1956, p. 132.

Según mi opinión, sería ideal que mande a China un gran número de soldados, manteniendo suficiente poder para que no sea dañado por las fuerzas chinas. Este ejército debe tener el derecho de entrar libremente a China y de atravesar todas las provincias, de manera que sostiene la fuerza de disuasión, protege la seguridad y la libertad de la evangelización, desvanece los intentos de la corte china y de los oficiales locales para impedir la misión nuestra. En caso de que el emperador chino sea demasiado obstinado e impida la misión, podemos anular su poder recurriendo a nuestro ejército.⁴⁹

Para realizar este plan que combinaba la estrategia militar con la misión, en abril de 1586 se convocó en Manila a una reunión donde participaron personas importantes en el ejército, la política y la Iglesia en la colonia. Ellos decidieron presentar al rey español un proyecto de 11 capítulos y 97 cláusulas para conquistar China; además mandaron al padre Alfonso Sánchez, conocido como “el más prudente, el más sabio y el más exitoso en la convicción y la práctica de los credos cristianos”, a España para explicar y complementar el proyecto escrito.⁵⁰

El padre Sánchez, apreciado por la autoridad colonial, era un ejemplo típico de los que promovían la “espada” como medio para la expansión del cristianismo, al dar conferencias en las universidades españolas, propagando la idea de que “a las razas primitivas, cuando es necesario, hay que convertirlas con el filo de las espadas. Para la evangelización, cualquier método, si es efectivo, es racional”.⁵¹ Con esta ideología despiadada llegó a Oriente, y por varios años hizo los trabajos religiosos en Manila y Macao, cuya experiencia consolidó su creencia en una conquista militar de China. En su carta enviada desde Macao el 5 de julio de 1584, dijo: “Respecto a la evangelización en China [...] he hecho en China varios meses de investigación y me he puesto en contacto con los chinos en Luzon por varios años; la experiencia me enseña que no es posible convertirlos”.⁵² Por tanto, consideró que “la única manera para convertir a los chinos es recurrir a las armas. Sin la protección

⁴⁹ Bernard, H., *op. cit.*, pp. 227-228.

⁵⁰ Yan Zhong Ping, *Lao Zhiminzhuyi Shihua Xuan* (La historia del colonialismo), Beijing, Guangqi Chubanshe, 1984, pp. 320-325.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² Luo Yuze, *Li Madou Shuxin Ji* (Las correspondencias de Matteo Ricci), Taipei, Guangqi Chubanshe, 1986, p. 184.

del ejército, no se puede convertir ni siquiera una persona [...] solamente con el espíritu marcial se puede tener éxito en la evangelización”.⁵³ Su enorme fama dentro de la sociedad jesuítica, y el hecho de que vino de la misma Iglesia donde provinieron la mayoría de los misioneros en China, le permitió persuadir a los jesuitas ya establecidos de aceptar su proyecto de una conquista militar.

Sin embargo, el proyecto agresivo defendido por Sánchez fue rechazado por Alessandro Valignano, inspector jesuíta. Según Valignano, “estamos en un lugar diferente y en una época diferente; ya no se puede seguir el viejo método en que los misioneros ‘con la Biblia en una mano, con la espada en la otra’, se encuentran con otras naciones [...] Este método no puede ser efectivo en el gran imperio del Oriente Extremo”.⁵⁴ A diferencia de Sánchez, Valignano abandonó las costumbres arrogantes y arbitrarias de los conquistadores e intentó conocer y aprender los pensamientos del pueblo nativo.⁵⁵ Además, al editar la biografía de Francisco Xavier, a la par que conocía profundamente las ventajas de la civilización china y la ordenada administración del gobierno central, descubrió que el ejército militar de China no sólo era fuerte sino también “su policía es admirablemente capaz contra los extranjeros”.⁵⁶ Valignano sostenía la idea de que “la única estrategia de la misión en China era evitar absolutamente el camino que había sido tomado por los misioneros en otros países”.⁵⁷ Por tanto, envió una carta a Roma, reprochando a Sánchez: “He tenido una conversación de largo tiempo con él [...] siento que sus palabras y sus opiniones son precipitadas e irracionales [...] Considero que según sus actividades en China, se merece los castigos apropiados”.⁵⁸ La posición de Valignano tuvo el apoyo de Roma.

⁵³ Bernard, H., *La evangelización católica...*, Shanghai, Shangwu, 1936, pp. 229-231 y 233-234.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 320-321.

