

Junyang YE

PEDRO DE LA PIÑUELA, intercambio cultural y misión franciscana en las periferias del imperio Qing



Palabra de Clío



Junyang YE [叶君洋] ejerce como profesor-investigador en la Universidad de Nanjing, China. Es doctor en Historia de la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, y socio de la *Asociación Española de Estudios de Asia Oriental (AEEAO)*. Es investigador principal del proyecto “Escritura de viajes de Pedro de Piñuela, franciscano español en la dinastía Qing temprana de China” (No. 20WWC003, apoyado por la Fundación de Ciencias Sociales de Jiangsu, China). Las principales líneas de investigación que desarrolla son la historia de la misión cristiana en China, la historia del intercambio cultural entre China y Europa entre los siglos XVI-XVII, la sinología española, la filología y literatura hispánica, y la medicina tradicional china. Es autor de varios artículos, así como evaluador de revistas académicas.

Pedro de la Piñuela,
intercambio cultural y misión franciscana
en las periferias del imperio Qing

Junyang YE



“Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad”

**Pedro de la Piñuela, intercambio cultural y misión franciscana
en las periferias del imperio Qing**

© 2007, Palabra de Clío, A. C. 2007
Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida.
C.P. 01030 Mexico, D.F.

Coordinación editorial: José Luis Chong
Diseño de portada y maquetación: Patricia Pérez Ramírez
Cuidado de la edición: Junyang YE

Primera edición: junio de 2021

ISBN: 978-607-8719-14-3

Impreso en Impresora litográfica Heva, S. A.

Todos los derechos reservados. Los contenidos e ideas expuestas en este trabajo son de exclusiva responsabilidad de los autores.

www.palabradeclio.com.mx

Impreso en México - *Printed in Mexico*

A mi país y mi pueblo.

ÍNDICE

Un misionero mexicano en las periferias del imperio Qing	7
Prólogo	11
a) Estado de la cuestión	12
b) Presentación del contenido de este trabajo	17
c) Las principales fuentes que se van a utilizar	18
Introducción	23
Franciscanos: protagonistas de la misión en la dinastía Yuan [元]	24
Misión en la Era de los descubrimientos	26
Acomodación cultural [文化适应, Wenhua shiyng]	34
Querrela de los Ritos [礼仪之争, Liyizhzheng]	49
La vida misionera de Pedro de la Piñuela	63
El viaje para entrar en China	63
Los comienzos misionales en China	70
a) Iglesia de Ningde [宁德]: la primera iglesia de la orden franciscana en Fujian [福建]	70
b) El incidente de Makeng [玛坑]	74
c) El aprendizaje del idioma	88
La predicación en solitario en Fujian [福建]	92
a) Nuevo compañero y nueva misión en el pueblo Jiangle [将乐]	94
b) La iglesia de Jiangle [将乐]	95
La persecución en Jiangle [将乐]	99
a) La persecución contra el franciscano	100
b) El conflicto entre la religiosidad y la secularidad	105
c) El conflicto entre dos órdenes religiosas	111
La ampliación de la cristiandad	117
a) Las iglesias de Taining [泰宁] y Jianning [建宁]	117
b) La iglesia de Longkou [龙口]	118
c) La fundación de la cristiandad de Fujian [福建]	121
Breve Interrupción de actividades misioneras	123

La evangelización en la provincia de Guangdong [广东]	127
a) Abrir la cristiandad de Chaozhou [潮州]	127
b) La iglesia de Chaozhou [潮州]: fecha y fundador(es)	134
c) Las dificultades y soluciones	138
d) El éxito de la misión en Chaozhou [潮州]	147
La misión en la provincia de Jiangxi [江西]	150
a) Las dificultades y éxitos en Nan'an [南安]	152
b) Los conflictos culturales y las contramedidas	162
—El conflicto entre el cristianismo y el taoísmo	162
—El conflicto entre el cristianismo y la clase dominante de Nan'an [南安]	169
Los últimos trabajos.	176
Algunas reflexiones.	182
a) Sobre Pedro de la Piñuela	182
b) Sobre la publicación de las obras	186
c) Sobre la Tercera Orden de San Francisco.	190
Presentación de las obras de Pedro de la Piñuela	229
Un vistazo general	229
Discrepancia sobre la autoría del libro Vida de San Francisco.	238
Conclusión	243
Bibliografía	247

UN MISIONERO MEXICANO EN LAS PERIFERIAS DEL IMPERIO QING

Cuando se elogia un estudio histórico afirmando que se deja leer como si fuese una novela, podría parecer que se está ante una forma elegante y disimulada de obviar sus cualidades historiográficas, llevando el elogio de su valor al terreno del entretenimiento anecdótico, superficial y placentero. Pero, lejos de todo esto, si aquí lo afirmamos tras la lectura de *Pedro de la Piñuela, intercambio cultural y misión franciscana en las periferias del imperio Qing* de Ye Junyang, lo hacemos en el sentido genuino y completo del elogio. Y desde el previo convencimiento de que en el mundo de las letras y de las humanidades no hay fracturas abismales entre disciplinas más o menos serias, científicas o recreativas. La escritura histórica y la literaria no están tan lejos una de otra, ni tienen porqué estar reñidas. Juntas o por separado, son capaces de producir un tipo de conocimiento y de saber genuino e insustituible. Este es el caso.

Es un hecho constatable que en las últimas décadas frecuentemente la escritura histórica ha perdido, en nombre del rigor y de la pretensión de científicidad, una parte de su capacidad de transmitir relatos pensables y al mismo tiempo habitables. Por un lado, se extravía a veces en la pseudo-teorización meta-histórica (frecuentemente vacua y logorreica) que la lleva por laberintos intransitables. Por otro lado, cae no pocas veces en el pozo del positivismo prolijo de la lupa infinita, aplicada sobre la menudencia expandida, en un culto morboso al documento crudo, que limita su aportación y su interés a la búsqueda del dato minúsculo en un nicho de alta especialización que se complace en el arabesco irrelevante del detalle.

La coexistencia de ambas tendencias historiográficas disolventes ha tendido a alejar letalmente la escritura histórica de la capacidad de contar, de narrar, de tejer alrededor de los sujetos y de los eventos convocados la

red compleja de una textura moral, ideológica, material y económica que dote de sentido, de capacidad interrogativa y de fuerza explicativa al objeto de estudio.

Pedro de la Piñuela, intercambio cultural y misión franciscana en las periferias del imperio Qing de Ye Junyang se deja leer como una novela porque nos ofrece un tratado histórico de carácter biográfico que, al trazar el perfil y el contexto, los conflictos y los proyectos del protagonista del estudio, pergeña un relato tan riguroso como complejo y matizado, que no se limita a transmitir datos y hechos, eventos planos y sin perspectiva. No vemos solo la figura de un misionero mexicano en la China del imperio Qing: surgen en el relato los debates sobre los distintos métodos de predicación, los debates sobre la adaptación cultural, los conflictos y las colaboraciones entre las distintas órdenes religiosas.

El estudio de Ye Junyang tiene además la gran virtud de no reflejar a contraluz el registro histórico chino como un mero paisaje de fondo en el que se produce la acción misional: el relato de Ye Junyang otorga un protagonismo activo, influyente y decisivo al devenir histórico chino en las décadas en las que desarrolla la acción misional de Piñuela. También el marco cultural, institucional, antropológico y regional chino se ofrece con un nivel de detalle y de conocimiento que se convierte en un reactivo muy relevante para comprender los giros, los avances, los cambios y los problemas que va encontrando nuestro protagonista. China no es en este estudio un mero objeto del deseo misional, pasivo, moldeable y reducido a fórmulas de percepción europea: la China de la segunda mitad del siglo xvii emerge en este estudio como un sujeto histórico complejo, cambiante, matizado y multiforme.

Este libro procede en parte de la reelaboración de una tesis doctoral. Si bien por un lado este dato avala ya de entrada el valor de su aportación historiográfica con el marchamo del prestigio y el valor institucional contrastado por un tribunal evaluador, al mismo tiempo puede poner en alerta, ya que no pocas veces las tesis doctorales incurrir en los problemas historiográficos anteriormente apuntados. Incluso cabe afirmar que en no pocas tesis doctorales esta problemática se agrava. No pocas veces el formato de las tesis doctorales empuja a la escritura en la dirección de la elephantiasis. Las exigencias académicas empujan hacia una innecesaria y minuciosa amplificación que no siempre conduce a una producción de conocimiento

realmente novedoso, relevante y compartible. No es este el caso del estudio de Ye Junyang.

En este libro podemos seguir la peripecia vital del misionero franciscano Pedro de la Piñuela [石铎球, Shi duolu] (1650-1704), un criollo que nació en Nueva España (México) y que pasó veintiocho años en China, dedicado a la evangelización de este país. El interés abundar en su caso particular es múltiple. Deriva por un lado del hecho de pertenecer a una orden religiosa menos estudiada que la jesuita, y también al hecho de haberse movido por ámbitos rurales y periféricos, lejos de la capital y de los centros urbanos de mayor poder. Su contribución a la empresa franciscana en China se produjo sobre todo en las provincias de Fujian [福建] y Jiangxi [江西].

Otro punto de especial relevancia e interés en la figura del misionero Pedro de la Piñuela reside en el hecho de que pertenece a aquel grupo singular de misioneros del siglo XVII que, tras largas estancias en China, llegaron a un nivel de dominio de la lengua del Imperio, que les permitió redactar tratados en lengua chima, así como producir conocimiento histórico, etnográfico o lingüístico novedosa y sustantivo sobre China.

Pedro de la Piñuela escribió diez obras en chino, nueve de carácter religioso y una de carácter médico, al mismo tiempo que editó la muy importante obra lingüística *Arte de la lengua mandarina*, del dominico Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo], una de las primeras gramáticas del chino. Aunque Francisco Varo ya había completado el *El Arte de la lengua mandarina* en la década de 1680, el tratado gramatical no vio a la luz hasta 1703 en el taller de impresión de la iglesia cantonesa de Yang Renli [杨仁里], y se editó gracias a la labor de compleción y actualización del franciscano de México Pedro de la Piñuela. No es habitual en las publicaciones misionales encontrar autorías compartidas entre sujetos de distintas órdenes misionales. La cooperación entre franciscanos y dominicos en la provincia de Fujian y especialmente en Fu'an se pone de manifiesto en publicaciones como este *Arte de la lengua mandarina*.

El franciscano criollo mexicano Pedro de la Piñuela es merecedor de la máxima atención, tanto por su acción misional como por sus publicaciones en lengua china. Entre ellas encontramos algunos tratados religiosos y devocionales orientados a la predicación. Destaca con luz propia entre sus obras, por su singularidad y rareza, el tratado de hierbas y remedios curativos *Bencao bu. Virtutes aliquarum herbarum et lapilorum, Suplemento*

de materia herbal china. Medicinae Herbariolum, en el que se describen remedios tradicionales para tratar las fístulas, la viruela o los dolores del parto, así como las propiedades de hierbas curativas que Pedro de la Piñuela trajo consigo en forma de semillas desde Filipinas o desde México: la menta, la verdolaga, la hierba de San Juan o el tabaco. Leer este estudio de Ye Junyang nos ofrece la ocasión privilegiada de contemplar a un sujeto singular, relevante y revelador.

Manel Ollé
(Universitat Pompeu Fabra)

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 Manila.² 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 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 los archivos correspondientes a Piñuela va 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

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 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 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 Predicación en Base de la Medicina [医疗传教, *Yiliao chuanjiao*]. 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 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.

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 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 doscien-

tas páginas, el autor traza aquella historia del 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.

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. 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.

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.

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, 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.

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.

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.

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

El segundo artículo de Cui es 《石铎球神父的〈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.

《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 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 ofrece un vistazo general a sus obras, esperando dar a conocer este franciscano a más gente.

B) PRESENTACIÓN DEL CONTENIDO DE ESTE TRABAJO

El presente trabajo abarca tres capítulos.

El primero es la introducción en la que se presenta desde el punto de vista general 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 shiyang] y la Querrela de los Ritos [礼仪之争, Liyi zhizheng], con el fin de dar a entender el contexto de la misión franciscana.

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 incidente 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 de septiembre de 1677, cuando fray Agustín se fue a Shandong [山东] con Miguel Flores [傅劳理, Fu Laoli]. Para emprender su empresa, Piñuela optó por visitar a los mandarines locales con un presente de regalos. 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 una persecución contra el mismo franciscano. 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 la publicación de las obras religiosas, etc.

El tercer capítulo, a su vez, va a presentar de manera breve las obras, tanto en lenguas europeas como en chino, de Pedro de la Piñuela, a fin de ofrecer un panorama general para facilitar investigaciones posteriores.

C) 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. 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 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.

NOTAS

¹ Sobre los diferentes modelos de evangelización de la Compañía de Jesús y de la Orden Mendicante, véase: Manuel Rocha Pino, “El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial”, *Culturales* 12 (2010): 147-180.

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

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.”

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

⁵ Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 7. (Prefacio escrito por Tang Kaijian [汤开建]).

⁶ Para más información sobre este libro, véase: Menghsuan Ku, “La huella de los franciscanos en China: los principales documentos en chino”, en *La labor de traducción de los franciscanos*, coord. Antonio Bueno García y Miguel Ángel Vega Cernuda (Madrid: Editorial Cisneros, 2013), 453-471.

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

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

⁹ Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary to China and Author”, *Franciscan Studies* VIII, no. 3 (1948): 250-274. Además, en los volúmenes IV y VII de la *Sínica Franciscana*, hay respectivamente una biografía breve en latín de Piñuela. Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. IV, Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Saeculi XVII et XVIII* (Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1942), 253-256. (“Petrus de la Piñuela: Biographia”); Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII, Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1672-1681 Missionem Ingressi Sunt* (Roma: Apud Collegium S. Antonii, 1965), 1105-1115. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Biographia”)

¹⁰ Pascale Girard, “‘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* XXXIII, no. 131 (2012): 43-76.

¹¹ Pascale Girard, *Os religiosos ocidentais na China na época moderna: ensaio de análise textual comparada* (Macao: CTMCDP, Fundação Macau y Instituto Politécnico de Macau, 1999), 315-433. Un año después, se publicó la versión en francés de este libro, véase:

Pascale Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: essai d'analyse textuelle compare* (Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000).

¹² Chiara Bocci, “«Notes Additionnelles de Materia Medica»: Le Bencao Bu 本草補 de Pedro de la Piñuela (1650-1704)”, *Journal Asiatique* CCCII, no. 1 (2014): 151-209.

¹³ Elisabetta Corsi, “L'antidotario cinese di Pedro de la Piñuela OFM (1650-1704): Testo e contesto”, *Archivum Franciscanum Historicum* CVII, no. 1 (2014): 117-148.

¹⁴ Cui Weixiao [崔维孝], “Investigación de la obra «Conversación preliminar» de Pedro de la Piñuela de la Orden Franciscana” [方济各会石铎球神父<初会问答>刍议, Fang-jihui Shi duolu shenfu chuhui wenda chuyi], en *Saber occidental y cultura de la Dinastía Qing* [西学与清代文化, *Xixue yu qingdai wenhua*], coord. Huang Aiping [黄爱平] y Huang Xingtao [黄兴涛] (Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, 2008), 149-157.

¹⁵ Cui Weixiao [崔维孝], “Investigación de la obra «Conversación preliminar» de Pedro de la Piñuela de la Orden Franciscana”, 151.

¹⁶ Cui Weixiao [崔维孝], “Investigación de «Suplemento de materia herbal china» de Pedro de la Piñuela y la evangelización de los franciscanos españoles en China” [石铎球神父的<本草补>与方济各会在华传教研究, Shi duolu shenfu de bencao bu yu fang-jihui zaihua chuanjiao yanjiu], *Revista de ciencias sociales* [社会科学, *Shehui kexue*] 1 (2007): 124-133.

¹⁷ Zhen Xueyan [甄雪燕] y Zheng Jinsheng [郑金生], “Investigación sobre «Suplemento de materia herbal china» de Pedro de la Piñuela” [石振铎<本草补>研究, Shi zhenduo bencao bu yanjiu], *Revista china de historia médica* [中华医史杂志, *Zhonghuayishi zazhi*] XXXII, no. 4 (2002): 205-207.

¹⁸ Pedro de la Piñuela, *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, 1690), signatura: MSS/23148/8.

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 muchas menos que las de los jesuitas. *Los acontecimientos del reinado de Kangxi* [熙朝定案, *Xichao ding'an*] recopila gran cantidad de acontecimientos e informes en la época 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.

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 religión¹ y los nestorianos disfrutaron del privilegio de exentar de los impuestos y servicios militares.² Al mismo tiempo, también era esa época en la que el cristianismo entró en China.

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, Bolang jiabin], 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, Barthelémy 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, Menggao weinuo] 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 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.³

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 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 y Qing, 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 y el cristianismo (así como el nestorianismo) que perdió el amparo oficial se convirtió ineludiblemente en el ajuar funerario del imperio.⁴ 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 cristianis-

mo 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.

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 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 [沙勿略, Sha Wulüe] intentó sin éxito entrar en China continental, y murió en la isla de Shangchuan [上川島] en 1552. Luego, la situación frustrante continuó hasta 1583, cuando los jesuitas Matteo Ricci [利瑪竇, 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.⁵ 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.⁶ Con el Tratado de Tordesillas en 1494 y el de Zaragoza en 1529, se marcaron básicamente las esferas de influencia de los dos países.⁷ 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.⁸ 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 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 año⁹, 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 que estipulaba que todos los misioneros pudieran ir a China y Japón por cualquier ruta que quisieran. En el 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.¹⁰

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 la 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. Aunque al final la embajada falló, constituía uno de los primeros intentos de contactos con China.¹¹

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 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] de la misma provincia 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.¹²

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 Guang-

zhou [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.¹³

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 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.¹⁴

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.¹⁵

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.¹⁶

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

Angelo Cocchi (1597-1633), el primer dominico que entrara en China continental, que había levantado en el año anterior la primera iglesia de su orden en la continental. 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.¹⁷

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 los 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 los 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 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.”¹⁸

Cuando esta táctica no servía, a los mendicantes que ya 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 expelirme de alli, de lo pasado que es lo referido.”¹⁹

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 nordeste. 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 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 Qing²⁰. 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-

nal de China, con el fin de buscar oportunidades para restaurar su gobernación.

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 verdadera intención de los misioneros extranjeros y "bárbaros" 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] (nombre de Kangxi), 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, Tang Ruowang] (1592-1666) 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 y a la consorte Donggo [董鄂妃], su concubina más favorecida.²¹

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 Huairen] (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 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, 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.²² 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.²³

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 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. Precisamente bajo este contexto, el protagonista del presente trabajo Pedro de la Piñuela viajó a China.

ACOMODACIÓN CULTURAL [文化适应, WENHUA SHIYING]

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’ ouvrir as-tu rocher!”²⁴

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 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 podría 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.”²⁵

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 shiyang] que sería perfeccionada por Ricci en los años posteriores. En general, esta estrategia abarcaba los aspectos siguientes:²⁶

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.²⁷

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. 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, *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 Mandarina* de Francisco Varo [万济国, Wan Jiguo], etc.²⁸ 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 posible in order to preach the Gospel more effectively.”²⁹ 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.³⁰

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 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 misión cristiana.

Los franciscanos mostraron gran entusiasmo por el aprendizaje. Piñuela editó y publicó en 1703 la obra de Varo: *Arte de la lengua mandarina*. A finales del siglo XVII, Basilio Brollo de Glemona [叶尊孝, Ye Zunxiao] elaboró dos diccionarios (manuscritos) chino-latín, los cuales, aunque no se publicaron oficialmente en ese momento y solo se circularon en forma de manuscritos, jugaron un papel positivo en el aprendizaje del idioma chino para otros misioneros, tales como el franciscano italiano Carlo Orazi da Castorano [康和子, Kang Hezi].³¹

Además, los franciscanos 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, 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..³² 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 que contestar.

Como existía un gran abismo entre el sistema lingüístico de China y el de Occidente, resultaba imprescindible traducir el nombre al chino.

No obstante, la lengua china está basada en los caracteres en vez de las letras, y cada uno de ellos tiene su propia pronunciación y significado. En este caso, cómo traducir el nombre occidental llegó a ser un problema. Para resolverlo, 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.”³³ 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. 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.³⁴

Además, Ricci también tomó la iniciativa de ponerse un título honorífico: “西泰” [Xitai].³⁵ Henri Bernard señaló que “Il semble qu’à cause de certaines susceptibilités, le Père Valignano interdit durant quelque temps cette innovation, devenue la règle générale pour tous les missionnaires catholiques.”³⁶ 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 Huairén] 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 demás hermanos, solo se los sing. V. C. remítamelos para que yo los remite a dicho R. P., etc.”³⁷

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”.³⁸ De esta manera, se convirtieron en personas respetables para el 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.³⁹ 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 monjes budistas 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 monjes chinos también eran respetados. Por eso, se disfrazaron de monjes budistas llamándose *monjes 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 Valignano, 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, Xiru] 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.⁴⁰

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 ayudarle 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.⁴¹

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”.⁴² En una carta, 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 así 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 vicitar a los mandarines, y es escusar el vestido de seda.”⁴³

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.

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 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”.⁴⁴ 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 [努尔哈赤] 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 la vida pública. Niccolò Longobardi [龙华民, Long Huamin] (1565–1655) y Emmanuel Diaz (Junior) [阳玛诺, Yang Manuo] (1561-1639) 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]⁴⁵ 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 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]⁴⁶ 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 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], Niccolò Longobardi [龙华民, Long Huamin] 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 Huairan] (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] y Jean-François Gerbillon [张诚, Zhang Cheng];

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)
- 《性学隼述》 [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.⁴⁷ Pero vale la pena mencionar la estrategia *Predicación en base de la medicina* [医疗传教, Yiliao 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],⁴⁸ 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.⁴⁹ Asimismo, Pedro de la Piñuela publicó una obra en chino sobre las hierbas medicinales que se llamaba *Suplemento de materia herbal china* [Bencao bu, 本草补], rompiendo el monopolio de los jesuitas en los conocimientos de la medicina.

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 de-

terminarían 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.⁵⁰ 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 aquella 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 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 estado y la religión.⁵¹ 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 cs inclinada al mal, cada día 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.”⁵²

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 [沈樞], 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 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.⁵³ Frente a la intriga de Shen Que [沈樞], Xu Guangqi [徐光启] defendió a los misio-

neros 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] 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.⁵⁴ 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 Yinping [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.”⁵⁵

Tal vez nadie va a dudar que la opción de los jesuitas fuera sabia, si se echa un vistazo a 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. 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.⁵⁶

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 pue-

blos. 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.⁵⁷

QUERELLA DE LOS RITOS [礼仪之争, LIYI ZHIZHENG]

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.

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 Niccolò 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 [利安当, Li Andang] y el dominico Juan Bautista Morales [黎玉范, Li Yufan]. 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 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.⁵⁸ Según los resultados de estas dos inquisiciones, elaboraron el 2 de junio del año 1636 dos informes contra los jesuitas y los enviaron a Manila.⁵⁹ 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.⁶⁰ Al mismo tiempo, para refutar la 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. 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 el día 23 de marzo de 1656, el papa Alejandro VII estimuló que los ritos chinos no fueran idólatricos 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.⁶¹ 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.⁶²

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 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 históricos, políticos, 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.⁶³

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.⁶⁴ Con el fin de proteger la misión china 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], Claudio Filippo Grimaldi [闵明我, Min Mingwo] (1639-1712),⁶⁵ 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 de China a Tournon y Maigrot. 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.⁶⁶ 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 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.

NOTAS

¹ Xu Zongze [徐宗泽], *Introducción de la historia de la misión cristiana en China* [中国天主教传教史概论, *Zhongguo tianzhujiao chuanjiaoshi gailun*] (Shanghai: Editorial de Tushanwan, 1938), 105.

² La historia del nestorianismo en China no es el tema del presente trabajo. Para más información y análisis, véase: Zhu Qianzhi [朱谦之], *El nestorianismo en China* [中国景教, *Zhongguo jingjiao*] (Beijing: Editorial oriental, 1993); Zhang Xinglang [张星烺] (ed.), *Compilación de los archivos y materias sobre intercambios entre China y Occidente* [中西交通史料汇编, *Zhongxijiaotong shiliaohuibian*] (Beijing: Compañía de libros de Zhonhua, 1977), vol. 1, 113-130, 193-217.

³ 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, véase: Zhang Xinglang [张星烺] (ed.), *Compilación de los archivos y materias*, 218-227.

⁴ Para más información y análisis sobre la historia del cristianismo en la dinastía Yuan [元], véase: Xu Zongze [徐宗泽], *Introducción de la historia*, 135-162.

⁵ 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 Míng), 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.

⁶ 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. Véase: Xu Lubin [徐璐斌], “La lucha por el Patronato Real en Extremo Oriente en el siglo xvi y xvii” [16-17世纪的远东保教权之争, 16-17 shijide yuandong baojiaoquan zhizheng] (Tesis de Maestría, Universidad Normal de Zhejiang, 2009), 2.

⁷ 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, véase: Huang Yinong [黄一农], *Policefalia - la primera generación de los cristianos chinos en el período tardío de Ming y el temprano de Qing* [两头蛇—明末清初的第一代天主教徒, *Liangtoushe - Mingmoqingchu diyidai tianzhujiaotu*] (Shanghai: Editorial de Obras Clásicas de Shanghai, 2015), 2-4.

⁸ 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, *Yitiao 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 información sobre el galeón de Manila, véase: William Lytle Schurz, *El Galeón de Manila* (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1992); Salvador Bernabéu y Carlos Martínez, *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2013).

⁹ 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. Véase: Anna Busquets, “Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación”, *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 8 (2013): 196; José Antonio Cervera Jiménez, “Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII”,

Sémata: Ciências Sociais e Humanidades, 26 (2014): 432, nota. 12; Lourdes Terrón Barbosa, “Franciscanos en el Japón de la era Tokugawa. El viaje de fray Luis Sotelo”, en *La labor de traducción de los franciscanos*, coord. Antonio Bueno García y Miguel Ángel Vega Cernuda (Madrid: Editorial Cisneros, 2013), 436; Gianni Criveller [柯毅霖, Ke Yilin], *Preaching Christ in Late Ming China* [晚明基督论, *Wanming jidulun*], trad. del inglés al chino por Wang Zhicheng [王志成] (Chengdu: Editorial Popular de Sichuan, 1999), 93.

¹⁰ Gianni Criveller [柯毅霖, Ke Yilin], *Preaching Christ*, 92-93.

¹¹ Sobre la embajada y Mendoza, véase: Diego Sola, *Cronista de China: Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2018). Sobre la imagen ibérica de China y las estrategias de la colonia filipina respecto a este país, véase: Manel Ollé, *La invención de China: Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000); Manel Ollé, *La empresa de china: de la Armada Invencible al Galeón de Manila* (Barcelona: El Acanalado, 2002).

¹² Para más información sobre este intento, véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 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, véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 82-86.

¹³ Para más información sobre este intento, véase: Cervera Jiménez, “Los intentos”, 435.

¹⁴ Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Jesus*, trad. del latín al castellano por el Licenciado Duarte (Sevilla, 1621), 80-81.

¹⁵ Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *Istoria de la China i cristiana empresa*, 80-81. Sobre el análisis de este evento, véase: Zhang Xianqing [张先清], “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” [传教士、海难与跨文化接触：1583年海南岛飘风事件分析, *Chuanjiaoshi hainanyukuawenhuaajiechu: 1583nian hainandao piao-fengshijian fenxi*], *Revista académica de Jinyang* [晋阳学刊, *Jinyang xuekan*] 6 (2011): 84-98; Cervera Jiménez, “Los intentos”, 436.

¹⁶ Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 90-92.

¹⁷ Sobre las actividades evangélicas de Cocchi y los primeros intentos de los dominicos para entrar en China, véase: Anna Busquets, “Primeros pasos de los dominicos en China”, 191-214; Zhang Xianqing [张先清], “La orden dominica y los intercambios entre China y Occidente en los finales de la dinastía Ming” [多明我会与明末中西交往, *Duomingwohui yu mingmo zhongxijiaowang*], *Revista mensual académica* [学术月刊, *Xueshu yuekan*] 10 (2006): 137-143.

¹⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. II, Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Saeculi XVI et XVII* (Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1933), 127-128. (“Augustinus de Tordesillas: Relacion del viage que hizimos em China”)

¹⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. II*, 413. (“Antonius A S. Maria Caballero: Epistola ad P. Provincial”) 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. Véase: George Harold Dunne, *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, 1962), 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: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 115-116.

²⁰ En el año 1636, Huang Taiji [皇太极], el segundo emperador de Houjin, cambió el nombre de la dinastía Houjin a Qing.

²¹ 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.

²² 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. Véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 185-186.

²³ 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.

²⁴ Alvarez Semedo, *Histoire universelle de la Chine, para le P. Alvarez Semedo, Portugais* (Lyon: Chez Hierosme Prost, 1667), 253.

²⁵ Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *Istoria de la China i cristiana empresa*, 71-72.

²⁶ 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.

²⁷ George Harold Dunne, *Generation of giants*, 149. Por ejemplo, Francisco Furtado [傅汎济, Fu Fanji], Johann Schreck [邓玉函, Deng Yuhan], Rodrigue de Figueredo [费尔德, Fei Ledé], 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]. Véase: Augustin-M. Colombel [高龙鞏, Gao Longpan], *Histoire de la mission du Kiang-nan* [江南传教史, *Jiang'nan chuanjiaoshi*], trad. del francés al chino por Zhou Shiliang [周世良] (Shanghai: Editorial Guangqi del Diócesis de Shanghai, 2009), Tomo 1, 122-123.

²⁸ 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, véase: Yang Huiling [杨慧玲], “El manuscrito del Diccionario chino-portugués en la Biblioteca

Nacional de China y su valor histórico” [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 shiliao jiazhi], *Revista de historiografía* [史学史研究, *Shixueshi yanjiu*] 4 (2012): 118-119, 123.

²⁹ W. South Coblin y Joseph A. Levi, *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, 2000), xxi-xxii.

³⁰ La lingüística misionera era un sistema que no solo existía en China, sino que fue utilizado por los misioneros en todo el mundo.

³¹ Para más información sobre los manuscritos de Basilio Brollo de Glemona, véase: Yang Huiling [杨慧玲], “Investigación sobre «Dictionnaire Chinois, Français et Latin»” [<汉字西译>考述, Hanzi xiyi kaoshu], *Clásicos y cultura de China* [中国典籍与文化, *Zhongguo dianji yu wenhua*] 2 (2011): 118-125.

³² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. III, Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Saeculi XVII* (Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1936), 504, 513, 514. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”)

³³ Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1932), 24.

³⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. IV, 27*. (“Franciscus A Conceptione Peris: Epistola ad Provinciales, 9. April. 1679”)

³⁵ 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, véase: Ye Junyang [叶君洋], “Nueva investigación sobre el nombre chino ‘Li Madou’ de Matteo Ricci y su título honorífico ‘Xitai’” [再论 Matteo Ricci 之汉名“利玛窦”及尊名“西泰”], Zailun Matteo Ricci zhihanming limadou jizunming xitai], *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing* [北京行政学院学报, *Beijing xingzhengxueyuan xuebao*] 6 (2017): 121-127.

³⁶ Henri Bernard, *Le père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)* (Tientsin : Hautes Études, 1937), 134, nota. 19.

³⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. III, 514*, (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”)

³⁸ Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *Istoria de la China i cristiana empresa*, 92-93.

³⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. III, 468*. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad definitores provinciae, 31. Iulii. 1678”)

⁴⁰ Para la breve presentación sobre la amistad de Ricci con Qu Rukui, véase: Huang Yining [黄一农], *Policefalia - la primera generación de los cristianos chinos*, 34-38.

⁴¹ Este cambio del vestido de Matteo Ricci marcó una huella transcendental en el desarrollo de la misión jesuita en China. Para más información sobre este acontecimiento y sus valores, véase: Ji Xiangxiang [计翔翔], “Investigación del vestido confuciano de Matteo Ricci” [关于利玛窦戴儒冠穿儒服的考析, Guanyu Limadou dairuguan chuanrufu de kaoxi], en *Sobre el intercambio entre Occidente y Oriente* [东西交流论谭, Dongxi jiaoliu luntan], coord. Huang Shijian [黄时鉴] (Shanghai: Editorial Wenyi de Shanghai, 2001), vol. 2, 1-15; Qi Yinping [戚印平], “El cambio del vestido de los jesuitas en Extremo Oriente y sus valores culturales” [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], *Revista*

académica de Zhejiang [浙江学刊, *Zhejiang xuekan*] 3 (2003): 49-54; Qi Jinping [戚印平] y He Xianyu [何先月], “Nueva investigación sobre el cambio del vestido de Matteo Ricci y la política de acomodación cultural de Alessandro Valigano” [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], *Revista de la Universidad de Zhengjiang (Humanidades y ciencia social)* [浙江大学学报 (人文社会科学版), *Zhejiang daxue xuebao (renwenshekeban)*] 3 (2013): 116-124; Tan Shulin [谭树林], “Nuevo estudio sobre el cambio del vestido de Matteo Ricci” [利玛窦易服问题再研究, Limadou yifuwenti zaiyanjiu], *Estudios en religiones mundiales* [世界宗教研究, *Shijie zongjiao yanjiu*] 5 (2012): 103-110.

⁴² Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII*, 1137. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaelem A S. Maria, 21. Oct. 1676”)

⁴³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. III*, 461. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”)

⁴⁴ Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *Istoria de la China i cristiana empresa*, 78-79.

⁴⁵ Cañón de avacarga de ánima lisa. Literalmente significaba Cañón de los bárbaros rojos.

⁴⁶ Matteredo Ricci y Xu Guangqi tradujeron en chino los primeros seis libros de la obra de Euclides.

⁴⁷ Para una presentación general sobre intercambios sino-europeos en distintos campos durante las dinastías Ming y Qing, véase: Fang Hao [方豪], *Historia de intercambios entre China y el mundo occidental* [中西交通史, *Zhongxi jiaotongshi*] (Taibei: Editorial de Huagang, 1977), Tomo 4 y 5.

⁴⁸ 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 *Generation of giants: The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming Dynasty* de George H. Dunne. Véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 109, nota. 36.

⁴⁹ Más información sobre este centro y las actividades médicas de los franciscanos, véase: Severiano Alcobendas, “Religiosos médico-cirujanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas”, *Archivo Ibero-Americano* 37 (1934): 78-100; Dong Shaoxin [董少新], *Entre carne y espíritu*, 89-99; Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 204-232.

⁵⁰ Para más información, véase: Huang Xinchuan [黄心川], “La Relación entre el Estado y la religión en la historia china” [论中国历史上的宗教与国家的关系, Lun zhongguo lishishang de zongjiao yu guojia de guanxi], *Estudios en religiones mundiales* [世界宗教研究, *Shijie zongjiao yanjiu*] 1 (1998): 1-9.

⁵¹ 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], véase: Yang Jian [杨健], “Nueva investigación sobre los motivos por los que se abolió el sistema de Dudie en la época de Qianlong” [乾隆朝废除度牒的原因新论,

Qianlongchao feichududie de yuanyin xinlun], *Estudios en religiones mundiales* [世界宗教研究, *Shijie zongjiao yanjiu*] 2 (2008): 17-28.

⁵² Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *Istoria de la China i cristiana empresa*, 55.

⁵³ Son complicados el contexto, los motivos y las influencias de la persecución. Estos no son el tema del presente trabajo. Para más detalles, véase: George Harold Dunne, *Generation of giants*, 128-161; Zhang Weihua [张维华], “Análisis de la persecución de Nanjing” [南京教案始末, Nanjingjiaoan shimo], en *Serie de los análisis de la historia contemporánea de China* [中国近代史论丛, *Zhongguo jindaishi luncong*], coord. Bao Zunpeng [包遵彭] (Taipei: Cheng Chung Group, 1956), Recopilación 1, volumen 2, 201-226; Wan Ming [万明], “Nueva investigación de la persecución de Nanjing” [晚明南京教案新探, Wanming nanjingjiaoan xintan], en *Serie de los análisis de la historia de la dinastía Ming* [明史论丛, *Mingshi luncong*], coord. Wang Chunyu [王春瑜] (Beijing: Editorial de ciencia social de China, 1997), 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. Véase: Tan Shulin [谭树林] y Zhang Yiling [张伊玲], “Nueva investigación de los motivos de la persecución de Nanjing – con perspectiva en la colonización occidental” [晚明南京教案起因再探——以西方殖民活动为视角, Wanming nanjingjiaoan qiyan zaitan – yi xifang zhiminhuodong weishijiao], *Ciencia social de Jiangsu* [江苏社会科学, *Jiangsu shehuikexue*] 5 (2011): 209-214.

⁵⁴ 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 dotrina que hallaron en sus libros, con el favor, i aiuda de la cual alcançan sus grados, i ricos oficios 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.” Véase: Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *Istoria de la China i cristiana empresa*, 52, 53.

⁵⁵ Qi Yinping [戚印平] y He Xianyu [何先月], “Nueva investigación sobre el cambio del vestido de Matteo Ricci”, 119.

⁵⁶ Sobre este escándalo y la persecución, véase: George Harold Dunne, *Generation of giants*, 228-252; Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 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*]. Véase: (明) [Ming] Xu Changzhi [徐昌治] (coord.), *La antología de escritos que exponen la heterodoxia* [圣朝破邪集, *Shengchao poxieji*] (Xianggang: The Alliance Bible Seminary, 1996).

⁵⁷ Para más información sobre la acomodación cultural, véase: Sun Shangyang [孙尚扬] y Nicolas Standaert, *Cristianismo en China antes del año 1840* [1840年前的中国基督教, *1840nianqian de zhongguo jidujiao*] (Beijing: Editorial de Academia, 2004), 111-168.

⁵⁸ Zhang Xianqing [张先清], “La orden dominica”, 142. Sobre estas dos inquisiciones, también se puede leer: Li Tiangang [李天纲], *La Querrela de los Ritos de China: historia, documentos y sentido* [中国礼仪之争: 历史、文献和意义, *Zhongguo liyizhizheng: lishi wenxian he yiyi*] (Shanghai: Editorial de obras clásicas de Shanghai, 1998), 39-41.

⁵⁹ Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 143.

⁶⁰ Cuando ellos llegaron a Macao, se vieron obligados a retenerse allí varios meses para esperar barcos a Europa. En 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. Véase: Zhang Xianqing [张先清], “El dominico Juan Bautista Morales y la Querrela de los ritos” [多明我会士黎玉范与中国礼仪之争, *Duomingwohuishi liyufan yu zhongguo liyizhizheng*], *Estudios en religiones mundiales* [世界宗教研究, *Shijiezhongjiao yanjiu*] 3 (2008): 63.

⁶¹ 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.” Véase: George Harold Dunne, *Generation of giants*, 299.

⁶² Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 147.

⁶³ Para el contenido completo del mandato, véase: Antonium Bortoli. (ed.), *Acta causae rituum seu ceremoniarum sinensium: complectentia* (Roma, 1709), 3-12.

⁶⁴ José María González, *Historia de las misiones dominicanas de China* (Madrid: Imprenta Juan Bravo, 1964), Tomo 1, 597. nota. 23.

⁶⁵ El dominico español Domingo Fernández Navarrete (1610-1689) y el jesuita italiano Claudio Filippo Grimaldi (1639-1712) llevaban el mismo nombre chino “闵明我” [Min Mingwo]. En realidad, eran dos misioneros diferentes.

⁶⁶ Chen Yuan [陈垣] (ed.), *Fotocopia de los documentos inéditos sobre relaciones entre Kangxi y los enviados de Roma* [康熙与罗马使节关系文书, *Kangxi yu luomashijie guanxi wenshu*] (Taibei: Editorial de Wenhai, 1974), 13.