⁵⁵ Bernard, H., (1937), *Le Père Mathieu Ricci et la Société Chinoise de son Temps (1522-1610)*, la Procure de la Mission de Sienhsien, (edición en chino) *Li Madou Pingzhuan*, Beijing, Shangwu, 1993, p. 517.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 65-69.

⁵⁷ Bernard, H., *La evangelización católica en China en el siglo XVI*, (edición en chino), *Tianzhujiao Shiliu Shiji zai Hua Chuanjiao Zhi*, Shanghai, Shangwu, 1936, p. 178.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 295.

Aprovechando su estancia en Macao (de septiembre de 1578 a julio de 1579), Valignano estableció los tres principios para la misión en China, a saber: 1) la misión es pacífica, recurriendo a los estudios científicos; 2) la misión tiene el propósito de ayudar y construir, no de destruir, y finalmente 3) la misión actual tiene que tomar en cuenta los intereses del futuro. Sobre el primer principio, dijo Valignano:

...no es difícil confiarse en el hecho de que una nación inteligente, exitosa y dedicada a los estudios artísticos, puede ser persuadida para que permita la residencia de los extranjeros que posean verdaderos conocimientos y honorables virtudes, especialmente cuando los huéspedes sean versados en sus idiomas y lecturas.⁵⁹

Aquí, los misioneros para entrar a China no apelan a la coacción y la amenaza sino a la persuasión, no a la violencia y a la espada sino a los estudios de la ciencia, o sea, sólo por medio de sus excelentes conocimientos y honorables virtudes los misioneros pueden comunicarse pacíficamente con la civilización china.

Contando con el respaldo de Valignano, Ruggieri y Ricci se alejaron de la tendencia abogada por Sánchez. En su respuesta a la carta enviada por la Iglesia en Manila, Ruggieri no hizo caso del proyecto de que reclutara en China un ejército para una cruzada. Luego, escribió otra carta en que rechazó la petición de que se pusiera en contacto con los oficiales chinos en caso de que Sánchez viniera a China. Cuando finalmente tuvo que verse con Sánchez en Macao, todavía trató de disuadirle de su quimérico proyecto.⁶⁰ La verdad es que sólo cuando se descartó la interferencia de Sánchez y sus socios, la misión en China logró su desarrollo. Ricci, en mayor grado, presentó su idea de que la mejor estrategia no podía ser más que la de los estudios científicos para lograr la simpatía de la gente.⁶¹ Mientras tanto se repitió en muchas ocasiones el principio de la misión: “vinimos a China con el fin de establecer la paz, de cultivar las virtudes y de per-

⁵⁹ Ricci, M., *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583* (trad. Gallagher, L. J.), Nueva York, Random House, 1942, pp. 130-131.

⁶⁰ Bernard, H., *La evangelización católica...*, pp. 227-231.

⁶¹ Degergne, J., *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1880*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1973, p. 32.

suadir a gente de obedecer al emperador; no es para las guerras y la rebelión".⁶² Por fin, la orientación pacífica se desarrollaba y se enriquecía durante el proceso de las prácticas misioneras.

Lo interesante es que esta posición pacífica de la misión en China en contra de la tradición de conquistador se solidarizó con el apoyo de José de Acosta, el famoso jesuita en América. Cuando Sánchez regresó a España el 28 de enero de 1586 pasó por México, donde encontró mucha oposición. Quien más sobresalió fue Acosta, que estaba especializado no sólo en los estudios de la ciencia natural, por ejemplo, en la geografía y la metalurgia, sino también en las teorías de evangelización. Al haber estudiado con mucho cuidado los materiales que Ruggieri y Ricci coleccionaron y que Sánchez trajo, y al haber consultado a los chinos comerciantes en México, tuvo en su clásica obra *Historia natural y moral de las Indias* una conclusión contraria a la de Sánchez. En este libro, Acosta clasificó en tres niveles a los seres humanos que existían fuera de Europa, de acuerdo con el desarrollo de su civilización. El nivel más bajo era los bárbaros del Caribe, que según Acosta todavía no habían tenido una civilización; en el segundo nivel estaban los mexicanos y los peruanos, que habían alcanzado un gran nivel de civilización, pero a quienes les faltaban algunos elementos importantes comparados con las civilizaciones superiores; el tercero lo ocupaban quienes habían tenido una forma administrativa estable, un sistema legal por escrito, gran magnitud del comercio y documentos literarios y clásicos, los japoneses y especialmente los chinos pertenecían a este nivel. Acosta creía que con respecto a los diferentes niveles de civilización, la evangelización debería tener diferentes estrategias; y dijo: "Un vestido no se aplica igualmente a los niños, los adultos y los ancianos. Para los adultos, sólo se aplican la persuasión y la argumentación a fin de convencerlos de las creencias verdaderas. Cualquier forma de coacción sólo provoca el odio hacia el cristianismo".⁶³ Obviamente, ésta era la posición que Valignano, Ruggieri y Ricci estaban defendiendo.