LA VIDA MISIONERA DE PEDRO DE LA PIÑUELA

El franciscano Pedro de la Piñuela [石铎球, 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]. Su experiencia misional y sus trabajos suponen la huella del intercambio cultural entre China y Europa, lo que le convirtió en un misionero muy destacado.

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, 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,¹ 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 Dilao² de Manila para ir al Hospital de San Gabriel, centro dedicado a los sangleyes³, donde se embarcarían con dos frailes dominicos: Francisco Luján y Arcadios del Rosario.⁴

Después de tomar el té⁵, los cuatro partieron.⁶ La navegación duró medio mes, y al final, el 20 de junio de 1676, echaron anclas en el puerto de Xiamen [厦門] en la provincia de Fujian [福建].⁷ 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:

“[...] 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.”⁸

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 [明] (1368-1644) para gobernar las provincias meridionales. El gobierno concedió a 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], a 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. 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, ordenándoles que abandonaran sus feudos y regresaran a Manchuria. En este caso, Wu Sanguí instigó a la rebelión 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 Yunnan⁹

Cuando estos cuatro misioneros, o sea, Piñuela, Flores, Luján y Rosario, pisaron por primera vez la tierra china, las provincias de Fujian y Guangdong estaban en manos de Geng Jingzhong [耿精忠]¹⁰, Shang Zhixin [尚之信]¹¹ y Zheng Jing [郑经].¹² 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 Taiwan (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 quería colaborar con Zheng Jing, “ofreciéndole buques y pidiéndole que atacara Jiangnan [江南]¹³ por el mar” [“请世子以舟师由海道取江南，且以战船相许”]¹⁴ Después de que Zheng Jing llegó a Fujian, le pidió a Geng Jingzhong que “le prestara Quanzhou [泉州] y Zhangzhou [漳州]” [“借漳、泉二府”]¹⁵. Sin embargo, Geng anuló la cooperación creyendo que la fuerza de Zheng Jing era limitada.¹⁶ Entonces, el ejército de la isla conquistó Haicheng [海澄] y Tong’an [同安] de Fujian. 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, así como Chaozhou [潮州] y Huizhou [惠州] de Guangdong [广东].¹⁷

En esta situación, como los misioneros estaban en Xiamen, el capitán decidió visitar a Zheng Jing¹⁸ para entregarle la carta del gobernador de Filipinas.¹⁹ 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.²⁰

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 no es cómodo y la casa que preparó el capitán les salvó del ambiente húmedo y sofocante del champán (barco oriental), reduciendo la posibilidad 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.²¹ 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.²²

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.²³ 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.²⁴

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, donde tenían alquilada una casa mediante un cristiano chino.²⁵ Esperaban en la ciudad a que viniera el dominico Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López] en la tarde del 10 de julio.²⁶ Era el primer religioso con el que Piñuela y sus compañeros se reunieron desde que entraron en el país.

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.²⁷ 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.²⁸ 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.²⁹ 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 Guangdong [广东]. En esa 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.”³⁰

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, como el Caso del Calendario ocurrían en la época contemporánea de este dominico chino.³¹ 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] querría hacer guerras contra Geng Jingzhong [耿精忠]³² y 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. Sobrevieron y llegaron por fin al pueblo Luoja [罗家] el 20 de agosto, donde fueron recibidos y agasajados muy bien por los cristianos locales.³³ 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.³⁴

El 23 de agosto, en este pueblo pequeño, esta reunión de los tres 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.³⁵ En el año 1671, Agustín de San Pascual estaba

retenido en Macao [澳门] durante seis meses por el impedimento de los jesuitas. Aunque al final llegó a Guangdong [广东], tampoco dispuso de la misma suerte que Piñuela para disfrutar del agasajo cordial.³⁶ Por contra, en comparación con sus predecesores, en este viaje Piñuela y sus compañeros no encontraron tantos obstáculos.

Eran diversas las razones. Primero, en vez de pasar por Macao [澳门], ellos llegaron directamente a Fujian, 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 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 I:
LA PROVINCIA DE FUJIAN
[福建]³⁷

**TABLA I: LA DIVISIÓN ADMINISTRATIVA DE
LA PROVINCIA DE FUJIAN [福建]³⁸**

Provincia [省, Sheng]	Fujian [福建]					
Prefectura [府, Fu]	Funing [福宁] ³⁹		Yanping [延平]	Shaowu [邵武]	Taiwan [台湾] ⁴⁰	
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]		

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 Luojia [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,⁴¹ aunque este pueblo también había sido la primera base de evangelización de los franciscanos. En el año 1632, el dominico Angelo Cocchi se dirigió al pueblo de Fu'an [福安] y Dingtou donde comenzó a predicar, levantando iglesias y bautizando a muchas personas.⁴² En julio de 1633, el dominico Juan Bautista de Morales y el franciscano Antonio de Santa María Caballero 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],⁴³ y en este último, Caballero tenía a su primer chino bautizado: Luo Wenzao [罗文藻, Gregorio López].⁴⁴ 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 y su compañero Buenaventura Ibañez [文都辣, Wen Dula] se fue sucesivamente a Shandong [山东], 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.⁴⁵ 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.⁴⁶ El buen ambiente religioso del pueblo iniciado desde la época de Cocchi aseguraba a estos tres franciscanos una buena acogida:

“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.”⁴⁷

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.⁴⁸ 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. 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 con-

tenía tres personas,⁴⁹ por lo que se puede inferir que eran considerables los gastos para mantener las necesidades diarias. Aunque faltan datos 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 tael 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 vivieron 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.⁵⁰ Por esto, era natural que no se plantearan levantar iglesias.⁵¹

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. 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 fray Agustín expresó claramente esta idea:

[...] mas viendo que en mucho tiempo no puedo pasar a Xantung⁵² por estas guerras, me determino de comprar una casa en una villa aquí cerca, para hacer iglesia y tener dondo predicar el evangelio; que es el modo con que en esta tierra se predica.⁵³

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

“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 así, 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.”⁵⁴

Sin embargo, cuando tomó la decisión de comprar una casa para hacer una iglesia en ella, la dificultad era enorme ya que “no querian venderla a hombre estrangero, ni para que en ella se hiciesse iglesia.”⁵⁵ Afortunadamente, 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.⁵⁶

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 incidente de Makeng [玛坑]

En aquel entonces, Ningde [宁德] solo tenía doce cristianos chinos.⁵⁷ 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, [...]”⁵⁸

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 de Qing penetró en Fujian 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 Shaanxi [陕西].⁵⁹ Toda la situación empezó a favorecer al gobierno central, que había estado en desventaja al 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， [...]”⁶⁰ [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 agosto⁶¹, [...] 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].⁶²

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 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。”⁶³ [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. El día 15 de este mes (agosto),⁶⁴ 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。”⁶⁵ [El general Jieshu mandó al comandante Hutu a dirigir las tropas conquistando Changshan [常山]. Luego, mandó a los comandantes Laita y Mahada a atacar el Paso Xianxia [仙霞关] 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。”⁶⁶ [Los rebeldes se acantonaron en Jianyang [建阳] adonde los comandantes Latai y Ji'ertabu dirigieron la tropa 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.]

“大將軍和碩康親王傑書帥師抵延平。偽將軍耿繼羨等以城降。耿精忠聞之大懼 [...] 於十月初四日率偽文武官員出城迎降。”⁶⁷ [El general Jieshu dirigió el ejército a Yanping [延平] y el comandante rebel Geng Jixian [耿继羨] se entregó. Enterándose de la

noticia, Geng Jingzhong [耿精忠] se asustó y también se rindió con sus subordinados el día 4 de octubre.]

El día de San Francisco de Asís (el 4 de octubre según el calendario gregoriano) mencionado por Piñuela es precisamente el día 27 de agosto del decimoquinto año de reinado 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 y Jiangxi [江西] y se 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. La conquista de esta zona significaba que el ejército de Qing había derribado la puerta de la provincia y su plan siguiente fue su ocupación. Ningde [宁德], ciudad donde se quedaban los dos franciscanos, está en el noreste de Fujian y muy cerca de la zona de guerra, de modo que la noticia llegó 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, sino que decidieron abandonar de forma temporal Ningde 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 bandidos y el ejército de Geng Jingzhong, 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 quitarían la vestimenta religiosa y comprarían 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, tenían muchas posibilidades de ser desenmascarados enseguida 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 su ropaje, 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 problemas. En la dinastía Qing, 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 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, dado que esto se vería 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 ocasionados 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 la gente estuviera tan ocupada en protegerse que ya no le importaba cómo se comportaban los dos extranjeros. 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]⁶⁸, les caerían sanciones muy severas, de modo que estos estaban más preocupados por su propio futuro que por cualquier 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.”⁶⁹

Era precisamente en medio de este caos donde fray Agustín optó por la audaz táctica de cambiar sus vestidos. Efectivamente, el disfraz de mandarín resultó crucial para su huida. 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, [...]”⁷⁰

A pesar de que 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.⁷¹ De momento, todavía no se ha podido especificar la identidad de 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,⁷² debería ser un creyente chino que tenía un estado económico y social relativamente bueno.

Después de unos viajes fatigosos, los dos se reunieron en el pueblo Makeng [玛坑] de la misma provincia. Por aquel entonces, la mayoría de los aldeanos todavía desconocían el cristianismo y en todo el pueblo solo había dos familias de cristianos.⁷³ Cuando fray Agustín llegó al pueblo, no empezó enseguida a predicar el evangelio entre los aldeanos para ensanchar la influencia de su religión, sino que al segundo día de su llegada, decidió visitar a dos letrados y a la gente “de mas copete del pueblo”.⁷⁴ Aunque el fraile no especificó la identidad de dichos hombres “de mas copete”, debían ser los caballeros del campo, tales como el alcalde o los de edad avanzada que tenían más autoridad entre los aldeanos. Estos hombres, de acuerdo con la cultura china, también fueron a devolver la visita al misionero.⁷⁵

Se debe poner de relieve lo que hizo fray Agustín: si una religión extranjera 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 manera adecuada después de 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, las *Constitutiones Provinciales Pro Seraphica Missione in Sinis* del año 1687 establecían 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 fruto y por más libres de impedimentos prende mejor la semilla del evangelio.”⁷⁶ Fray Agustín tampoco escatimó sus abalanzas a los aldeanos, creyendo que tenían corazones más libres de cuidados mundanos.⁷⁷ No obstante, a veces este juicio de metanarrativa empañaría la particularidad. Como se ha indicado en el capítulo anterior, el jesuita Niccolò Longobardi [龙华民, Long Huamin] 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”⁷⁸. 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 a algunos misioneros doctos que dominaron la lengua para tratar mejor con la clase dominante que resultaba muy útil para la misión.⁷⁹ Ahora bien, a pesar de que los franciscanos en China fueron alentados a evangelizar en aldeas, ¿cómo aplicaron estas ideas a la práctica? ¿Existieron algunos cambios dinámicos en su estrategia?

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. Los franciscanos también implementaban la acomodación. De hecho, tanto Agustín de San Pascual como 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”,⁸⁰ pero dicho Josep que ofreció su casa para 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 cuando vienen a disputar de la lei de Dios tocan materias mui dificultosas en theologia y si no se les responde adquate, como son soberbios, salen disiendo que la lei de Dios es cosa de sueño, y hacen grandissimo daño.”⁸¹ Estas experiencias durante su estancia en Ningde hicieron posible que lograra en sus prácticas evangélicas una compatibilidad entre el aprecio a la gente común y 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 su primer desafío. 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, 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.⁸² 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.”⁸³

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 hizo unas acciones con la mano — devio de ser presignarse.”⁸⁴

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 referirse 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 mandarines y el pueblo desearían escuchar su predicación y el cristianismo se podría propagar en China.”⁸⁵ Basándose en dicha comprensión, ellos optaron por una vida más decente, desistiendo de caminar de forma descalza y pedir limosna. Por ejemplo, en los viajes entre pueblos, Piñuela solía contratar una litera china (palanquín).⁸⁶

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]”.⁸⁷ Verbigracia, era muy popular la Magia Venenosa [盞道巫术, Gudao wushu].⁸⁸ Se trata de una magia en el que el brujo maldecía a otros con un artículo (animales venenosos, plantas o algunas cosas determinadas) que había sido procesado mediante una serie de métodos y el pueblo sentía mucho miedo por ella.⁸⁹ 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*.⁹⁰ 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 infeles 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.”⁹¹

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”.⁹² Por lo tanto, es muy natural que las acciones extrañas las clasificara el pueblo de Makeng como una magia maldita, que “avia sido ahuiantar el espiritu que estaba en el templo”⁹³ y condujo a la aparición del tigre.

Los chinos antiguos llamaban Dachong [大虫, gran animal] a los tigres feroces y los temían mucho. Efectivamente, desde el punto de vista actual, este tipo de situaciones sucedidas en los pueblos de Fujian no eran eventos aislados que generaran gran sorpresa ya que los desastres relacionados con tigres siempre fueron una gran preocupación para los vecinos.⁹⁴ Por ejemplo, en Ningde [宁德] se produjeron varios casos en que los tigres atacaron a gente:

“(宏治⁹⁵五年) 三月, 群虎縱橫鄉村, 多傷人畜”⁹⁶ [(Quinto año de reinado del emperador Hongzhi⁹⁷) (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。”⁹⁸ [Primer año de reinado del emperador Longqing⁹⁹) (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，亦必結眾鳴鑼鼓噪乃往。”¹⁰⁰ [(Primer año de reinado del emperador Wanli¹⁰¹) (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。鄉人設奔捕之，獲二十餘始息。”¹⁰² [(El quincuagésimo séptimo año de reinado del emperador Qianlong¹⁰³) (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.¹⁰⁴ Así que cuando los vecinos estuvieron frente al tigre, lo tomaron como una señal de mal augurio. Esta vez el pueblo tuvo suerte de que el felino 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 entraba en una confrontación inevitable con él, ¿qué podría hacer para salvarse? En caso de que faltaran medios eficaces contra los tigres, sería fácil que los aldeanos transmitieran 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 usasen el papel en los ritos. Esto se lo explicó Agustín de San Pascual a los caballeros del campo y los letrados locales que acudieron a salvarlos:

“[...] era mentira lo que decían de la vanderilla de papel, porque nosotros no usábamos de papeles, como hacen los sacerdotes de los idólos, 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 idolos aia espíritu alguno; lo otro, porque el hacer aquella señal entre nosotros los christianos era cosa muy comun 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.”¹⁰⁵

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 a 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. 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, se puede confirmar que los aldeanos de Makeng 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 se produjo un conflicto en relación con los ritos religiosos 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 el cristianismo es una religión monotesía que rehúsa cualquier otra religión, que para los misioneros, no eran nada más que herejías. A sus ojos, el dios en el templo al que los chinos rendían culto era un diablo. Esta postula fue reflejada explícitamente en las cartas de los dos franciscanos en las que el nombre que dieron a este templo siempre era “templo de diablos”¹⁰⁶ Consultando las obras religiosas redactadas por Piñuela, se encuentra que el franciscano tenía una explicación sobre Buda, uno de los dioses más representativos en la creencia religiosa de China:

“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。”¹⁰⁷ [Buda, como ser humano, debe cumplir las reglas humanas, de las cuales, lo más importante consiste en rendir culto al Creador. Buda 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 Sukhavati¹⁰⁸ y estarán exentos del infierno. Además, inventa la teoría Samsara¹⁰⁹ y establece el precepto de no matar¹¹⁰. Es demasiado arrogante y ha confundido a todo el mundo. [...] El invitado pregunta: si es verdad, entonces, ¿dónde está el espíritu de Buda? El misionero responde: Según la lógica, en el cielo, no hay ninguna persona con pecados. Buda 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 la fuerte exclusividad que llevaba el cristianismo le hiciera a Piñuela albergar alguna hostilidad contra el dios en el templo de Makeng, como la actitud hacia Buda mostrada en su obra. Aun así, este no tenía por qué hacer aquellos ritos para expulsar su espíritu porque, al igual que Buda, según el cristianismo, su espíritu no estaba en el templo, sino en el infierno.

Sin embargo, para los aldeanos de Makeng, que no comprendían el monoteísmo cristiano, en el templo estaba el espíritu del dios en el que ellos habían creído durante muchos años, abrigándolos de cualquier tipo de desastre, incluso los incidentes con tigres. Con esta convicción, la única explicación lógica que podían encontrar era que el espíritu del dios había sido 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 se produjo un conflicto teológico entre la creencia cristiana y la tradicional china.¹¹¹

En resumen, todo este evento de la irrupción del tigre fue pura casualidad. En esencia, la incompatibilidad de dos culturas religiosas distintas dio origen a este enfrentamiento entre ambas partes, con la llegada casual

del tigre como su detonante. 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”.¹¹² 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. Rodeados de este ambiente místico, los aldeanos estaban plenamente convencidos de sus palabras.¹¹³

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。”¹¹⁴ [La gente de Fujian está fascinada con los fantasmas 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 ocurría algún conflicto frontal entre la creencia tradicional del pueblo y el cristianismo, el segundo estaba sin duda alguna en desventaja absoluta.

Durante esta 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 ayuntar 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.”¹¹⁵

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.¹¹⁶ Estos intentaron capturar a los misioneros y amenazaron con matarlos. En ese momento, algunos salieron, inesperadamente, a defender a los dos extranjeros.¹¹⁷ Aun así, fray Agustín fue golpeado dos veces, en la cabeza y en el pecho.¹¹⁸ Frente a este peligro mortal, los dos franciscanos no tenían más remedio que rezar. En ese apuro, acudieron dos caballeros del campo y uno de los letrados 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.”¹¹⁹

En las dinastías Ming y Qing, el confucianismo constituía la filosofía oficial así que los letrados confucianos tenían la posición social relativamente alta. A pesar de que no llegaron a obtener puestos oficiales, 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. Mientras tanto, en un país agrícola como la China antigua, los caballeros del campo, como puente entre la clase dominante y los campesinos, tenían un gran prestigio. Como analiza el investigador Cheng Xiao [程啸], la actitud de los aldeanos comunes hacia las religiones extranjeras fue influenciada principalmente por los caballeros del campo, porque estos resultaban intermediarios que ayudaban al poder imperial en su gobierno en la sociedad baja, y fueron considerados por la gente común como los portavoces de los sabios. Por eso, su comprensión y actitud hacia las religiones extranjeras tenían bastante influencia, aunque en el caso de que la agitación social se intensificaba, el papel de los letrados rurales y las personas competentes de la clase baja (tales como los bondos budistas, los taoístas, los brujos, etc.) presentaban una tendencia de destacarse.¹²⁰ En este incidente, los tres tipos de personas subían al escenario e influyeron en diversos grados en las acciones de los aldeanos. La persona competente de la clase baja (el *vuen-kung*), como competidor de los misioneros, para mantener su autoridad religiosa en el pueblo, cuando los aldeanos vinieron a pedir su opinión, hizo un

juicio desfavorable contra los misioneros, y así aumentó la xenofobia de los aldeanos. Mientras tanto, los caballeros del campo y los letrados rurales salieron a defender a los misioneros cuando estaban en peligro, ya que Agustín de San Pascual había forjado amistad con ellos por sus visitas. Por lo tanto, en este juego de poder de diferentes fuerzas, prevalecían los caballeros del campo y los letrados.

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 misioneros.¹²¹ 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 los tres protectores, ambas partes llegaron a un acuerdo: los aldeanos los dejaron tranquilos a cambio de que los misioneros se fueran a primera hora de la mañana.¹²² Luego, acompañados de los tres, los frailes pasaron la noche horrorizados. Al día siguiente, fray Agustín y Piñuela cumplieron con su promesa, escapando de Makeng y volviendo a la casa del cristiano chino Josep en Shanyang [杉洋].