⁶² Luo Yuze, *Li Madou Shuxin Ji* (Las correspondencias de Matteo Ricci), Taipei, Guangqi Chubanshe, 1986, p. 324.

⁶³ Bernard, H., (1937), *Le Père Mathieu Ricci et la Société Chinoise de son Temps (1522-1610)*, la Procure de la Mission de Sienhsien, (edición en chino) *Li Madou Pingzhuan*, Beijing, Shangwu, 1993, pp. 93-94.

De acuerdo con dicha posición, en su reporte titulado “Sobre los problemas morales en torno al intento de España de invadir militarmente a China”, escrito el 15 de marzo de 1587, Acosta consideraba que la propuesta mencionada en el título, pragmática y legalmente no era razonable, y refutó todos los argumentos que Sánchez propuso. Por ejemplo, al responder la pregunta de si los chinos tenían razón para negar la entrada a los españoles, Acosta señaló que los chinos “sí tenían buenas razones. Porque los españoles no solamente son violentos y agresivos, sino también son ambiciosos de territorio. Durante estos noventa años, ellos siempre estuvieron *haciendo complot* en las tierras nuevas en nombre de la amistad y el comercio”. Respecto al argumento de que los chinos habían causado un gran daño a los beneficios de España y Portugal, Acosta respondió que tal argumento levantó una tempestad en un vaso de agua, y preguntó por qué nadie mencionó los daños causados por los españoles y los portugueses sobre el pueblo chino. Cuando analizó la conclusión que Sánchez tomó, la que dice que los chinos se mostraban hostiles frente a las creencias cristianas, Acosta expresó su simpatía por la posición de los jesuitas en China, y contestó:

Eso no es correcto. Los chinos demostraron su respeto por los misioneros en Zaoqing y permitieron que los chinos en Macao se bautizaran. Todo esto señala que los chinos son más amistosos que los africanos, los turcos y los indios [...] Ellos tienen las virtudes de observar el orden, respetar los rituales, obedecer al gobierno. Así que sobre la evangelización en China, debemos prestar obediencia a lo que Dios dispone, y no adoptar la estrategia militar”.⁶⁴

A pesar de que Acosta no tuvo contacto directo con los misioneros en China, la polémica intensa en torno a las estrategias de la evangelización y la concordancia de las posiciones de Acosta, Valignano, Ruggieri y Ricci, demuestran que el desarrollo de la misión en China se había convertido en un enfoque importante en el mundo cristiano. Si bien la estrategia de acomodación que los jesuitas adoptaron no era una corriente

⁶⁴ Bernard, H., *La evangelización católica...*, Shangwu, Shanghai, 1936, pp. 232-233; Luo Yuze, *Li Madou Shuxin Ji* (Las correspondencias de Matteo Ricci), Taipei, Guangqi Chubanshe, 1986, pp. 495-496.

principal, tiene su raíz en la tradición humanista europea, concuerda con las reglas básicas de intercambio cultural y con los dogmas cristianos, y sobre todo, tiene en cuenta el beneficio de la Iglesia en el futuro; de esta manera se logró la simpatía y el soporte de los misioneros que tenían ricos conocimientos y buen sentido de justicia.⁶⁵

La segunda divergencia radica en la polémica entre otras dos ideas contrarias. Es decir, la idea de que la cultura local es sustituida completamente por la cultura cristiana, y la idea de que al adoptar la cultura local, ésta se perfecciona y se encuentra una relación de concordia entre la cultura local y la cultura cristiana.

Los estudios de la historia de la religión demuestran que muchas religiones de las indias eran muy similares a los credos y las costumbres del cristianismo. Por ejemplo, los mexicanos indígenas tenían el concepto de un Dios Supremo y de la eternidad; también tenían rituales como el rezo, la comunión y la confesión; además habían formado la organización religiosa basada en un sistema jerárquico. Estos rasgos similares habrían sido una gran ventaja para la fusión o por lo menos para una relación armónica entre las dos religiones, si los misioneros occidentales no hubieran rechazado tan fuertemente la religión local, y no la hubieran considerado como una herejía. Como dice Thomas:

Los misioneros españoles descubrieron estos rasgos comunes en las Indias, pero consideraron que eran productos de Satán quien estaba buscando las ofrendas. Además, los fanáticos misioneros en el siglo XVI se asustaron por el sacrificio humano, un ritual compartido por todas las religiones indígenas, y se consolidó su deseo de luchar en contra de Satán. Por tanto, ellos destruyeron los templos, ídolos, documentos y otros valiosos testimonios de la cultura india.⁶⁶

Y como los historiadores mexicanos señalan:

Destruyeron las bases de todas las relaciones espirituales en un mundo que descansaba fundamentalmente sobre una concepción religiosa de la

⁶⁵ Malatesta, E., "Alessandro Valignano: Strategist of the Jesuit Mission in China", *Review of Culture*, núm. 21, Macao, 1994.

⁶⁶ Thomas, A.B., *Latin America: A History*, Nueva York, The Macmillan Company, 1956, p. 133.

vida. Con ello se aseguraba su occidentalización; así se inició el proceso de desaparición de las antiguas culturas.⁶⁷

Sin embargo, dentro de los primeros misioneros en México, sobresalió el franciscano Bernardino de Sahagún, quien poseía una idea contraria a la mencionada. Con la creencia de que “el acomodarse a la nación local podrá beneficiar la misión”, Sahagún se dedicó a la educación de los indios, a los estudios de los idiomas, a las costumbres indígenas y a la traducción de las obras cristianas como un método de la evangelización.⁶⁸ Debido al hecho de que su postura iba en contra del pensamiento que compartían la mayoría de los misioneros, durante mucho tiempo Sahagún fue discriminado y malentendido; sin embargo, su espíritu emprendedor inspiró a los misioneros en China.

Henri Bernard señala:

...en lo tocante a las naciones orientales, especialmente en China, Valignano rápidamente comprendió que no funcionaría el método de destrucción, o sea, el método de rechazar todas las civilizaciones y costumbres de estas naciones nativas; por el contrario, los métodos utilizados por algunos franciscanos en México, por ejemplo, por Bernardino de Sahagún, o sea, los métodos basados en la creencia de que el acomodarse a la nación local podrá y deberá beneficiar a la misión, según Valignano, nos facilitaría no sólo entender lo que sucedió, sino también predecir razonablemente qué pasaría en el futuro. Por lo tanto, intentaba impacientemente encontrar los materiales sobre las naciones orientales por medio de fuentes confiables.⁶⁹

A través del trabajo de editar la biografía de Francisco Xavier, Valignano logró una mejor comprensión de la cultura y la condición actual de China. Eso y otras experiencias adquiridas durante su estancia en China consolidaron su decisión de la estrategia de acomodación.

Al determinar esta estrategia, Valignano señaló:

⁶⁷ Cosío Villegas, D., Bernal, I., Moreno Toscano, A., González, L., Blanquel, E. y Meyer, L., *Historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 1973, p. 57.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁹ Bernard, H., (1937), *Le Père Mathieu Ricci et la Société Chinoise de son Temps (1522-1610)*, la Procure de la Mission de Sienhsien, (edición en chino) *Li Madou Pingzhuan*, Beijing, Shangwu, 1993, pp. 60-61.

Se puede esperar que un día esta nación se alegre de aceptar el cristianismo, cuando ellos se hayan percatado de que para su sistema político, el cristianismo no es un daño sino una ayuda; es decir, se puede educar a los chinos en la idea de que, en lugar de sus vanidades, la búsqueda espiritual y el deseo de la felicidad eterna funcionan mejor.⁷⁰

Aquí, al entender el cristianismo como una “ayuda” para el gobierno chino, el procedimiento de la sustitución de las vanidades chinas por la teología cristiana, no busca destruir el imperio chino, sino consolidar su régimen y establecer la paz con el fin de beneficiarlo. Así que, “en caso de que los chinos se conviertan al cristianismo, absolutamente no habrá rebelión o cambio de dinastía”.⁷¹ Tomando la estrategia de Valignano como el pensamiento básico de los credos cristianos, Ricci lo extendió a la frase “descartar el budismo y complementar el confucianismo; es decir, erradicar los ídolos y perfeccionar los credos de los intelectuales”.⁷²