Así, a través de la mediación de la clase confuciana, representada por los caballeros del campo y los letrados locales, se amainó un alboroto originado del conflicto entre el cristianismo y la creencia tradicional china 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. En la China antigua, coexistieron durante muchos siglos el confucianismo, el budismo y el taoísmo. Aunque entre estos últimos dos había muchas luchas, el confucianismo, la filosofía oficial, casi siempre disponía de una superioridad absoluta. En este alboroto de Makeng, cuando se produjo un enfrentamiento agudo entre el cristianismo y la creencia local, la intervención oportuna de la clase confuciana con su autoridad en el pueblo alivió en gran medida las contradicciones entre ambas partes y evitó un 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 Muyang [穆阳] para estudiar la lengua china junto con Miguel Flores.¹²³

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.¹²⁴ 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.¹²⁵ 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 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.”¹²⁶

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.”¹²⁷

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 reyno.”¹²⁸ Durante los dos meses que pasaron juntos, y Piñuela consiguió algunos avances.¹²⁹ 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, Dingtou, 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.¹³⁰ 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:

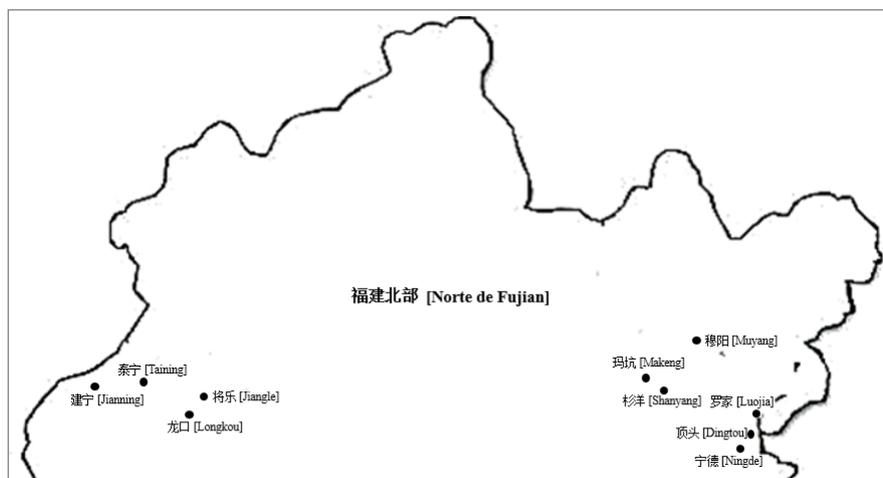
“[...] en el tiempo que estube allí no sin pococs sustos de ladrones de la mar, de suerte que solo con los mamotretos de la lengua y breviario quede para estar dispuesto a qualquier huida; y aunque muchas noches pasamos desvelados nunca llego a efecto al Señor gracias.”¹³¹

“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;”¹³²

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.¹³³ 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 chino y editó la obra lingüística de Varo.

El 9 de septiembre de 1677,¹³⁴ como no había ningún franciscano en Shandong [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].¹³⁵ 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 viajar a Shandong con Miguel Flores y dejó solo a Piñuela en Fujian.”¹³⁶ Las experiencias durante este tiempo y, sobre todo, el incidente de Makeng, 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.

ILUSTRACIÓN 2:
EL NORTE DE LA PROVINCIA DE FUJIAN [福建]



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].¹³⁷ 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.

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 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 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。”¹³⁸ [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. 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, Wuzhualong] que simbolizaba la prerrogativa y autoridad del emperador y solo podía ser usada por éste. Aunque Kangxi 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。”¹³⁹ [En el memorial que escribió Tournon se equivocó con el Taitou¹⁴⁰ 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 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 honrraron, y pagaron la visita, y como con esto no ubiesse ya quien hablasse, y todo estubiesse mui quieto.”¹⁴¹

“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 ahora estoi a mi libertad exerciendo mi oficio.”¹⁴²

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.

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

El julio de 1678, Piñuela recibió la noticia de que había venido a Xiamen [厦门] el franciscano Bernardo de la Encarnación [郭纳壁, Guo Nabi].¹⁴³ 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. Así que mandó de inmediato a dos mozos para recibirlo y encaminarlo.¹⁴⁴ 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, 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 dejando a su compañero nuevo en dicho pueblo para estudiar chino.¹⁴⁵

En diciembre de este mismo año, fray Bernardo fue a Ningde 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 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].¹⁴⁶

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 1671.¹⁴⁷ Fray Bernardo señaló que “en esta villa había algunos cristianos bautizados por Fr. Agustín los años pasados cuando vino y paso por allí”¹⁴⁸, aunque el editor de *Sínica Franciscana* insistió en que eso nunca había sido confirmado en ninguna parte por fray Agustín.¹⁴⁹ 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. 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. 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.”¹⁵⁰

b) La iglesia de 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”¹⁵¹ en procurar una casa. 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 grande¹⁵², mientras que en un informe de 1684, contó, paradójicamente a las afirmaciones anteriores, que fue una casa mediana.¹⁵³ 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 hu- biere ministros que asistan se buscaran maiores y como convengan.”¹⁵⁴

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.”¹⁵⁵ Por fortuna, recibió las ayudas de los cristianos chinos, aunque estos mismos también eran muy pobres.¹⁵⁶

Finalmente, después de unos seis meses de trabajos en búsqueda y aderezo, se erigió la segunda iglesia de los franciscanos en Fujian [福建].¹⁵⁷ 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”¹⁵⁸ y “en buen puesto”¹⁵⁹. Efectivamente, 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, que estaba “en lugar publico, circunstancia mui necesaria para el intento”¹⁶⁰, 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 fran-

ciscanos 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.¹⁶¹ Las dificultades que tenía fray Agustín al comprar la casa en Ningde son un ejemplo de esta desconfianza.¹⁶² 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, los franciscanos 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].¹⁶³ El gobierno local publicó carteles [告示, Gaoshi], en los que anunciaba la orden de arresto de los misioneros y la recompensa de diez tael 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], que se vieron obligados a huir y esconderse.¹⁶⁴ 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 que solo ella es la que convierte y guia 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, subiendole 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 ima-

gen 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.”¹⁶⁵

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.¹⁶⁶ Aprendiendo estas experiencias fatales, la nueva generación de franciscanos en Fujian 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:

“Tiene una sala para hacer iglesia, y otro lugar pequeño para hacer sala en que recibir güespedes; cosa mas que necesario en una iglesia, porque en China no se predica en las calles ni plaças, sino dentro de casa.”¹⁶⁷

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 aiuden a estas obras dedicando la limosna a este particular intento”¹⁶⁸

De hecho, esta opción se podía remontar a la época de Matteo Ricci [利玛窦, 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 franciscanos adoptaron una actitud muy hospitalaria, acogiéndoles con cortesía y explicándoles las dudas.¹⁶⁹ 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.

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, 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.¹⁷⁰ 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 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.¹⁷¹ Tal vez, las experiencias exitosas de tratar con los mandarines de Ningde 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 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],¹⁷² los cuales ya realizaron los preparativos y establecieron un puente entre Piñuela y los mandarines. Cuando fray Agustín erigió la iglesia en Ningde, 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].¹⁷³

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 el 1 de noviembre.¹⁷⁴ 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 2: 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 el cargo. 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.

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 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 Chao-

zong había sido relevado por Yang Mingfeng [杨鸣凤] casi dos años antes de que Piñuela llegara a Jiangle.¹⁷⁵ 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.¹⁷⁶ Sobre esta persecución, el franciscano tenía descripciones detalladas:

“Pasados unos días fue necesario el ir a ver al gobernador 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 dixerá 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 que se yo, y assí hizo acusacion contra mi en sinco tribunales, quales eran al gobernador de la ciudad, a otro mandarin maior de provincia, al juez de lo criminal, al virrei, y a un capitan general de la provincia.”¹⁷⁷

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.¹⁷⁸ 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] el que, 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.¹⁷⁹

Al final, Piñuela escapó de esta persecución, y el escándalo, que duró varios meses, terminó con un salvoconducto para Piñuela expedido por el virrey¹⁸⁰ y con la destitución del mandarín local de Jiangle:

“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 mo-

lestasse etc.; y luego pasados unos quantos dias, con otro titulo le quito el gobierno, y que espere la sentencia del Rei.”¹⁸¹

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].¹⁸² Sin embargo, 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 Jianning [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.”¹⁸³

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 [...]”¹⁸⁴

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 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 cas-

tigarlo 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 refero.”¹⁸⁵

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.¹⁸⁶ Buenaventura Ibañez dio su información sobre este caso:

“Echo esto, fue a visitar a[l padre que]¹⁸⁷ 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 escribió [dando cu]enta al virrey de la provincia, de haver venido alli un estrangero, el qual contra el mandato imperial abrio yglesia y predicava l[a ley pro]hibida.”¹⁸⁸

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，[...]”¹⁸⁹ [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 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 derrota, 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 kiao¹⁹⁰, es la del Fur, idolo pessimo en este reino; la segunda, Tao kiao¹⁹¹, y la tercera, Ju kiao¹⁹²; 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.”¹⁹³

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,¹⁹⁴ 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。”¹⁹⁵ [Ahora, los mandarines locales han promulgado las prohibiciones en las que consideran que el cristianismo es igual que la secta de Loto Blanco que ha conspirado para la rebelión. Mando que borren esto de la 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, Fanqing fuming]”, 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 [白蓮教, Bailianjiao] 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],¹⁹⁶ 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 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。[...]”¹⁹⁷ [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.]¹⁹⁸

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”¹⁹⁹. Esta opinión de Paul Pelliot 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-ie²⁰⁰ 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 compañía 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 quëstas en este punto, ya que no podemos vivir en China sin calçarnos, el calsado ¿no a de ser honesto, sino el que dice profanidad en el reino? Muchas cosas mal paresidas hace la inconsideracion;”²⁰¹

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.

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, 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.

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-lao²⁰² 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-xing²⁰³”²⁰⁴

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:

“[...] Fr. Pedro de la Piñuela [...] se fue [...] 15 días de ca[mino], a una villa, llamada Chianglo, donde los padres de la compañía que tienen cristiandad, y contradiziendoselo el padre que cuida de ella, se adelantó a bautizar unos 30 catecúmenos que el catequista [de allí] tenía ya instruido[s] y dispuestos.”²⁰⁵

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 a su viceprovincial Ferdinand Verbiest [南怀仁, Nan Huanren]. Entonces, Verbiest escribió a fray Buenaventura para negociar la resolución.²⁰⁶

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. 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.²⁰⁷ 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 razón”.²⁰⁸ Agustín

de San Pascual también dio agradecimientos a fray Buenaventura por haber mandado a Piñuela que abandonara la ciudad de Jiangle.²⁰⁹ 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 [que no] somos para abrir nuevas 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 ansi, vuestras caridades veran mi profecia cumplida.”²¹⁰

Pues bien, ¿qué significa “si el hermano Fr. Pedro no les [cede la] cristiandad, 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 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.²¹¹

En 1678, el padre Simón Rodríguez llegó a dicha provincia²¹² 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 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.²¹³ Además, Qiu Sheng [丘晟], letrado de Jiangle 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 zhizhus-henfushu, *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’.”²¹⁴

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. 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 los dos órdenes llevaban muchos años compitiendo, sin embargo, los franciscanos no querían perder totalmente la paz con los jesuitas, ya que algunos de ellos, tales como Ferdinand Verbiest, ocupaban cargos importantes en la corte real y a veces podían ayudar con su influencia a los misioneros, tanto a los jesuitas como a los mendicantes. Por eso, como mencionó en la carta, cuando se enteró de la disputa, fray Buenaventura mandó enseguida a Piñuela que abandonara Jiangle y volviera a Ningde [寧德].

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 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 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 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, 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.

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, este fraile bautizó, dentro y fuera del pueblo, en total unas cien personas entre infantes y adultos.²¹⁵

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 [郭纳壁, 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].²¹⁶ 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.²¹⁷ 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].²¹⁸

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.²¹⁹ 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.²²⁰

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.²²¹ Un año después, cuando obtuvo más dinero, por fin tomó posesión de la casa.²²² Esta se encontraba en mal estado y llena de goteras, pero Piñuela no podía hacer nada para reformarla, porque el poco dinero que tenía 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 Manila.²²³

b) La iglesia de Longkou [龙口]

Después de la persecución en Jiangle, Piñuela obtuvo cuarenta bautizados en un pueblecito. Por eso, a finales del año 1679, decidió comprar allí una casa pequeña con veinte pesos²²⁴ y contrató a unos carpinteros para que le ayudaran en el trabajo físico,²²⁵ 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 y Jiangle, esta casa pequeña estaba en peor estado. Pero después de levantar la iglesia en Jiangle que le había costado 200 taels, 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.²²⁶ De este apuro que traía la contradicción entre los cristianos creyentes y las casas e iglesias insuficientes se lamentó Piñuela en su carta:

“[...] pues por alli cerca tengo en algunas villas algunos christianos y no puedo ir alla a predicar a los gentiles porque no tengo casa d[onde] estar, ni aun se 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.”²²⁷

A mediados de diciembre de 1679, Piñuela fue a otro pueblo para administrar los sacramentos, y de allí volvió a Ningde, 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 reformarla.²²⁸

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”²²⁹, y en otro informe de Miguel Flores [傅劳理, Fu Laoli], lo nombró como “Lunkieu”.²³⁰ En realidad, se llamaba “龙口” [Longkou], pueblo pertenecido a la jurisdicción de Jiangle.²³¹

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).²³² Cui 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 1680.²³³ 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.²³⁴ 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 obli-

gados 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.²³⁵ Luego, volvió a Ningde [宁德] y se reunió con su nuevo compañero Lucas Estevan [王路嘉, Wang Lujia].²³⁶

Tres años antes, la llegada de fray Bernardo de la Encarnación [郭纳壁, 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 partida de fray Bernardo a Shandong fue consolada por la participación de fray Lucas en la batalla evangélica de la provincia de Fujian. Además de esta compensación en las emociones, fray Lucas también podía compartir los trabajos que tenía Piñuela.²³⁷

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.”²³⁸

El franciscano ofreció la iglesia a los cristianos locales como escondite e hizo todo lo posible para ayudarlos.²³⁹ 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。”²⁴⁰ [En abril del vigésimo año del reinado de Kangxi²⁴¹, debido al impuesto de residencia, los rebeldes de Xixiang atacaron la ciudad de Jiangle y ahuyentaron al Zhixian Hu Zongding. Este escapó y el mandarín llamado Tong le ordenó que cancelara este impuesto y volviera a su cargo. En septiembre²⁴², 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 reprimie-

ron 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 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.²⁴³ Después de enviárselo a fray Lucas, Piñuela regresó a Jiangle 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 de cinco iglesias en la provincia de Fujian.

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 Peris 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.²⁴⁴ Los dos franciscanos estuvieron juntos en Jiangle durante seis meses, período en el que solo bautizaron a unas cuarenta personas,²⁴⁵ puesto que no dispusieron de suficientes viáticos para ir con frecuencia a las aldeas y pueblos a predicar el evangelio.²⁴⁶

A principios de 1684, fray Lucas se marchó a Guangdong [广东], dejando otra vez solo a Piñuela en Fujian.²⁴⁷ Este franciscano de Nueva Es-

paña tuvo que seguir luchando con el problema de la falta de dinero y mano de obra.²⁴⁸ 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.²⁴⁹

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.”²⁵⁰

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, no permaneció allí durante mucho tiempo, y partió a la provincia de Shandong. En el año 1672, fray Agustín llegó a Fujian, y tres años después fundó en Ningde 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 para recuperar la cristiandad iniciada por Caballero, y dejó solo a Piñuela en Fujian. Ningde se encontraba en el este (en la costa), mientras que los pueblos de Jiangle, Longkou, Taining y Jianning 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.

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.²⁵¹

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 [...] christianos, ni aun poderles oír de confession, ni predicar en publico el santo Evangelio”.²⁵²

Los franciscanos, a su vez, pidieron posponerlo hasta que obtuvieran la respuesta de Manila.²⁵³ 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”²⁵⁴. Fray Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding] explicó en una carta el peligro potencial:

“[...] es peligro que amenaza 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, [...]”²⁵⁵

En consecuencia, todos los franciscanos quedaron suspensos y la misión se estancó, así que Piñuela no tenía otro remedio que despedirse de Fujian, tierra en la que había trabajado ocho años, y se preparó para partir a Guangdong a fin de reunirse con sus compañeros.²⁵⁶ 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 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 Bro-llo Gemona [叶尊孝, Ye Zunxiao].²⁵⁷ Tal vez Piñuela y sus compañeros todavía no se dieran cuenta de que este 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 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.²⁵⁸

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 había muerto y Luo se convertiría en el obispo, puso en él la esperanza de terminar el escándalo.²⁵⁹ 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 gobierno lo mismo es, pues a de dar resolucion a lo que V. C. propone y nos no sabemos.”²⁶⁰

Por este párrafo, se pueden confirmar unos hechos dignos de subrayar. Esta carta se escribía 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,²⁶¹ 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 le consagró en Guangdong [广东], y Piñuela participó en la ceremonia como asistente.²⁶² 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],²⁶³ 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].²⁶⁴

Antes de la consagración de Luo, el obispo Bernardino había dado a los franciscanos la licencia de administrar los sacramentos.²⁶⁵ 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 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 que insistía en el decreto del juramento, sino que buscó al franciscano Juan Francisco de Leonissa como su nuevo asesor teológico, y le nombró el provicario

en las provincias de su vicariato.²⁶⁶ Tenía mucha confianza en este nuevo asesor e hizo todo lo que le dijo.²⁶⁷ Frente a esta situación, Maigrot se vio obligado a rendirse y trasladarse a la provincia de Jiangxi.²⁶⁸ De esta manera, este escándalo del juramento se calmó de forma temporal y los franciscanos se reincorporaron sucesivamente al trabajo.²⁶⁹

Posteriormente, el obispo Bernardino de la Chiesa se preparó para hacer una visita pastoral en las cristiandades de su jurisdicción, ya que quería conocer este país con sus propios ojos.²⁷⁰ 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.²⁷¹ Los dos salieron de Guangdong el 4 de mayo de 1685 y anduvieron casi diez meses con “los rigores de las calmas y los hielos del invierno”.²⁷² Cruzaron las provincias de Guangdong, Jiangxi, la parte norte de la provincia de Fujian, la provincia de Zhejiang, Jiangsu y Huguang. En su autobiografía, Piñuela reveló la dificultad y el fruto de este viaje:

“aviendo atravesado seis bassimas 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 baptizado 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, [...]”²⁷³

Después de que estallara el escándalo del juramento, Piñuela permaneció en Guangdong, y la provincia de Fujian ya llevaba varios meses sin ningún franciscano. Como la cristiandad de Fujian 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].²⁷⁴

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, 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.²⁷⁵

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.²⁷⁶ 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,²⁷⁷ decisión trascendental 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 evangélica, sino que resultaba una estrategia en sentido global.

En primer lugar, la fundación de la iglesia de Chaozhou 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 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 y la este de Guangdong, 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 como los que arribaron a Fujian por el puerto de Xiamen [厦門] 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 y muy cerca de Fujian. Una vez que se levantara una iglesia, a los franciscanos en Guangdong 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.²⁷⁸

Otro ejemplo es la propuesta de fray Agustín de San Pascual. 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 para pedir ayuda.²⁷⁹

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 y en el año 1686, teniendo en cuenta que la cristiandad de Shandong estaba en el norte de China y muy lejos de las provincias de Guangdong y Fujian, propuso que su orden cambiara dos iglesias de Shandong con las dos de los jesuitas en Tingzhou [汀州] y Yanping [延平] de Fujian, para que en dichas dos provincias meridionales se formara una cadena misional que conectara Chaozhou, Tingzhou, Jiang y otros lugares importantes.²⁸⁰ Aunque al final esta propuesta no se materializó, tanto esta iniciativa como el plan de abrir cristiandad en Chaozhou 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 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, 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 se hallaba muy cerca del puerto de Xiamen [廈門] de la provincia de Fujian y éste, como centro estratégico en la vía marítima de Fujian 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 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.