Dirigido por la política diseñada por Valignano, los misioneros comenzaron a adaptarse a China, hasta “adoptar sus vestidos, su idioma, sus costumbres y sus modos de vida; en suma, dentro de los límites de su identidad europea intentaron transformarse en un chino”.⁷³ Además, esta estrategia de acomodación y fusión de las dos culturas fue desarrollada por Ricci hasta un nuevo nivel. “Poniendo en ejecución la nueva estrategia autorizada por su superior, Ricci sobrepasó lo que había imaginado. No sólo se puso la vestidura confuciana, sino aceptó dentro del límite permitido por el cristianismo ciertos credos confucianos”.⁷⁴ El esfuerzo que Ricci hizo en la búsqueda de la concordancia y la complementariedad del cristianismo y el confucianismo se reflejaba en los siguientes aspectos. Primero, en “Los Cuatro Libros y los Cinco Clásicos”, Ricci “encontró los conceptos de un Dios, de un alma eterna y

⁷⁰ Ricci, M., *ibid.*

⁷¹ Luo Yuze, *Li Madou Shuxin Ji* (Las correspondencias de Matteo Ricci), Taipei, Guangqi Chubanshe, 1986, pp. 410 y 414.

⁷² Ricci, M., *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583* (trad. Gallagher, L. J.), Nueva York, Random House, 1942, p. 448.

⁷³ Ricci, M., *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583* (trad. Gallagher, L. J.), Nueva York, Random House, 1942, p. 170; (edición en chino) *Li Madou Zbongguo Zhaji*, anexo, p. 672.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 672-674.

de un paraíso incorruptible”;⁷⁵ por tanto, logró igualar las palabras *Tian* (el cielo) y *Shang-Di* (el Señor del cielo) con el concepto de Dios. Segundo, consideraba que el cristianismo debía tolerar los rituales tradicionales de China, ya que la ofrenda para el cielo, el ritual para ofrecer los respetos a los antepasados y el ritual anual para recordar a Confucio los consideró como rituales sociales y que no atentaban en contra de los credos cristianos. Tercero, por medio de la crítica al budismo, con el cultivo de las virtudes y el estudio de las ciencias naturales, Ricci descubrió puntos comunes con los letrados chinos que podrían servir como línea de contacto entre las dos culturas a un nivel más profundo.

La tercera divergencia se da sobre el objeto de la evangelización, lo cual se refiere a la decisión de concentrarse en las masas populares sin tomar en cuenta su voluntad y su comprensión o sacrificar la cantidad por la calidad, dedicándose a los letrados y los funcionarios de alto nivel, al enfocarse en su comprensión y sus devociones.

Al valerse de las armas y la violencia para destruir las culturas y las religiones locales con el propósito de “españolizar” lo más rápido posible, la misión en México estuvo marcada desde el principio por la coacción y la precipitación. El recurso más común de conversión masiva de los indígenas a la religión católica era juntarlos a todos y predicarles los dogmas en español, idioma que no era comprendido por los oyentes, “después de la prédica y la celebración de la misa, los indios se alegraban de bautizarse”. En alguna ocasión, en un día 14 000 personas fueron bautizadas.⁷⁶ Esta conversión masiva, sin cuidar la calidad y la dificultad del entendimiento de los indios sobre los credos cristianos, provocó que los indios prosiguieran con las creencias de su religión. Por otro lado, el hecho de que la nueva religión destruyera la vieja moralidad sin poder construir una nueva, debilitó a la sociedad indígena recién formada.

Una vez bautizados, los indios fueron disciplinados por los misioneros bajo un sistema similar al patriarcal. La vida en la comunidad católica era difícil y sin libertad, por eso los re-

⁷⁵ Luo Yuze, *Li Madou Shuxin Ji* (Las correspondencias de Matteo Ricci), Taipei, Guangqi Chubanshe, 1986, p. 209.

⁷⁶ Yang Zongyuan, *op. cit.*, pp. 192-193.

cién bautizados frecuentemente se escapaban. Aunque, entre los que se quedaron, el cristianismo “no pudo sustituir completamente la idolatría original que permaneció en la mente de los indígenas desde hace mucho tiempo”. Aun en el siglo xx, en ciertas zonas de México y Guatemala, todavía se preservan las costumbres de la religión primitiva.⁷⁷ La sociedad indígena, después de su contacto con la cultura europea a través de la misión católica, “aunque abandonó la vieja moralidad, no capturó la nueva; porque los conquistadores no los llevaron a entender los principios de la moralidad cristiana”.⁷⁸ Por lo tanto, desde la llegada de los conquistadores europeos la sociedad indígena ha permanecido en una condición de decaimiento.

Al contrario de lo que sucedió en México, los misioneros en China reconocían en la cultura oriental orígenes históricos largos y profundos. Frente a la dificultad de obtener la licencia de la misión en China, enfatizaron el principio de una misión pacífica y de acomodación, cuyo enfoque no radicaba en los intereses actuales, sino más bien en el desarrollo a largo plazo. Para concretar este propósito, tomaron a los letrados chinos como los objetos más importantes de la evangelización. Sin embargo, para eso se necesitó todo un procedimiento de desarrollo.

Al llegar a la India, Francisco Xavier predicó las creencias cristianas en una serie de giras en las aldeas. De esta manera, en un mes logró bautizar 10 mil nativos; es decir, imitaba el método de la evangelización en México. Pero “cuando se encontró a los japoneses, o sea, los que estaban dentro del ámbito influido por la cultura china, tuvo que cambiar su estrategia”.⁷⁹ Eso porque “el objetivo de la misión ya no eran los indígenas como en México, quienes aceptaron pasivamente los credos cristianos. En Japón, Xavier y sus seguidores tuvieron que contestar las réplicas de los monjes y los discípulos del budismo”.⁸⁰ Además, puesto que era difícil conseguir oficialmente la licencia para una misión pública “no podemos juntar

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ Ganss, G., *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works*, Nueva York, Paulist Press, Mahwah, 1991, pp. 47-48.

⁸⁰ Bernard, H. (1937), *Le Père Mathieu Ricci et la Société Chinoise de son Temps (1522-1610)*, la Procure de la Mission de Sienhsien, (edición en chino) *Li Madou Pingzhuan*, Beijing, Shangwu, 1993, pp. 405-407.

masivamente al pueblo, sino que tenemos que predicarles separada y lentamente”⁸¹ Todo esto forzó a los jesuitas a sustituir el bautizo colectivo por la conversión individual. Además, la prédica tuvo que preceder al bautizo con el fin de garantizar la comprensión y la devoción de los convertidos.

Valignano sabía que este método sería arduo y tenaz. Cuando decidió adoptarlo durante su estancia en Macao, señaló: “la expectativa causada por esta idea (de la misión pacífica con la estrategia de acomodación) posee suficiente razón como para mandar a varias personas a estudiar el idioma y la literatura de China, y para aprovechar cualquier oportunidad para realizar la evangelización en este mundo nuevo”.⁸² Lo que a Valignano le preocupaba no eran los resultados inmediatos, sino la expectativa y la preparación para la realización de la misión. Cuando supo que en más de medio año de trabajo los jesuitas en Zaoqing sólo lograron cuarenta conversos, aunque voluntarios, Valignano le atribuyó mucho valor a este hecho: “estos conversos voluntarios, comparados con los 20 mil conversos en Japón o en otro país, tienen el mismo valor”⁸³ Eso era una confirmación del método utilizado por los jesuitas en China.

Hemos visto que Ricci llevó esta misma estrategia diseñada por Xavier y Valignano a un nivel nuevo. Confirmando en su carta a Roma la idea de que no se podía adoptar el método utilizado en otros países, es decir, el método de valorar el éxito de la misión de acuerdo con la cantidad de los conversos,⁸⁴ Ricci dijo:

Ahora, existen dos posibilidades para la misión; la primera es que en caso de obtener la licencia para poder predicar públicamente, intente conseguir durante un corto tiempo miles de conversos; la segunda es que busque lo mismo sin la licencia, cuyo resultado sería la pérdida de los conversos que hemos tenido. Porque en el imperio Ming, todos los extranjeros son sospechosos, especialmente nosotros los misioneros [...] Así que debemos ser muy cuidadosos y no cometer errores.⁸⁵

⁸¹ Luo Yuze, *Li Madou Shuxin Ji* (Las correspondencias de Matteo Ricci), Taipei, Guangqi Chubanshe, 1986, pp. 219-220.