Una vez que los franciscanos se asentaran en Chaozhou, 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 se libraron de viajar siempre al sur para recoger los objetos. Además, después de que la dinastía Qing recuperara la isla de Taiwan [台湾], la zona sudeste se fue volviendo más pacífica. A medida que aumentaban los barcos que viajaban entre Fujian y Filipinas, el puerto de Xiamen jugaba un papel cada vez más importante. Piñuela subrayó la importancia de la vía marítima de Fujian y apoyó también el plan de levantar iglesia en Chaozhou.²⁸¹

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 [石铎录, 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].²⁸² 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 Joaquín Risón.²⁸³ Había un misionero que estaba ausente de ambas listas: Francisco Peris de la Concepción [卞世芳, Bian Shifang].²⁸⁴ 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.²⁸⁵ 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.²⁸⁶ Entre los misioneros en Guangdong [广东], evidentemente no eran idóneos Agustín Rico, José Navarro, Juan de San Frutos, José Osa y Bernardino Mercado. Estos cinco llevaban muy poco tiempo en China y todavía estaban en la etapa del aprendizaje del idioma,²⁸⁷ 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.

Asimismo, Joaquín Risón, aunque había salido de Manila para China en el año 1680 y había evangelizado en la provincia de Fujian, 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.²⁸⁸ Además, Miguel Flores fue molestado por sus achaques y se había retirado a Macao.²⁸⁹ Igualmente, después de que estallara el escándalo del juramento,²⁹⁰ 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, 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.²⁹¹

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 pasado muchos años en China y tenían mucha experiencia. Sin embargo, en el año 1686, Buenaventura Ibañez ya tenía 77 años²⁹² 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 [...] haziendo 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 allí me bueluo a la celda, de la qual no salgo en todo el dia ni noche. ”²⁹³

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, allí me está aguardando que vaya a hazerle compañía [...]”²⁹⁴

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 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 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 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, para cuidar la iglesia de San Antonio de Padua.²⁹⁵ Lucas Estevan acababa de volver a Macao desde Manila en mayo de 1686,²⁹⁶ tras renunciar a sus trabajos en China durante un año,²⁹⁷ 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,²⁹⁸ cuando cuatro franciscanos jóvenes, (Agustín Rico,

José Navarro, José Osca y Bernardino Mercado), vinieron a China, trayendo el nombramiento del comisario para él.²⁹⁹ En realidad, era tan competente con su trabajo que no solo había abierto la cristiandad de Ningde de Fujian, sino que también había recuperado la cristiandad de Shandong, así que se puede inferir que fray Agustín se había planteado comprar la casa y quedarse él mismo en esa ciudad.³⁰⁰ Sin embargo, la noticia del nombramiento le obligó a volver a Guangzhou [广州], así que debía encargar a uno de sus compañeros que le relevara en su trabajo en Chaozhou. En este caso, Piñuela resultaba el único candidato competente para esta tarea.

TABLA 3: 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.³⁰¹ Aun así, Piñuela no se dio por vencido y perseveró en sus trabajos. El 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.³⁰²

Hoy en día, existe una discrepancia sobre quién fue el que fundó la iglesia de Chaozhou 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.³⁰³ Otto Maas, al transcribir y editar las cartas de Piñuela, citó toda esta conclusión de Huerta, pero tampoco dio nuevas pruebas.³⁰⁴ Sin embargo, el investigador chino Cui Weixiao [崔维孝] indicó que Agustín de San Pascual compró con 140 taels de plata una casa en Chaozhou y la transformó en una iglesia con la ayuda del jesuita francés Adrien Greslon [聂仲迁, Nie Zhongqian] en el agosto del año 1685.³⁰⁵ Contrariando esta afirmación, fray Agustín mencionó en una carta dirigida al Provincial que compró la casa de Chaozhou con 240 taels de plata el 25 de marzo de 1686, sin aludir a ningún jesuita que le ayudara.³⁰⁶

Consultando los archivos, se puede encontrar la fuente de la que viene la conclusión del señor Cui:

“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 ciudad de Kancheu, que esta en la provincia de Kiangsi. Alli se a estado con el padre de la compañía, su paisano, hasta aora, desde donde trato de comprar una casa para abrir yglesia en una ciudad 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 [...]”³⁰⁷

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 podía ya deshacer lo hecho. Al padre de la compañía 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 faores [...] En fin, lo que los padres a nosotros nos dicen es que an enviado grandes reprehensiones a dicho P. Grelon por lo que hizo.”³⁰⁸

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 provocó de nuevo 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],³⁰⁹ 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”.³¹⁰ Como éste también anotó que “Chaocheu” fue “Chaotcheou”,³¹¹ se 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 [厦门], 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”.³¹² Cada uno de los volúmenes VIII, IX y X de *Sínica Franciscana* tiene un índice del vocabulario chino: *Index Nominum et Vocabulorum Sincorum*. Aunque “Chaocheu” y “Chaotcheou” no fueron sido 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.³¹³

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 posesion de ella. Otro clerigo, llamado Quimener, esta en Kancheu esperando tener nuevas que le dan la casa, para ir alla.”³¹⁴

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 Cicé³¹⁵ et Quémener, à Chao-tcheou 韶州.”³¹⁶ 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.”³¹⁷

“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 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 1686.³¹⁸ 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”.³¹⁹ 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 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.

TABLA 4: LA DIVISIÓN ADMINISTRATIVA DE LA PROVINCIA DE GUANGDONG [广东]³²⁰

Provincia [省, Sheng]	Guangdong [广东]							
Prefectura [府, Fu]	Guangzhou [广州]				Chaozhou [潮州]	Huizhou [惠州]	Shaozhou [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: 天主堂 [Tianzhutang, Iglesia del Señor del cielo].³²¹

Es digno de destacar esta traducción de “Dios” por la que optaron los franciscanos. Como se ha señalado en la parte de 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, celebraron en total 74 reuniones internas debatiendo si era aceptable usar el término “Shangdi [上帝]” para traducir “Dios”.³²² 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.³²³ Pero Niccolò 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”.³²⁴ 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]”.³²⁵ 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 era el franciscano Antonio de Santa Maria Caballero [利安当, Li Andang], después de varias décadas de experiencias 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 Niccolò 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.³²⁶ 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”.³²⁷

Superado el primer reto, les tocó enseguida el segundo: ¿cómo podían arraigarse en este nuevo lugar y desarrollar la misión? Por un lado, es 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 misionales 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 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.³²⁸

El encuentro fue todo un éxito y todos los mandarines devolvieron la visita.³²⁹ 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.³³⁰ Aquí, “ta-jin” debería 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.³³¹ 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”.³³² 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 diciendo que era “cancellarius, secretarius particularis praefecti”.³³³ 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 fexundao]: 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]³³⁴:

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);³³⁵

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 tribal) y Qiren [旗人, Personas pertenecientes a las Ocho Banderas].³³⁶ 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 Manchuzria, y fue licenciado [举人, Juren] de la Bandera Roja Bordeada [镶红旗].³³⁷ Sin embargo, fue reemplazado por Liang Nai [梁鼐] en el vigésimo quinto año del reinado de Kangxi [康熙].³³⁸ Pero la *Gaceta de la prefectura de Chaozhou* [潮州府志, Chaozhoufuzhi] de 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 fexunhedongdao] en el agosto del vigésimo cuarto año del reinado de Kangxi [康熙] (según el calendario chino),³³⁹ 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]³⁴⁰ en el cuadragésimo quinto año del reinado de Kangxi [康熙]. A pesar de que tenía gran reputación, venía de la provincia de Shaanxi [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 [汉军正白旗, Hanjun zhengbaiqi].³⁴¹ Era el sobrino de Shi Lin [石琳], gran mandarín del reinado de Kangxi, 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 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. 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 (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).³⁴² 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 (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,³⁴³ lo que descarta la posibilidad de que fuera sustituido por Shi Wensheng [石文晟] en el vigésimo año del reinado de Kangxi. A esto, añadiendo el registro de la *Gaceta general de Guangdong* [广东通志, Guangdong tongzhi],³⁴⁴ 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 (1688.2.2-1689.1.20), casi dos años después de que los dos franciscanos llegaran a Chaozhou. Lin Hangxue [林杭学], a su vez, venía de la provincia de Jiangsu [江苏]³⁴⁵ 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 la región de Manchuria.³⁴⁶ 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.³⁴⁷ Fue promovido varias veces y murió en una batalla del 1663 contra Zheng Chengong [郑成功, Koxinga].³⁴⁸ Ma Sanqi heredó el título “Xiangwu” [襄武] de su padre y ejerció el cargo del general militar de Chaozhou desde el decimosexto año (1677.2.2 -1678.1.22) hasta el vigésimo séptimo año del reinado de Kangxi (1688.2.2 -1689.1.20). Dirigió muchas represiones contra los bandi-

dos locales y ganó buena fama.³⁴⁹ 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 debería 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 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,³⁵⁰ así que sería muy posiblemente visitado por el franciscano. El Tongpan de la dinastía Qing 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。”]³⁵¹ Además, el apellido de este Tongpan era “Wu [毋]”, que es lo mismo que el que anotaron los editores de *Sínica Franciscana*. 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.³⁵² 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 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, 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 occidentales, (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 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,³⁵³ 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.”³⁵⁴

En segundo lugar, además de fomentar la empresa evangélica, la buena relación con la autoridad de Chaozhou 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 dicha manera durante dos meses.³⁵⁵ 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”.³⁵⁶

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 incidente 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 chinos³⁵⁷ cuando evangelizó en Ningde [宁德] en el año 1675.³⁵⁸ Ahora en Chaozhou, Piñuela y fray Bernardino Mercado exigieron que los que querían ser bautizados quemaran y descuartizaran los ídolos que tenían.³⁵⁹ 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, donde la gente confiaba en los brujos, a los que a veces incluso recurría sin tomar medicamento cuando enfermaba,³⁶⁰ la exigencia de los franciscanos declaraba la ruptura del cristianismo con la cultura religiosa tradicional china, lo que posiblemente provocaría odios e incluso persecuciones.

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.³⁶¹ 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. Y así, a medida que se resolvían las dos dificultades anteriormente indicadas, los trabajos misionales empezaron a desplegarse con normalidad.

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.³⁶² En cuanto al número de los bautizados, fray Bernardino reveló que en cuatro meses, los nuevos bautizados pasaron de los 90, todos adultos.³⁶³

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 y Qing, 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 perdroit point sa peine; il y auroit peu de jours qu'il n'en trouvât quelqu'un, et leur salut seroit 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."³⁶⁴

De esta manera, el número de bautizados 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 Françoise 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."³⁶⁵ 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 misión 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 habían progresado muy bien y logrado un fruto no ilusorio.³⁶⁶

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.³⁶⁷ 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 el evangelio 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.”³⁶⁸ 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.³⁶⁹

En agosto del año 1687, como llegaron a Zhangzhou [漳州] de Fujian las cartas y la financiación que se habían enviado desde Manila, Piñuela fue allí, por orden del comisario fray Agustín de San Pascual, a recibirlos y luego los llevó a Guangzhou [广州] el 9 de septiembre del mismo año.³⁷⁰ Cumplió la tarea, pero no volvió a Chaozhou, 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 Bernardino Mercado en Chaozhou, ya forjaron buena amistad con los mandarines locales y la misión 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.³⁷¹ Es decir, disponiendo del amparo oficial de la autoridad y el privado del capitán, a pesar de que Piñuela se fuera, 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 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 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 y Chaozhou, le asignaron una tarea no menos complicada que cualquiera de las anteriores.

ILUSTRACIÓN 3: LA PROVINCIA DE GUANGDONG [广东]



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 cristianidad 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], había partido enseguida a

Nanjing [南京] después de una estancia de poco tiempo.³⁷² 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. 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 opción para emprender la misión. En primer lugar, tanto la prefectura de Nan'an y como la de Ganzhou [赣州] limitaban por el sur con la provincia de Guangdong [广东]. 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,³⁷³ 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 vínculos estrechos.

Pues bien, a finales del año 1686, poco después del escándalo señalado, Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], el comisario por aquel entonces, fue a la prefectura de Nan'an de Jiangxi para comprar una casa.³⁷⁴ 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 después de la compra. En 1687, cuando la incertidumbre disminuyó y los fondos fueron complementados, fray Agustín decidió mandar a Piñuela a Nan'an para la tarea evangelizadora.³⁷⁵

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.³⁷⁶ 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, aunque en ese momento los franciscanos todavía no tenían ninguna misión allí.³⁷⁷ 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.³⁷⁸

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.³⁷⁹ 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 avía pasado aquella ciudad en tiempo de las guerras, pues estaba en parte quemada, en parte destrosada, y en parte podrida, [...]”³⁸⁰

Ahora bien, un año después, el estado de la casa resultaba peor.³⁸¹ En este caso, la 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”³⁸². 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.³⁸³

Desde el punto de vista de lo espiritual, Nan'an [南安] no tenía una base sólida para el cristianismo. Según Piñuela, “no [ha] auido aquí nunca cristiano alguno”.³⁸⁴ 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 estaba justamente al lado de Ganzhou y casi un siglo antes, Matteo Ricci había estado aquí recibiendo muchos visitantes y viéndose con el supremo mandarín local.³⁸⁵ Por ende, era poco probable que en Nan'an 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:

“En su ataud tenia grauado 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 [...]”³⁸⁶

Fray Agustín también dejó una descripción similar al presentar los trabajos de Piñuela en Nan'an:

“Hallole 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.”³⁸⁷

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.³⁸⁸ 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 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.”³⁸⁹

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.³⁹⁰

Piñuela acababa de llegar a Nan’an, 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 había sido bautizado hacía 28 años,

pese a que también reconoció que todavía existían muchos otros que no recibieron el bautismo por falta de misioneros.³⁹¹ 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, 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 monjes budistas para hacer la sepultura.³⁹²

En sentido estricto, es comprensible la opción de dichos parientes. En un lugar como Nan'an, 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.³⁹³ 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".³⁹⁴ 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.³⁹⁵

En tal dificultad, tanto material como espiritual, Piñuela recorrió pueblos predicando la ley de Dios. Para iniciar la empresa en Nan'an, 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 mexor en sus coraçones la semilla de la divina palabra, que no en los corazones de los ciudadanos.”³⁹⁶ 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 traspie 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.”³⁹⁷ Aun así, Piñuela persistió en su trabajo sin ningún tipo de quejas. Los esfuerzos tuvieron su recompensa. Durante su estancia en Nan’an, 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.³⁹⁸ Poco después, el número llegó a las treinta personas,³⁹⁹ y en los seis meses siguientes, Piñuela bautizó a un total de 160 personas de ambos sexos.⁴⁰⁰ Además, en el informe anual del 1693, indicó que en dicho año había bautizado 123 adultos y 12 niños.⁴⁰¹ 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 (1687-1693), este franciscano obtuvo más de mil bautizados,⁴⁰² logro que parece aún más sobresaliente si se compara con el éxito de ocho años en Fujian [福建] (1676-1684), cuando el número de los bautizados solo era 423 personas.⁴⁰³

Este éxito se debía tanto a la perseverancia de Piñuela, como a los contactos con los letrados locales de Nan’an. La provincia de Fujian [福建] fue la primera parada de su viaje evangélico. Quizá en ese momento, aún no conociera bien la cultura china y estuviera 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.⁴⁰⁴ Por el contrario, en Nan’an 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 (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 vicedirector 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, Bencao bu] 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*⁴⁰⁵ y Wusu [吴宿], letrado de Xinchang [新昌], dejó anotaciones en el texto.⁴⁰⁶ Todo esto muestra que la red de relaciones interpersonales, sobre todo con los letrados, que construyó Piñuela en Nan'an era mucho mejor que la que había tenido en la provincia de 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 Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], todas las iglesias nuevas en Nan'an 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. 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”.⁴⁰⁷
2. La iglesia en el pueblo de Niedu [聂都], con la cristiandad en Chongyi [崇义] y Dayu [大庾].⁴⁰⁸ 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].⁴⁰⁹ Otto Maas no estaba seguro del nombre que era correcto (“Nietu” o “Ningtu”) y entonces conser-

vó las dos formas de deletreo en su transcripción.⁴¹⁰ 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, sino a la de Ganzhou [赣州], y estaba en el este de la provincia, cerca de la frontera con la provincia de Fujian, 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],⁴¹¹ es decir, entre el 9 de junio de 1696 y 6 de junio de 1699.⁴¹² 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 1698.⁴¹³ Por contra, el pueblo de Niedu [聂都] estaba en el suroeste de Chongyi [崇义] y noroeste de Dayu [大庾]. 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.⁴¹⁴

3. La iglesia, dedicada a "Nuestra Señora", en Nan'an [南安] para las mujeres, levantada por Piñuela en el año 1693.⁴¹⁵
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.⁴¹⁶ Al mismo tiempo, Piñuela también viajó a la prefectura de Ji'an [吉安] a fundar una iglesia, aunque no pertenecía a la jurisdicción de Nan'an.⁴¹⁷

En tercer lugar, era en este período en el que Piñuela mencionó por primera vez que estaba escribiendo una obra misionera. En una carta dirigida

al Provincial el 10 de noviembre de 1687, es decir, un mes después de la llegada a Nan'an, 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 alcanzado 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.”⁴¹⁸

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 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 ésa 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.”⁴¹⁹

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].

Tal vez esta obra había sido dada a conocer de forma parcial en la prefectura de 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”.⁴²⁰ 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].⁴²¹ 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 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.”⁴²²

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 circula-

ción de los 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.”⁴²³ 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

En un pueblo, Piñuela procuró bautizar algunas familias de labradores pobres, entre los cuales, había un joven con 27 años que era un monje 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 otro achaque que había tenido.⁴²⁴ 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.⁴²⁵

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.⁴²⁶ 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》 [Bencao bu, *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 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.”⁴²⁷ [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 mé-

dico 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 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, Bianzheng lunzhi].

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 Trata-

miento 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, 驗方], que nacieron de las prácticas y carecían de base teórica. Para usarlas, la gente no necesitaba analizar la esencia de la enfermedad (el síndrome [証, 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 [医疗传教, Yiliao chuanjiao] fue ampliamente utilizada por los misioneros en las dinastías Ming y Qing.⁴²⁸ 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 curaba con la medicina convencional, solía recurrir prime-

ro 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”.⁴²⁹ 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.⁴³⁰ 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.⁴³¹

El bautismo de este monje 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:

“[...] 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 arrosios 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 sintura, no acudiessen el siguiente día, 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.”⁴³²

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].⁴³³ 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, 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*⁴³⁴, chef des *Tao-ssée*⁴³⁵, qui se faisoit appeler *Tien-ssée*⁴³⁶ (le docteur céleste), vint alors à Fou-tcheou⁴³⁷. 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*⁴³⁸ vint donc à Fou-tcheou avec une suite nombreuse, et dans l’équipage dont je viens de parler”⁴³⁹

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”.⁴⁴⁰ 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 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 taoís-

mo, igual que el budismo, era una religión de superstición e idolatría, cuyas teorías resultaban muy absurdas.⁴⁴¹ La obra de Piñuela también tenía un análisis parecido.⁴⁴² 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.⁴⁴³ 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”,⁴⁴⁴ la secta del Dao de Maestros Celestiales [天师道, Tianshi dao], sin embargo, no sirvió para nada esta vez. Al revés, Piñuela atribuyó los poderes curativos a Dios, mediante el uso de la tierra de S. Pablo, en lugar de reconocérselos a la medicina que se le había suministrado a la enferma. 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.⁴⁴⁵

—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 limitase 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 preludeó la lucha. La iglesia donde Piñuela se quedaba estaba al lado de un templo local y 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 motivo 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].⁴⁴⁶ 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.⁴⁴⁷

Parece que la sentencia fue favorable para Piñuela. Sin embargo, el caso no acabó ahí. A 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.⁴⁴⁸ 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.⁴⁴⁹

Por fortuna, el problema se resolvió cuando estaba en su primera parada: Ganzhou. 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, 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.⁴⁵⁰ Poco después, Tomás Pereira se enteró del caso y también escribió a los mandarines de Nan’an.⁴⁵¹ De este modo, con la intervención de los jesuitas, la autoridad desistió de la persecución contra Piñuela y le permitió hacer su misión tranquilamente.

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 la táctica de visitar a los mandarines con regalos,⁴⁵² 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.”⁴⁵³

Consultando la *Gaceta de la prefectura de Nan'an* [南安府志, Nan'anfuzhi], se sabe que este Zhifu era Jin Xiang [靳襄], con Tianyuan [天垣] como su nombre de cortesía, y tomó el oficio en el año 1689.⁴⁵⁴ En Nan'an, Jinxiang promovió sin escatimar esfuerzos la educación confuciana, “estableciendo escuelas y fundando institutos educativos gratuitos”.⁴⁵⁵ Le manifestó explícitamente al franciscano que no creía “ni en la ley del *Xe*, ni en la del *Tao*, ni en la ley de Dios”, que solo creía en el confucianismo.⁴⁵⁶ 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 [黄鍾]. 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, Zhengshangjian-jing].⁴⁵⁷ 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.⁴⁵⁸ Por eso, desde el punto de 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 ladrón que tomó a Nangan”,⁴⁵⁹ 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.⁴⁶⁰ 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”.⁴⁶¹ El confucianismo resaltó “la distinción entre ambos sexos” [男女有别, 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 mujeres, y hazian juntas y pasaban muestra de gente, atraiendo a los basallos con promesas de riquezas, y dignidades”.⁴⁶² 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:

“[...] los acusadores siempre han de andar buscando ocasiones para volver a hacer mal. Si se va a hacer alguna confradía de mujeres o baptismos, han de ir a dar parte de *nan-niu hoen-cha*⁴⁶³. Y es tal este punto que el *ul-fu*⁴⁶⁴ siente muy mal de que haya mujeres que entren y guarden la ley de Dios.”⁴⁶⁵

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.”⁴⁶⁶ 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],⁴⁶⁷ que personalmente se llevaba muy bien con el misionero. Por eso, desempeñó el papel de mediador entre el Tongzhi y Piñuela, y trató varias veces de abogar por su amigo extranjero.⁴⁶⁸ 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.

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 pa-

ralelo.⁴⁶⁹ 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 inferiores y superiores, así como, entre los locales y los de la corte.

En este proceso, la actitud de los mandarines de Nan'an hacia los jesuitas varió significativamente, 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 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.”⁴⁷⁰

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. El Zhifu no hizo nada más que permitir de forma verbal que Piñuela volviera a la iglesia mientras que el Tongzhi tuvo una actitud aún más indiferente, respondiéndole a Greslon “de mala gana y sin ninguna muestra de afecto”,⁴⁷¹ 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, 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”⁴⁷²

La inconsistencia en la actitud de los mandarines de Nan'an 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, 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]

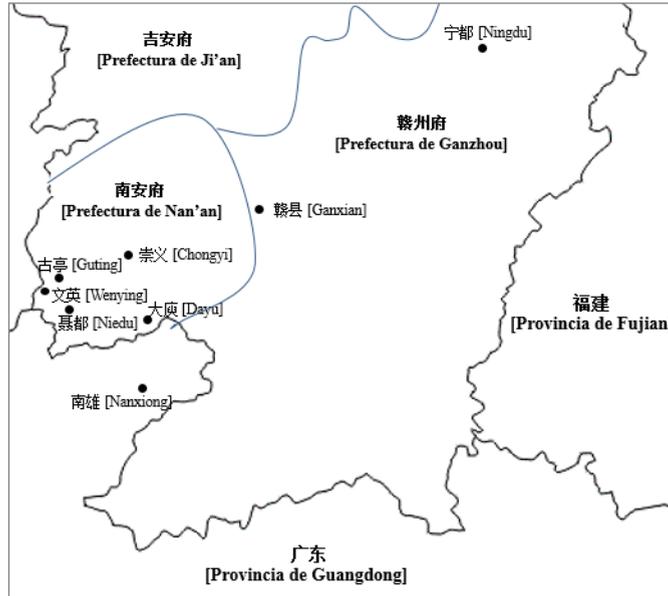


TABLA 5: LA DIVISIÓN ADMINISTRATIVA
DE LA PROVINCIA DE JIANGXI [江西]⁴⁷³

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]				

LOS ÚLTIMOS TRABAJOS

En el año 1699, Piñuela fue elegido comisario de la misión franciscana de China.⁴⁷⁴ 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 tímido 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 contentaneas 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.”⁴⁷⁵

Esto no era una sensación personal de Piñuela, sino también de casi todos los 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 obedecer, 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 difícil el no encontrarse los dictámenes y voluntades en algunas cosas, suppongo no sera tan acertada la mia, que no aya algunos que no se quexen, [...]”⁴⁷⁶

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.⁴⁷⁷ 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.⁴⁷⁸ Había sido electo obispo titular de Ascalón y vicario apostólico de la provincia de Jiangxi [江西].⁴⁷⁹ 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 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,⁴⁸⁰ 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”.⁴⁸¹

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.⁴⁸² Frente a la disputa, 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”⁴⁸³

A la vez, este misionero también indicó sin rodeos que la razón por la que Benavente 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.⁴⁸⁴ En realidad, la controversia implicaba el conflicto de interés entre distintos países, distintas 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 ahí⁴⁸⁵ y refutó la especulación de que ellos habían comprado la casa en esta última ciudad “por tirria y venganza”.⁴⁸⁶ 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, 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.⁴⁸⁷

Alegó que Ganzhou 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, 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 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.⁴⁸⁸

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. 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.”⁴⁸⁹

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 capitán general. Comprose una buena casa, en buena ciudad, con muchas comodidades para el consuelo y comunicación de los religiosos, y después se formara una buena yglesia.”⁴⁹⁰

Sin embargo, aunque existe la posibilidad de que la iglesia mencionada en esta carta de Piñuela fuera la de Ganzhou, 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.⁴⁹¹ 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.⁴⁹² A finales de julio del año 1702, se trasladó a Hangzhou [杭州]⁴⁹³ y en el octubre del mismo año partió a Nanjing [南京]⁴⁹⁴, pero no tardó mucho

tiempo en enfermar de nuevo. Por tanto, tuvo que marcharse a Guangdong [广东] para descansar.⁴⁹⁵

En junio del año 1703, se fue a Zhangzhou [漳州], una prefectura cercana al puerto de Xiamen [厦门], para seguir trabajando.⁴⁹⁶ Quería comprar una casa en Zhangpu [漳浦],⁴⁹⁷ ya que estaba muy cerca del puerto mencionado que tenía gran valor estratégico para la misión por su ventaja geográfica.⁴⁹⁸ 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].⁴⁹⁹ 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”.⁵⁰⁰ 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.”⁵⁰¹

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 que se marchara. Este, para cambiar la sentencia desfavorable, decidió ir a la ciudad de Fuzhou [福州] a buscar la solución.⁵⁰² En una carta de 1703, dirigida al provincial, Piñuela expresó su perseverancia, aunque la edad y la enfermedad le añadían unos tintes desconsolados:

“[...] permanecer constante en la solicitacion, no obstante mis años, y lo consumido que estoi, pero Dios da fuerzas, y confio en el que

conseguire allí la casa. [...] muchos otros ubieran ya cedido de la empresa; yo no cedo, antes si me afirmo mas para ella, no porque estivre 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.”⁵⁰³

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 José Osca [柯若瑟, Ke Ruose], coronó su carrera en la prefectura de Chaozhou [潮州].⁵⁰⁴

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.⁵⁰⁵

Iglesias:

- a. Jiangle [将乐]: Iglesia dedicada a Arcangel 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);⁵⁰⁶
- 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.⁵⁰⁷

Iglesias:

- a. Prefectura de Chaozhou [潮州]: Iglesia y casa dedicada a Nuestra Señora de la Anunciación. (1686);⁵⁰⁸

3. Misión en la provincia de Jiangxi [江西]:

Fecha: 1687-1695

Número de bautizados: más de mil personas.⁵⁰⁹

Iglesias:

- a. Prefectura de Nan'an [南安]:
 - Dayu [大庾]: Iglesia para las mujeres, dedicada a Nuestra Señora (1693);⁵¹⁰ Iglesia para las mujeres, transformada de la casa de un cristiano chino, nombre desconocido (1693);⁵¹¹
 - Wenyng [文英]: Iglesia dedicada a Nuestra Señora (1689);⁵¹²
 - Niedu [聂都]: Iglesia, nombre desconocido (1687-1690);⁵¹³
- b. Prefectura de Ji'an [吉安]: Iglesia dedicada a San Juan Bautista (1691);⁵¹⁴

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 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!”⁵¹⁵ 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 Bernardino Mercado [麦宁学, Mai Ningxue].⁵¹⁶ 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.⁵¹⁷

Aunque Piñuela reconoció que tenía fama de parlero y no le faltaba parola,⁵¹⁸ 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”⁵¹⁹

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.⁵²⁰

Esta actitud lo diferenciaba de Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding]. Este, cuando estalló el escándalo del juramento, criticó a Francisco Peris de Concepción [卞世芳, Bian Shifang] y a Miguel Flores [傅劳理, Fu Laoli] por retirarse a Macao.⁵²¹ 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.⁵²² Al enterarse de la 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.⁵²³

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.”⁵²⁴ Sin embargo, casi nunca se veían comentarios negativos sobre Piñuela.⁵²⁵ 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 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].⁵²⁶

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 misión cristiana en China. Aunque seguían existiendo disputas pequeñas, como le pasó a 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 para quedarse en China.⁵²⁷

b) 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 del presente trabajo 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 apologetic and ascetic Works in a clear, fluid, and fascinating style.”⁵²⁸

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 más arriba. 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. Basilio Brollo de Glemona, que oi es Vic^o. Apostolico de Xen Si.”⁵²⁹ 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.⁵³⁰

Al mismo tiempo, otros franciscanos también tenían obras, como *Via 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.⁵³¹ Además, si 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 26.⁵³²

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.”⁵³³

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 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* [永暫定恒, 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 1692.⁵³⁴ 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 repu-

tación 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 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.

c) 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.⁵³⁵ 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 Anhai [安海] de la provincia de Fujian [福建], vivió en la casa de un portugués llamado Manuel Bello, cuyo hijo (Antonio Rodríguez) se casó con la hija de Zheng Zhiling [郑芝龙], padre de Zheng Chenggong [郑成功, Koxinga]. Durante esta estancia, Caballero celebró una misa para la familia de Bello y algunas otras personas. La hija de Zheng Zhilong 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 Rodríguez 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].⁵³⁶ El investigador estadounidense David Emil Mungello indicó que durante el año 1680 a 1707, el padre Bernardo de Encarnación [郭纳壁, Guo Nabi] fundó una congregación de la tercera orden en Boxing [博兴] en la misma provincia. Además, el padre Francisco de San José [巴琏仁, Ba Lianren] creó algunas instituciones de confraternidad en la misma ciudad antes del año 1712.⁵³⁷

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 disanhuigui]. 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 me represento una tercera de la Orden con habito descubierta, 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.”⁵³⁸

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.⁵³⁹ 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, 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.⁵⁴⁰

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, 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 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 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.⁵⁴¹

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.⁵⁴² 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 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.⁵⁴³ 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.

NOTAS

¹ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1146. ("P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677")

² 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.

³ Un hospital levantado por Juan Cobo, Miguel de Benavides y Añoza y otros misioneros. Véase: Pablo Fernández, *Dominicos donde nace el sol* (Barcelona: Talleres Gráficos Yuste, 1958), 31.

⁴ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 1; Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1120 ("P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21. oct. 1676"); Diego Aduarte, *Historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón y China, de la Sagrada Orden de Predicadores* (Zaragoza, 1693), Tomo. 2, 499.

⁵ También conocido como *Cha* [茶], bebida tradicional de China, es una infusión de las hojas y brotes de *Camellia sinensis*. 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, véase: John C. Evans, *Tea in China: the history of China's national drink* (New York: Greenwood Press, 1992).

⁶ 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. Véase: Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII*, 1121-1125. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21. oct. 1676”)

⁷ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 1.

⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. III*, 421. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 29 Iulii, 1675”)

⁹ 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: Wu Zhijia [吴智嘉], “El valor histórico de la tropa mongol en la represión de la Rebelión de los Tres Feudatarios” [蒙古出兵对平定三藩的历史作用, Mengguchubing dui pingding sanfandeli shi zuoyong], *Serles nacionales de Heilongjiang* [黑龙江民族丛刊, *Heilongjiang minzu congkan*] 1 (2012): 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 arterías se construían. Véase: Huang Xinxian [黄新宪], *La enseñanza del catolicismo y la evolución social de China* [基督教教育与中国社会变迁, *Jidujiao jiaoyu yu zhongguo shehui bianqian*] (Fuzhou: Editorial de Educación de Fujian, 1996), 52.

¹⁰ 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 Sanguí 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, véase: (清) [Qing] Zhao Erxun [赵尔巽] (ed.), *Borrador de la Historia de Qing* [清史稿, *Qingshigao*] (Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, 1977), 12853-12856.

¹¹ 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, véase: (清) [Qing] Zhao Erxun [赵尔巽] (ed.), *Borrador de la Historia de Qing*, 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. Véase: Li Shengzhan [李生占], “Discusión sobre la Rebelión de los Tres Feudatarios” [刍议“三藩之乱”, Chuyi sanfan zhiluan], *Los chinos de ultramar* [侨园, *Qiaoyuan*] 1 (2015): 42-44; Zhao Zisong [赵梓淞], “Investigación sobre la postura de Shang Zhixin en la Rebelión de los Tres Feudatarios” [三藩之乱中尚之信立场研究, Sanfan zhiluanzhong shangzhixin lichang yanjiu] (Tesis de maestría, Universidad Minzu de China, 2009). 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 Peris 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.]” véase: (清) [Qing] Zhao Erxun [赵尔巽] (ed.), *Borrador de la Historia de Qing*, 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.

¹² 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].

¹³ 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], véase: Zhou Zhenhe [周振鹤], *Viaje para buscar conocimientos infinitos* [随无涯之旅, Suiwuya zhilv] (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996), 324-334.

¹⁴ (清) [Qing] Xia Lin [夏琳], *Haiji jiyao* [海纪辑要]. Tomo II. Véase también: (清) [Qing] Peng Sunyi [彭孙贻] y (清) [Qing] Li Yanshi [李延是], *Jinghaizhi* [靖海志]. 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].

¹⁵ (清) [Qing] Zheng Yizou [郑亦邹], “Biografía de Zheng Chenggong” [郑成功传, Zheng Chenggong zhuan], tomo II, en *Colección de los archivos de Taiwán* [台湾文献丛刊, *Taiwan wenxian congkan*] (Taibei: Centro de Investigación de la Economía del Banco de Taiwán, 1960), no. 67.

¹⁶ (清) [Qing] Xia Lin [夏琳], *Haiji jiyao* [海纪辑要]. Tomo II: “精忠 [...] 意甚轻之，谩应曰：‘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] Peng Sunyi [彭孙贻] y (清) [Qing] Li Yanshi [李延是], *Jinghaizhi* [靖海志]. 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.”]

¹⁷ Para más información, véase: Li Hongbin [李鸿彬], “Zheng Jing y la Rebelión de los Tres Feudatarios” [郑经与三藩之乱, Zhengjing yu sanfan zhiluan], *Revista de investigación de Taiwán* [台湾研究集刊, *Taiwan yanjiu jikan*] 4 (1984): 25-33.

¹⁸ En la carta de Piñuela, se utilizaba el nombre *Kin-xe*, que era 锦舍 [Jinshe], el apodo de Zheng Jing [郑经]. Véase: Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII*, 1122. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaelem A S. Maria, 21 oct. 1676”)

¹⁹ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 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.mcncbiografias.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, véase: Manel Ollé, “Manila in the Zheng Clan Maritime Networks”, *RC Revista de Cultura / Review of Culture, Instituto Cultural de Macau* 29 (2009): 90-104.

²⁰ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 1-2.

²¹ Domingo Martínez, *Compendio Histórico de la Apostólica Provincia de S. Gregorio de Philipinas de Religiosos Menores Descalzos de San Francisco* (Madrid, 1756), Libro segundo, 5, 9-10; Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 78-80, 87.

²² Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII*, 1125. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A. S. Maria, 21 oct. 1676”)

²³ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 3; Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII*, 1126. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A. S. Maria, 21 oct. 1676”)

²⁴ Sobre el origen y la historia de la evolución y difusión de *jiaozi*, véase: Zhang Zhifan [张之帆], “El origen, la evolución y la difusión transregional de Jiaozi” [轿子的形成、演变与跨地域传播, Jiaozide xingcheng yanbian yu kuadiyu chuanbo], *Estudio del folclore* [民俗研究, *Minsu yanjiu*] 3 (2013): 79-82.

²⁵ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 3.

²⁶ 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 Luojia [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 información sobre este dominico, véase: Jose Maria González, *El primer obispo chino; Excmo. Sr. D. Fray Gregorio Lo, o López, O.P* (Villava-Pamplona: OPE, 1966); Yan Kejia [晏可佳], *Catholic Church in China* (Beijing: Editorial Internacional de China, 2004), 37-38. Sobre su consagración, véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 297-300.

²⁷ 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. Véase: Louis Pfister, *Notices biographiques*, 52.

²⁸ 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.

²⁹ 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”. Véase: Liang Genshun [梁根顺] y Liang Jing [梁婧], “Diferencias culturales entre Occidente y Oriente bajo el contexto de *gemeinschaft* y *Gesellschaft*” [礼俗社会与法理社会下的中西文化差异, Lisushehui y falishehui xiangde zhongxi wenhua chayi], *Foro Popular* [人民论坛, *Renmin Luntan*] 17 (2009).

³⁰ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1125. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676”)

³¹ 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]. Véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 94.

³² En el año 1675, Geng Jingzhong [耿精忠] y Zheng Jing [郑经] 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。” Véase: (清) [Qing] Peng Sunyi [彭孙贻] y (清) [Qing] Li Yanshi [李延是], *Jinghaizhi* [靖海志], Tomo IV. Véase también: (清) [Qing] Xia Lin [夏琳], *Haiji jiyao* [海纪辑要]: “精忠 [...] 且送船五只以践前约 [...] 以枫亭为界, 各不侵犯。自是, 郑、耿交好。” [Geng cumplió sus compromisos regalando cinco buques. Ambas partes dejaron de pelearse y dividieron 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. Véase: (清) [Qing] Peng Sunyi [彭孙贻] y (清) [Qing] Li Yanshi [李延是], *Jinghaizhi* [靖海志], 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.] Véase también: (清) [Qing] Xia Lin [夏琳], *Haiji jiyao* [海纪辑要], Tomo II: “时刘应麟 [...] 守汀州; [...] 密来献款。 [...] 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.

³³ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1126-1133. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676”)

³⁴ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 5.

³⁵ Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 113.

³⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 396. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Sebastianum Rodríguez, 20 Febr. 1672”); Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 243.

³⁷ Este mapa y los que se van a usar más abajo han sido elaborados por el autor del presente trabajo.

³⁸ 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.

³⁹ 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].

⁴⁰ 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].

⁴¹ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1134. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676”); Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 30.

⁴² 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. Véase: Anna Busquets, “Primeros pasos

de los dominicos en China”, 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. Véase: Wang Honghui [王宏辉], *Diccionario del catolicismo* [基督教词典, *Jidujiao cidian*] (Beijing: Editorial Comercial, 2005), 126. Sin embargo, Zhang Xianqing [张先清] señala que el año era 1632. Véase: Zhang Xianqing [张先清], “La orden dominica”, 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. Véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 113. Zhang Guogang [张国刚] parece ser más cauteloso ya que incluye estas dos fechas en su obra. Véase: Zhang Guogang [张国刚], *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* [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*] (Beijing: Editorial Popular, 2003), 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. Véase: Yan Kejia [晏可佳], *Catholic Church in China*, 27.

⁴³ Lin Jinshui [林金水], *La historia del intercambio cultural internacional de Fujian* [福建对外文化交流史, *Fujian duiwai wenhua jiaoliushi*] (Fuzhou: Editorial de Educación de Fujian, 1997), 217.

⁴⁴ Zhang Kai [张铠], “Antonio de Santa María Caballero y la Querrela de los Ritos” [利安当与“礼仪之争”, *Li Andang yu Liyizhizheng*], *Revista del estudio de la cultura sino-occidental* [中西文化研究, *Zhongxi wenhua yanjiu*] 2 (2002): 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. Véase: Han Chengliang [韩承良], *Algunas historias sobre la misión franciscana en china* [方济会在华传教点滴, *Fangjihui zaibhua chuanjiao diandi*]. (Fecha de consulta: 10 de julio de 2016: <http://www.ofm.org.hk/300-History-Saints/chinesemissions.htm>.)

⁴⁵ Todo esto sobre la evangelización de los dominicos en China se puede leer: Anna Busquets, “Primeros pasos de los dominicos en China”, 191-214.

⁴⁶ Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 30; Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII*, 1134. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676”)

⁴⁷ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII*, 1134-1135. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676”)

⁴⁸ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII*, 1135. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676”)

⁴⁹ 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.

⁵⁰ 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 Shandong [山东] y abrió allí una nueva zona evangélica de la orden franciscana.

⁵¹ Para más información sobre la historia de Caballero y sus compañeros en Fujian, véanse: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 112-125.

⁵² La provincia de Shandong [山东].

- ⁵³ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 140. (“P. Fr. Augustinus A S. Paschale: Ep. ad Seb. Rodriguez, 14 Sept. 1674”)
- ⁵⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 421. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29 Iulii, 1675”)
- ⁵⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 422. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675”)
- ⁵⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 422. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675”)
- ⁵⁷ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1135 (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676”), 1146 (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24. Febr. 1677”)
- ⁵⁸ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1135-1136. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 21 oct. 1676”)
- ⁵⁹ Sobre la rebelión de Wang, se puede leer: Lu Tingting [芦婷婷], “Nuevo estudio sobre la rebelión de Wang Fuchen” [王辅臣之乱新论, Wangfuchen zhiluan xinlun], *Revista de la Universidad Lianbe de Gansu* [甘肃联合大学学报, *Gansu lianhe daxue xuebao*] 2 (2013): 114-118.
- ⁶⁰ (清) [Qing] Zhao Erxun [赵尔巽] (ed.), *Borrador de la Historia de Qing*, 12855-12856.
- ⁶¹ Este agosto es la fecha del calendario tradicional de China.
- ⁶² Ciudad de Fujian, que está en el más norte de la provincia y el empalme de las tres provincias de Zhejiang, Fujian y Jiangxi.
- ⁶³ (清) [Qing] Maqi [马齐] (ed.), *Registros verídicos de Qing* [清实录, *Qingshilu*] (Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, 1985), vol. 4: Registros verídicos sobre el Emperador Kangxi (1) [圣祖实录 (一), shengzu shilu (1)], Tomo 62, día 25 de agosto del decimoquinto año del reinado de Kangxi, 807. Todas las fechas en este párrafo citado y en los tres siguientes son las fechas en el calendario lunar tradicional de China.
- ⁶⁴ Las fechas en este párrafo citado y los tres siguientes son las del calendario tradicional de China.
- ⁶⁵ (清) [Qing] Maqi [马齐] (ed.), *Registros verídicos de Qing*, Tomo 63, día 1 de septiembre del decimoquinto año del reinado de Kangxi, 809.
- ⁶⁶ (清) [Qing] Maqi [马齐] (ed.), *Registros verídicos de Qing*, Tomo 63, día 28 de septiembre del decimoquinto año del reinado de Kangxi, 813.
- ⁶⁷ (清) [Qing] Maqi [马齐] (ed.), *Registros verídicos de Qing*, Tomo 63, día 21 de octubre del decimoquinto año del reinado de Kangxi, 816-817.
- ⁶⁸ En la rebelión, la provincia de Fujian pertenecía a la esfera de influencia de Geng Jingzhong.
- ⁶⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 448. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”)
- ⁷⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 449. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”)
- ⁷¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 450. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”)
- ⁷² Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1143. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677”)
- ⁷³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 451. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”)
- ⁷⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 451. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”)

- ⁷⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 451. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”)
- ⁷⁶ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 226. (“Constitutiones Provinciales pro seraphica Missione in Sinis, Manilae 17 Maii 1687 Promulgatae”)
- ⁷⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 640. (“Relatio Missionis Seraphicae, 4 Oct. 1688”)
- ⁷⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. II, 468-469. (“Antonius A S. Maria Caballero: Epistola ad P. Provinciale, 7 mart. 1659”)
- ⁷⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. II, 469. (“Antonius A S. Maria Caballero: Epistola ad P. Provinciale, 7 mart. 1659”)
- ⁸⁰ *Regla no Bulada del año 1221 de la Orden de San Francisco*, capítulo IX (fecha de consulta: 2 de octubre de 2016: <http://www.fratefrancesco.org/escr/147.reglas2.htm>.)
- ⁸¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 433. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29 Iulii 1675”)
- ⁸² Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 10.
- ⁸³ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 11.
- ⁸⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 452. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”)
- ⁸⁵ Cui Weixiao [崔维孝], “El análisis contrastivo de los objetivos misioneros de los franciscanos y jesuitas en la dinastía Ming y Qing” [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], *Archivos históricos* [历史档案, *Lishidangan*] 2 (2007): 20.
- ⁸⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 17.
- ⁸⁷ (明) [Ming] Huang Zhongzhao [黄仲昭] (ed.), *Gaceta general de la provincia de Fujian (versión revisada)* [八闽通志 (修订本), Bamin tongzhi (xiudingben)] (Fuzhou: Editorial Popular de Fujian, 2006), Segunda parte. Tomo 58: Templos. 501.
- ⁸⁸ Gao Guofan [高国藩], *La historia de las magias chinas* [中国巫术史, *Zhongguo wushushi*] (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 1999), 62.
- ⁸⁹ Para más información sobre esta magia, véase: Deng Qiyao [邓启耀], *La investigación de la magia venenosa de China* [中国巫蛊考察, *Zhongguo wugu kaocha*] (Shanghai: Editorial Wenyi de Shanghai, 1999)
- ⁹⁰ (清) [Qing] Lu Jianqi [卢建其] (ed.), “Gaceta de Ningde compilada en el reinado de Qianlong” [乾隆宁德县志, *Qianlong ningdexianzhi*], en *Colección de las gacetas chinas – fascículo de Fujian 11* [中國地方志集成—福建府縣志輯11, *Zhongguo difangzhi jicheng – fujian fuxianzhiji 11*] (Shanghai: Editorial de librería de Shanghai, 2000), 646-655.
- ⁹¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 647. (“Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4 Oct. 1688”)
- ⁹² Fan Zhengyi [范正义], “El cristianismo y las creencias folklóricas chinas —con enfoque de investigación en Fujian” [基督教与中国民间信仰-以福建为研究中心, *Jidujiao yu zhongguo-minjianxinyang*] (Tesis de maestría, Universidad Normal de Fujian, 2001), 56.
- ⁹³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 452. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”)
- ⁹⁴ Sobre el problema de la calamidad de tigre de las dinastías Ming y Qing en el área sudeste de China, véase: Min Zongdian [闵宗殿], “La calamidad de tigres y los problemas pertinentes

de Ming y Qing en la área sudeste de China” [明清时期东南地区的虎患及相关问题, Ming-qingshiqi dongnandiqude huhuanjixiangguanwenti], *Agricultura antigua y moderna* [古今农业, *Gujin nongye*] 1 (2003): 17-23.

⁹⁵ La forma correcta es “弘治” [Hongzhi] en vez de “宏治” [Hongzhi]. Aquí es una cita literal.

⁹⁶ (清) [Qing] Lu Jianqi [卢建其] (ed.). “Gaceta de Ningde”, 877.

⁹⁷ El noveno emperador de la dinastía Ming [明] (reinado: 1488-1505).

⁹⁸ (清) [Qing] Zhu Gui [朱珪] (ed.), “Gaceta de la prefectura de Fu’ning compilada en el reinado de Qianlong” [乾隆福宁府志, Qianlong fu’ningfuzhi], en *Serie de gacetas chinas* [中國方志叢書, *Zhongguo fangzhi congsu*] (Taipei: Editorial de Chengwen, 1967), No. 74, 722.

⁹⁹ El duodécimo emperador de la dinastía Ming [明] (reinado: 1567-1572).

¹⁰⁰ (清) [Qing] Zhu Gui [朱珪] (ed.), “Gaceta de la prefectura de Fu’ning”, 722. También se registra este evento en: (清) [Qing] Lu Jianqi [卢建其] (ed.). “Gaceta de Ningde”, 879.

¹⁰¹ El decimotercer emperador de la dinastía Ming [明] (reinado: 1573-1620) e hijo del emperador Longqing [隆庆].

¹⁰² (清) [Qing] Tan Lun [谭抡] (ed.), “Gaceta de Fuding compilada en el reinado de Jiaqing” [嘉庆福鼎县志, Jiaqing fudingxianzhi], en *Colección de las gacetas chinas-fascículo de Fujian 14* [中國地方志集成—福建府縣志輯14, *Zhongguo difangzhi jicheng-fujian fuxianzhiji 14*] (Shanghai: Editorial de librería de Shanghai, 2000), 202. Jiaqing [嘉庆], el quinto emperador de la dinastía Qing [清] (reinado: 1796-1820)

¹⁰³ El cuarto emperador de la dinastía Qing [清] (reinado: 1736-1795).

¹⁰⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 452. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”)

¹⁰⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 454. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”)

¹⁰⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 452. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”); Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1140. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677”)

¹⁰⁷ Pedro de la Piñuela, “Conversación preliminar” [初会问答, Chuhui wenda], en *Serie de los documentos de la historia de intercambios culturales sino-occidental en las dinastías Ming y Qing depositada en la Biblioteca Apostólica Vaticana* [梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊, *Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxiwenhua jiaoliushi wenxiancongkan*], ed. Zhang Xiping [张西平] (Zhengzhou: Editorial de Elefante, 2014), Recopilación 1, volumen 40, 647-648.

¹⁰⁸ Sukhavati es un término budista que se refiere a la Tierra Pura en occidente [西方净土, Xifang jingtu]. En el idioma chino se traduce como “西天” [Xitian, cielo occidental].

¹⁰⁹ 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].

¹¹⁰ 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.

¹¹¹ Un agradecimiento especial se debe dar a Joan-Pau Rubiés de la Universitat Pompeu Fabra, quien propuso, en un informe personal después de leer el borrador del presente trabajo, otra posibilidad sobre lo que había hecho Piñuela: exorcismo. Es una opinión interesante. Teniendo en cuenta la exclusividad del cristianismo y el hecho de que los dos franciscanos llamaron el templo como “templo de diablos”, efectivamente es probable que Piñuela hiciera aquellos ritos con el fin del exorcismo. Pero en los informes y cartas de los misioneros, no se encuentra información precisa para apoyar esta conjetura. En su carta, Piñuela denegó tajantemente con tres palabras la acusación

de ritos extravagantes: “mentiras y embustes”. Véase: Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1141. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677”) Joan-Pau Rubiés también se percató de un fenómeno: el discurso franciscano, si bien insiste en la no-divinidad, es decir la humanidad, del ídolo Fo (“佛是人类” [Buda, como ser humano]), a la vez habla de demonios (“templo de diablos”). De hecho, en *Conversación preliminar*, Piñuela cuenta la historia de Lucifer, que se convirtió, junto con algunos otros dioses, en diablos por desordenar y desafiar a Dios. En el mismo capítulo, cuando el franciscano habla del concepto de dioses y diablos, describe a los dioses encabezados por Lucifer como los letrados que están al lado del emperador (Dios) para recibir y seguir su orden. La misma analogía también se aplica para describir la relación entre Dios y Buda. Curiosamente, es verdad que en la misma obra, Piñuela indica que Buda es un ser humano, pero al mismo tiempo lo ve como alguien que hace recordar a Lucifer: “El invitado pregunta: Dios es como el emperador, y Buda, como los letrados subordinados. Tal vez Dios haya mandado a Buda a proteger a los seres humanos. ¿Por qué no podemos rendir culto a Buda? (El misionero) contesta: Si Buda es mandado por Dios, él debe rendir culto a Dios, y también debe enseñar a la gente a hacer lo mismo. Ahora bien, Buda, en vez de reconocer el Creador, dice que él es el más poderoso y respetable del mundo y que también es él el que decide el premio y el castigo de la gente. Esto es ultra vires, ¿por qué vamos a rendirle culto?” [“客曰：天主如君，佛如百僚庶职。或是天主所以命护持人类，何不当事？曰：佛是天主所命之人，便当自己当先奉天主，亦当教人同彼敬主。佛不但不自认主，反谓上天下地，唯吾独尊。又谓赏善罚恶之权，咸在其掌握。此乃侵权越位之首逆，何当敬之？” Véase: Pedro de la Piñuela, “Conversación preliminar”, 631-632, 648-649. Se ve que los franciscanos, al interpretar los dioses de la creencia religiosa china en sus obras en chino para los lectores chinos, a veces no intentaron distinguir si eran seres humanos o diablos, sino que solo hacen hincapié en su rebeldía por desordenar a Dios. El motivo de esta estrategia de los misioneros no lo mencionaron en sus cartas. Tal vez es para simplificar la cuestión. O bien su nivel de idioma todavía no les permitió explicar con profundidad en chino los conceptos cristianos, o bien no creyeron que fuera necesario para sus lectores, de los cuales la mayoría no tenían ningún conocimiento básico del cristianismo para entender los conceptos aún más abstractos. En este caso, aprovechar la analogía y contar cuentos llegaron a ser los métodos más usuales para explicar la doctrina.

¹¹² Xi Wuyi [习五一], “Breve análisis sobre las creencias populares en Fujian Contemporánea” [简论当代福建地区的民间信仰, Jianlun dangdai fujian diqude minjianxinyang], *Estudios en religiones mundiales* [世界宗教研究, *Shijiezhongjiao yanjiu*] 2 (2008): 124.

¹¹³ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1141. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677.”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III. 452-453. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”)

¹¹⁴ (清) [Qing] Sun Erzhun [孙尔准] (ed.), “Gaceta general de la provincia de Fujian revisada en el reinado de Daoguang” [道光重纂福建通志, Daoguangchongzuan fujian tongzhi], Tomo 55: costumbres (26): (清) [Qing] Zhu Gui [朱珪], “Prohibición contra los sacrificios ilegales e impropios promulgada por Zhu Gui” [朱珪禁淫祀文, Zhu Gui jinyinsiwen], en *Colección de las gacetas chinas – fascículo de las gacetas provinciales · Fujian 3* [中国地方志集成—省志辑·福建 3, *Zhongguo difangzhi jicheng – shengzhiji · fujian 3*] (Nanjing: Editorial de fénix. 2011), 347. Daoguang [道光], el sexto emperador de la dinastía Qing [清] (reinado: 1821-1850)

¹¹⁵ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1141. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677”)

¹¹⁶ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1141-1142. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677”)

¹¹⁷ 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: Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1142. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677”). La posibilidad más lógica es que estos fueran los creyentes cristianos de Makeng que se mezclaron entre los furiosos para defender a los misioneros cuando les necesitaran.

¹¹⁸ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 11.

¹¹⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 454. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”)

¹²⁰ Cheng Xiao [程啸] y Zhang Ming [张鸣], “Visión sobre la religión occidental en la sociedad rural de la dinastía Qing tardía: una explicación sobre las persecuciones desde el punto de vista de la psicología cultural” [晚清乡村社会的洋教观——对教案的一种文化心理解释, Wangqing xiangcunshenhui de yangjiaoguan – duijiaoand e yizhong wenhuaxinli jieshi], *Investigación histórica* [历史研究, *Lishi yanjiu*] 5 (1995): 108-109.

¹²¹ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1142. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677”)

¹²² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 455. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20 Aug. 1677”)

¹²³ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1145. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677”)

¹²⁴ 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. Véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 64-86.

¹²⁵ 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: “Ordénase 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”. Véase: Pascale Girard, “‘Estos nominativos no son concertados’”, 50, nota. 16.

¹²⁶ Pascale Girard, “‘Estos nominativos no son concertados’”, 49.

¹²⁷ Frank Dumois, “Fray Pedro de Alcántara: Presbítero Franciscano”, *Palabra Nueva* 169 (2007) (Fecha de consulta: 27 de agosto de 2016: <http://palabranueva.net/pn-old/contens/0712/000102-3.htm>.)

¹²⁸ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1145. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Michaellem A S. Maria. 24. Febr. 1677”)

¹²⁹ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 15.

¹³⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 423-431 (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675”), 447-448. (“Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”)

¹³¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 266. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale. 1. Nov. 1677”)

- ¹³² Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1157. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”)
- ¹³³ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1156. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”)
- ¹³⁴ 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. Véase: Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 30, 45; Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 266 (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale. 1. Nov. 1677”), 284 (“Petrus de la Piñuela: Relatio sui ministerii, 30. Dec. 1684”); Al contrario, las cartas de fray Agustín tienen más coherencia en las fechas, indicando que es septiembre. Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 459, 462 (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 20. Aug. 1677”). Incluso en dos cartas del mes de noviembre de 1677 y julio de 1678, especificó que la fecha era el 9 de septiembre. Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 464 (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1677”), 467. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Definitores Provinciae, 31. Iulii. 1678”)
- ¹³⁵ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 16.
- ¹³⁶ Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 248.
- ¹³⁷ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 16.
- ¹³⁸ Luo Guang [罗光], *Historia de la Curia y los enviados en China [教廷与中国使节史, Jiaoting yu zhongguoshijie shi]* (Taibei: Editorial de literatura biográfica, 1983), 117.
- ¹³⁹ Primer Archivo Histórico de China, Fundación Macao e Instituto de Estudios de Materias Clásicas de la Universidad de Jinan (eds.), *Recopilación de los archivos y documentos sobre problemas de Macao en las Dinastías Ming y Qing [明清时期澳门问题档案文献汇编, Mingqingshiqi aomenwenti danganwenxian huibian]* (Beijing: Editorial Popular, 1999), Vol.1, 93. “抬头” [Taitou] es una expresión tipográfica de honor en la escritura china.
- ¹⁴⁰ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 16.
- ¹⁴² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 267. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale. 1. Nov. 1677”)
- ¹⁴³ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 17.
- ¹⁴⁴ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 18.
- ¹⁴⁵ Sobre este viaje, véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 285. (“Pedro de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”)
- ¹⁴⁶ Aunque los misioneros llamaban Jiangle como una villa, según la división administrativa de esa época, Jiangle fue en realidad un condado [县, Xian].
- ¹⁴⁷ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 20.
- ¹⁴⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 379. (“Bernardus ab Incarnatione: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1679”)
- ¹⁴⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 379, nota. 5. (“Bernardus ab Incarnatione: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1679”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 286, nota. 2. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”)
- ¹⁵⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 287. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”)
- ¹⁵¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 275. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7. Febr. 1680”)

¹⁵² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 275. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaelem A S. Maria, 7. Febr. 1680”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 272. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 6. Ian. 1680”)

¹⁵³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 287. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”)

¹⁵⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 276. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaelem A S. Maria, 7. Febr. 1680”)

¹⁵⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 286. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”)

¹⁵⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 275. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaelem A S. Maria, 7. Febr. 1680”)

¹⁵⁷ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 22.

¹⁵⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 275. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaelem A S. Maria, 7. Febr. 1680”)

¹⁵⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 272. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 6. Ian. 1680”)

¹⁶⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 423. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675”)

¹⁶¹ Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 246-247

¹⁶² Véase: el subcapítulo 2.2. a) de este trabajo.

¹⁶³ Véase: el subcapítulo 1.3 de este trabajo.

¹⁶⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. II, 262. (“Franciscus A Iesu de Escalona: Relacion del Viaje al Reino de la Gran China, Cap. V”). 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.] Véase: (明) [Ming] Xu Changzhi [徐昌治] (coord.), *La antología de escritos*, 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] 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, véase: Louis Pfister, *Notices biographiques*, 74-77, 106-111.

¹⁶⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. II, 263-265. (“Franciscus A Iesu De Escalona: Relacion del Viaje al Reino de la Gran China, Cap. V”)

¹⁶⁶ Para más información sobre esta persecución, véanse: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 98-102.

¹⁶⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 422. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675”)

¹⁶⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 276. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaelem A S. Maria, 7. Febr. 1680”)

¹⁶⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 422-423. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 29. Iulii. 1675”)

- ¹⁷⁰ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 23.
- ¹⁷¹ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 23.
- ¹⁷² Véase: el subcapítulo 2. 2. a) de este trabajo.
- ¹⁷³ Sobre los mandatos de los *Zhixian* de Ningde [宁德], véase: (清) [Qing] Hao Yulin [郝玉麟], *Gaceta general de Fujian · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador* [福建通志·四库全书本, *Fujian tongzhi · Sikuquanshuben*] (archivo digitalizado), Tomo 27, folio 121v-122r (Fecha de consulta: 17 de julio de 2017: <https://sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=107>.) Pero los datos son incompletos. Para la información más completa se puede leer: *Gaceta de Ningde: Régimen, Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino* [宁德市志: 政权、政协, *Ningdeshizhi: Zhengquan, zhengxie*] (archivo digitalizado) (Fecha de consulta: 26 de enero de 2017: <http://www.fjsq.gov.cn/frmBokkList.aspx?key=423560734D9445CB9C70DC836BA84F7B>).
- ¹⁷⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 266-267. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 1. Nov. 1677”)
- ¹⁷⁵ (清) [Qing] Hao Yulin [郝玉麟], *Gaceta general de Fujian*, tomo 27, folio 75r. (Fecha de consulta: 17 de julio de 2017)
- ¹⁷⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 23.
- ¹⁷⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 287. (“Petrus de la Piñuela: Relatio sui ministerii, 30. Dec. 1684”)
- ¹⁷⁸ Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 35, 38.
- ¹⁷⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 224. (“Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaelem A S. Maria, 24. Mart. 1680”)
- ¹⁸⁰ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 24.
- ¹⁸¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 277. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaelem A S. Maria, 7. Febr. 1680”)
- ¹⁸² (清) [Qing] Hao Yulin [郝玉麟], *Gaceta general de Fujian*, tomo 27, folio 75r. (Fecha de consulta: 17 de julio de 2017)
- ¹⁸³ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1172-1173. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relatio missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”)
- ¹⁸⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 426. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 29. Iulii. 1675”)
- ¹⁸⁵ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1162. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relatio missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”)
- Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 426. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provincialem, 29. Iulii. 1675”)
- ¹⁸⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 276. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaelem A S. Maria, 7. Febr. 1680”)
- ¹⁸⁷ 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.
- ¹⁸⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 223-224. (“Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaelem A S. Maria., 24. Mart. 1680”)
- ¹⁸⁹ Han Qi [韩琦] y Wu Min [吴旻] (eds.), *Los acontecimientos del reinado de Kangxi (con los otros tres documentos)* [熙朝崇正集·熙朝定案(外三种)], Xichao chongzhengji · Xichao ding'an (waisanzhong) [Beijing, Compañía de libros de Zhonghua, 2006], 183.
- ¹⁹⁰ El budismo.
- ¹⁹¹ El taoísmo.

¹⁹² El confucianismo.

¹⁹³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 520-521. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Definitores Provinciae, 14. Iunii. 1680”)

¹⁹⁴ 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, véase: Cong Riyun [丛日云], *Política secular y política religioso - dos temperamentos diferentes de las culturas políticas tradicionales de China y de Occidente* [世俗政治与宗教政治—中西政治文化的两种气, *Shisu zhengzhi yu zongjiao zhengzhi - zhongxi zhengzhi wenhua de liangzhong qizhi*] (fecha de consulta: 2 de junio de 2016: <http://blog.boxun.com/sixiang/000628/2.html>.)

¹⁹⁵ Han Qi [韩琦] y Wu Min [吴旻] (eds.), *Los acontecimientos*, 184.

¹⁹⁶ 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.

¹⁹⁷ Han Qi [韩琦] y Wu Min [吴旻] (eds.), *Los acontecimientos*, 185.

¹⁹⁸ Jaime Tarín tenía una traducción de este edicto en su carta dirigida a Manila. Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 137-138. (“Iacobus Tarin: Relatio missionis seraphic, An. 1692”)

¹⁹⁹ Paul Pelliot, “Un recueil de pièce imprimées concernant la ‘Question des Rites’”, *T'oung Pao* (通报) 5 (1924): 355.

²⁰⁰ Pedro de la Piñuela.

²⁰¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 513. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”)

²⁰² Simon Rodriguez.

²⁰³ En voz alta, nota del editor de *Sínica Franciscana*, vol. III.

²⁰⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 512-513. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”)

²⁰⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 223. (“Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria., 24. Mart. 1680”)

²⁰⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 224. (“Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria., 24. Mart. 1680”)

²⁰⁷ 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.” Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 379. (“Bernardus ab Incarnatione: Epistola ad Provincialem, 19. Dec. 1679”)

²⁰⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 225. (“Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria., 24. Mart. 1680”)

²⁰⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 512. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Bonav. Ibañez, 26. Nov. 1679”)

²¹⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 224-225. (“Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria., 24. Mart. 1680”)

²¹¹ No es el tema de este trabajo la predicación de los jesuitas en Fujian, para más análisis, véase: Lin Jinshui [林金水], *La historia del intercambio cultural*, 208-244.

²¹² Louis Pfister, *Notices biographiques*, 386

²¹³ Esto no es el tema de este trabajo. Sobre 《辨祭》 [Bianji, *Aclarar el significado del sacrificio*], 严谟 [Yan Mo] y sus obras, véase: Huang Yinong [黄一农], *Policefalia - la primera generación de los cristianos chinos*, 404-417.

²¹⁴ Louis Pfister, *Notices biographiques*, 386.

²¹⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 275. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7. Febr. 1680”)

²¹⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 27.

²¹⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 289. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”); Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1165. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”)

²¹⁸ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1166. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”)

²¹⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 290. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”)

²²⁰ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 30-31.

²²¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 290. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”); Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M”, 255.

²²² 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 Kienning, pero como no la podía pagar, no me la entregaron. Hice un nuevo intento en 82 que resultó igualmente infructuoso por la misma causa.” Véase: Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 46.

²²³ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1170-1171. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”)

²²⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 288. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684.”)

²²⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 274. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 6 Ian. 1680”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 275. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7 Febr. 1680”) 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 el 6 de enero de 1680, mientras que la de la otra era el 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.” Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 289. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”)

²²⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 274 (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 6 Ian. 1680”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 276. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7 Febr. 1680”)

- ²²⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 276. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 7 Febr. 1680”)
- ²²⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 289. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”)
- ²²⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 115. (“Iacobus Tarin: Catalogus ecclesiarum, 25. Nov. 1690”)
- ²³⁰ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1063. (“P. Fr. Michael Flores de Reya: De statu missionis sinensis, 18 Iunii 1686”)
- ²³¹ 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*, véase: Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1162, nota. 20. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”) Para otros ejemplos véase: Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M”, 255, nota. 14.
- ²³² Li Shaofeng [李少峰], “Historia de la misión franciscana en China” [方济会在华传教史, Fangjihui zaihua chuanjiaoshi], en *Colección de la historia de la misión cristiana en China* [天主教在华传教史集, Tianzhujiao zaihua chuanjiaoshiji], coord. Luo Guang [罗光] (Taipei: Editorial de Guangqi, 1966), 76.
- ²³³ Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 249.
- ²³⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 290. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”)
- ²³⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 290-291. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”)
- ²³⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 30.
- ²³⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 283. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem., 24 Ian. 1684”)
- ²³⁸ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 30.
- ²³⁹ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1168. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”)
- ²⁴⁰ (清) [Qing] Li Yongxi [李永锡], *Gaceta del pueblo Jiangle* [将乐县志, Jiangle xianzhi] (archivo digitalizado), Tomo 16, folio 12. (Fecha de consulta: 16 de marzo de 2017: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataDisplay?metaData.id=944086&metaData.lid=948567&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>.)
- ²⁴¹ Del 18 de mayo de 1681 al 15 de junio de 1681 (Calendario gregoriano).
- ²⁴² Del 11 de octubre de 1681 al 9 de noviembre de 1681 (Calendario gregoriano).
- ²⁴³ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 31.
- ²⁴⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 278. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provincialem, 16. Ian. 1684”) El editor de la *Sínica Franciscana* (vol. IV) cree que el comisario era fray Francisco, véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 421, nota 5 (“Lucas Estevan: Epistola ad Provincialem, 23 Ian. 1684”), mientras que los editores del vol. VII suponen que el comisario era fray Buenaventura Ibáñez, véase: Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1171, nota 39. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”) 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. Véase: Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 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.

²⁴⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 281. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 24. Ian. 1684”)

²⁴⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 278. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 16. Ian. 1684”)

²⁴⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 283. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 24. Ian. 1684”)

²⁴⁸ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1173. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Relato missionis de Fukien, 30. Dec. 1684”)

²⁴⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 296. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Ian. 1685”) En la autobiografía, Piñuela contó con detalles su experiencia misionera durante 1682 y 1684. Véase: Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 32-34.

²⁵⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 293. (“Petrus de la Piñuela: Relato sui ministerii, 30. Dec. 1684”)

²⁵¹ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 34.

²⁵² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 263. (“Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Laurentium A Plagis, 2. Mart. 1684”)

²⁵³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 263. (“Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Laurentium A Plagis, 2. Mart. 1684”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 539. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Mart. 1684”)

²⁵⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 301. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. April. 1686”)

²⁵⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 539-540. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Mart. 1684”)

²⁵⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 35.

²⁵⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 572. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Febr. 1685”)

²⁵⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 296. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Ian. 1685”)

²⁵⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 296. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Ian. 1685”)

²⁶⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 297. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Ian. 1685”)

²⁶¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 583. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”)

²⁶² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 584, nota 2. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”)

²⁶³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 310. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 10. Nov. 1687”); Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 1917: 99.

²⁶⁴ Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 306.

²⁶⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 573. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Febr. 1685”)

²⁶⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 588. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”)

- ²⁶⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 577. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Franciscum A S. Agnete, 19. Dec. 1685”)
- ²⁶⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 589. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”)
- ²⁶⁹ El escándalo del juramento no es el tema de este trabajo, para más información y análisis, véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 289-311.
- ²⁷⁰ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 35.
- ²⁷¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 589. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”)
- ²⁷² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 299. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Mart. 1686”)
- ²⁷³ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 40. Para los detalles de este viaje largo, véase: Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 35-40.
- ²⁷⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 299. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Mart. 1686”) 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 Navarro [恩懋修, En maoxiu] y Agustín Rico [顾奥定, Gu Aoding]. Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 610. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”)
- ²⁷⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 299-300. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Mart. 1686”)
- ²⁷⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 40.
- ²⁷⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 300. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Lucam Estevan, 2. Mart. 1686”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 597. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 2. Febr. 1686”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 599. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Febr. 1686”) 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], véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 621. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 28. Sep. 1687”)
- ²⁷⁸ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1108. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Biographia”) 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. Véase: Félix de Huerta, *Estado geográfico, topográfico, estadístico, histórico-religioso de la santa y apostólica provincia de S. Gregorio Magno* (Binondo: Imprenta de M. Sanchez y C.^a, 1685), 607.
- ²⁷⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 532-533. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Mart. 1684”)
- ²⁸⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 599-600. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Febr. 1686”) Más análisis sobre la propuesta, véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 200-202.
- ²⁸¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 298. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Ian. 1685”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 305. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. April. 1686”)

²⁸² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 611. (“Augustinus A S. Paschali: Testimonium Missionarium in Sinis, 28. Nov. 1686”)

²⁸³ Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 178-180. (“Estado de la misión franciscana en el año de 1691”)

²⁸⁴ 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.

²⁸⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 577. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Franciscum A S. Agnete, 19. Dec. 1685”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 588. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”)

²⁸⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 303. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. April. 1686”)

²⁸⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 605. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”)

²⁸⁸ En una carta del año 1681, Buenaventura Ibáñez mencionó que fray Joaquín estaba predicando el cristianismo en Fujian [福建] y le debían enviar el dinero. Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 239. (“Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Laurentium A Plagis, 19 Mart. 1681”) 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.” Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 283. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 24. Ian. 1684”) Para la biografía breve de Joaquín Risón, véase: Eusebio Gómez Platero, *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, 1880), 312.

²⁸⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 304. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. April. 1686”) 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. Véase: Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 179. (“Estado de la misión franciscana en el año de 1691”)

²⁹⁰ 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. Véase el subcapítulo 2.6 de este trabajo.

²⁹¹ Más información sobre esta decisión suya, véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 44-45. (“Franciscus A Conceptione Peris: Epistola ad P. Provinciale, 6 Aprilis. 1684”)

²⁹² En una carta escrita en 1686, fray Buenaventura dijo que le faltaba tres años para llegar a los 80. Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 293. (“Bonaventura Ibañez: Epistola ad Provinciale, 24. Febr. 1686”)

²⁹³ Severiano Alcobendas (ed.), *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. Bibliotheca Hispana Missionum V* (Madrid, 1933), 200-201.

- ²⁹⁴ Severiano Alcobendas (ed.), *Las misiones franciscanas*, 187-188.
- ²⁹⁵ Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 99.
- ²⁹⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 603. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”)
- ²⁹⁷ Había regresado a Manila en el año 1685 después del estallido del escándalo del juramento. Tenía escrúpulos y renunció sus oficios. Sobre sus escrúpulos, véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 424-429. (“Lucas Estevan: Epistola ad Commissarium, 14. Dec. 1684”)
- ²⁹⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 604. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”)
- ²⁹⁹ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 40.
- ³⁰⁰ Fray Agustín había expresado este deseo en una carta de 1684. Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 534. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Mart. 1684”)
- ³⁰¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 304. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. April. 1686”)
- ³⁰² Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 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. Véase: Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, *Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1684-1692 Missionem Ingressi Sunt* (Roma: Apud Collegium S. Antonii, 1975), 442. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Ios. de Mondéjar, 5 Ianuarii. 1687”)
- ³⁰³ Félix de Huerta, *Estado geográfico*, 606.
- ³⁰⁴ Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 53-54, nota. 6.
- ³⁰⁵ Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 200.
- ³⁰⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 604. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”)
- ³⁰⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 589-590. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”)
- ³⁰⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 590. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”)
- ³⁰⁹ 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]. Véase: Charles Ralph Boxer (ed.), *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)* (London: The Hakluyt Society, 1953), 313-331.
- ³¹⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 590, nota. 1. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 596, nota. 8. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19. Dec. 1685”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 599, nota. 3. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Febr. 1686”)
- ³¹¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 534, nota. 5. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 3. Mart. 1684”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 597, nota. 6. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 2. Febr. 1686”)
- ³¹² Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1182, nota. 12. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Lud. Quemener, 7. Sept. 1688”)

³¹³ Para estos tres índices, véase: Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, 1001-1031; Fortunato Margiotti, Gaspar Han y Antolín Abad Pérez (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. IX, *Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1697-1698 Missionem Ingressi Sunt* (Madrid: Apud Centrum Cardenal Cisneros, 1995), 1083-1101; Antonio Sisto Rosso, Gaspar Han y Antolín Abad Pérez (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. X, *Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1696-1698 Missionem Ingressi Sunt* (Madrid: Apud Centrum Cardenal Cisneros, 1997), 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.

³¹⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 599. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Lucam Estevan, 2. Febr. 1686”)

³¹⁵ Louis Champion de Cicé, misionero MEP, entró en China en los finales del año 1682 y se mudó a Shaozhou [韶州] en 1686.

³¹⁶ Louis Pfister, *Notices biographiques*, 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].

³¹⁷ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1181-1182. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Lud. Quemener, 7. Sept. 1688”)

³¹⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 604. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”)

³¹⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 604. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15. Nov. 1686”)

³²⁰ 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.

³²¹ Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, 444. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”)

³²² Josef Metzler, *Die Synoden in China, Japan and Korea 1570-1931* (Paderborn: Schöningh, 1980), 12.

³²³ En idioma chino, 天主 [Tianzhu] significa, literalmente, el señor del cielo.

³²⁴ Para la investigación más nueva sobre la Reunión de Jiading y los pensamientos de Niccolò Longobardi, véase: Li Tiangang [李天纲], “Análisis e influencia de Niccolò Longobardi sobre la esencia de la religión china” [龙华民对中国宗教本质的论述及其影响, Long Huamin duizhong-guozongjiaobenzhide lunshujiqiyixiang], *Académico mensual* [学术月刊, *Xueshu yuekan*] 5 (2017): 165-184.

³²⁵ Por ejemplo, fray Bernardo de la Encarnación [郭纳璧, Guo Nabi] usó directamente “tienchu” al mencionar Dios. Véase: Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 12. En la obra *Conversación preliminar* [初会问答, Chuhui wenda], Piñuela también usó “天主 [Tianzhu]”. Véase: Pedro de la Piñuela, “Conversación preliminar”, 601-686.

³²⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 41.

³²⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 116. (“Iacobus Tarin: Catalogus ecclesiarum, 25. Nov. 1690”)

³²⁸ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 41; Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1176. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Fr. Xav. Filippucci, 10. Sept. 1686”.)

³²⁹ Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, 445. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”)

³³⁰ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1176. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Fr. Xav. Filippucci, 10. Sept. 1686”)

³³¹ 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.

³³² Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1176, nota 13. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Fr. Xav. Filippucci, 10. Sept. 1686”)

³³³ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1176, nota 14. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Fr. Xav. Filippucci, 10. Sept. 1686”)

³³⁴ 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.

³³⁵ 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] Zhou Shuoxun [周硕勋], “Gaceta de la prefectura de Chaozhou compilada en el reinado de Qianlong” [乾隆潮州府志, Qianlong chaozhoufuzhi], Tomo 31, 32, en *Colección de las gacetas chinas – fascículo de Guangdong 24* [中國地方志集成—廣東府縣志輯 24, *Zhongguo difangzhi jicheng – guangdong fuxianzhiji 24*] (Shanghai: Editorial de librería de Shanghai, 2000), 673-764. No 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: Pierre Hoang [黄伯禄, Huang Bolu], *Mélanges sur l’administration* (Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1902), 180-182.

³³⁶ 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.

³³⁷ (清) [Qing] Chu Dawen [储大文], *Gaceta general de Shanxi · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador* [山西通志·四库全书本, *Shanxi tongzhi · Sikuquanshuben*] (archivo digitalizado). Tomo 80, folio 21v. (Fecha de consulta: 7 de septiembre de 2017: <http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=170>.)

³³⁸ (清) [Qing] Zhou Shuoxun [周硕勋], “Gaceta de la prefectura de Chaozhou”, Tomo 31, 685.

³³⁹ (清) [Qing] Chu Dawen [储大文], *Gaceta general de Shanxi*, Tomo 80, folio 21v.

³⁴⁰ La jurisdicción incluyó la provincia de Fujian [福建], Zhejiang [浙江] y Taiwan [台湾].

³⁴¹ (清) [Qing] Lu Zengyu [鲁曾煜], *Gaceta general de Guangdong · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador* [广东通志·四库全书本, *Guangdong tongzhi · Sikuquanshuben*] (archivo digitalizado),

Tomo 42, folio 17v. (Fecha de consulta: 7 de septiembre de 2017: <http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=586>.) Sobre la biografía de Shi Tingzhu [石廷柱], véase: (清) [Qing] Zhao Erxun [赵尔巽] (ed.), *Borrador de la Historia de Qing*, 9329-9332.

³⁴² (清) [Qing] Zhou Shuoxun [周硕勋], “Gaceta de la prefectura de Chaozhou”, Tomo 31 y 33, 690, 806.

³⁴³ (清) [Qing] Zhou Shuoxun [周硕勋], “Gaceta de la prefectura de Chaozhou”, Tomo 31 y 33, 690, 806.

³⁴⁴ (清) [Qing] Lu Zengyu [鲁曾煜], *Gaceta general de Guangdong*, Tomo 29, folio 33r.

³⁴⁵ (清) [Qing] Zhou Shuoxun [周硕勋], “Gaceta de la prefectura de Chaozhou”, Tomo 31, 690.

³⁴⁶ (清) [Qing] Zhou Shuoxun [周硕勋], “Gaceta de la prefectura de Chaozhou”, Tomo 33, 809.

³⁴⁷ Emperador Hongguang [弘光帝] (1607- 1646), se llamaba Zhu Yousong [朱由崧] 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.

³