⁸² Ricci M., *ibid.*

⁸³ Bernard, H., *La evangelización católica en China en el siglo XVI* (edición en chino), Shangwu, Shanghai, 1936, p. 300.

⁸⁴ Luo Yuze, *Li Madou Shuxin Ji* (Las correspondencias de Matteo Ricci), Taipei, Guangqi Chubanshe, 1986, p. 393.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 230-231.

Con esta condición, “no podemos convertir a los chinos masivamente, sino que hacemos los trabajos preparativos para esta gran misión”.⁸⁶ Mientras tanto, Ricci explicó su método en el cual era más importante la calidad que la cantidad:

...en las ciudades grandes, no es necesaria una gran cantidad de conversos; eso podría beneficiar a la iglesia, porque un converso sin devoción sólo mancha la reputación de la Iglesia, es peor a que no se convirtiera⁸⁷ [...] He pensado que es preferible menos conversos, pero de buena calidad. Respecto a estos conversos, lo he probado repetidas veces y los he educado cuidadosamente.⁸⁸ [...] Por lo tanto, no tenemos mayor número de conversos que otras misiones, pero en cuanto a la calidad, somos mejor que ellas.⁸⁹

Obviamente, aquí las “otras misiones”, son las de la Iglesia española en México y en otros lugares de América.

Con la búsqueda de la concordia y la complementariedad de las dos culturas, esta estrategia de tomar en cuenta más la calidad que la cantidad naturalmente se concentró en los letrados, o más bien, en los portadores sociales del pensamiento confuciano. Mediante un largo periodo de observación, Ricci reconoció la importancia de los letrados en la sociedad china:

El país es administrado por los letrados, quienes generalmente son llamados ‘filósofos’. Ellos tienen toda la responsabilidad de hacer el orden en este país, y son respetados en la sociedad por sus poderes y también por sus grandes virtudes⁹⁰ [...] Debido a esta posición extraordinaria en la sociedad (en caso de que se convirtieran) podrían promover profundamente la misión cristiana.⁹¹

Además, durante los contactos con ellos, Ricci también reconoció que no sólo los letrados que ya eran altos funcionarios en la corte “podrían ayudarnos para nuestros trabajos en el futuro”,⁹² sino que la conversión de los letrados que iban a lograr el título oficial tenía más valor que los conversos ordinarios.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 219-220.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 354.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 265.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 275.

⁹⁰ Ricci, M., *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583* (trad. Gallagher, L.J.), Nueva York, Random House, 1942, pp. 50 y 170.

⁹¹ *Ibid.*, p. 259.

⁹² *Ibid.*, p. 302.

En resumen, antes de los siglos XVI y XVII nunca se había dado la comunicación entre Europa, México y China por medio de la misión cristiana. Como consecuencia del gran cambio en la historia mundial de aquella época, el importante papel que México desempeñó en dicha comunicación se ilustra en los siguientes tres aspectos. Primero, durante el procedimiento de la evangelización cristiana en China, México servía como el intermediario necesario para enviar a los misioneros, para mantener la correspondencia entre Europa y sus misioneros en China, y finalmente para transportar los fondos en apoyo de la misión. Segundo, la estrategia de acomodación que los jesuitas adoptaron fue el producto específico de las circunstancias chinas, y no una corriente de evangelización en el mundo cristiano; sin embargo, durante su formulación, logró la simpatía y el apoyo de ciertos misioneros en México, quienes se vieron inspirados por ella. Para los jesuitas en China, quienes se encontraban en una situación muy difícil, lo que hicieron Sahagún y Acosta significó, indudablemente, un apoyo espiritual muy importante, porque manifestó que la estrategia de acomodación no era excéntrica, sino que representaba los deseos y las búsquedas comunes ya presentes en el humanismo europeo. Tercero, respecto al efecto práctico, la misión en México servía como un modelo antagónico para la misión en China. Al comparar y discutir con el pensamiento de Sánchez, los jesuitas en China formularon su propio modelo. Por lo tanto, podemos concluir que durante la misión en China, la Iglesia mexicana funcionó como promotora tanto material como espiritual, fue tanto un medio de inspiración positiva como un modelo contrario en la estrategia de la evangelización. Por su importancia este acontecimiento histórico merece mayor atención por parte de los historiadores y no debe dejarse en el olvido. ❖

Traducción del chino:
HUANG XIANG

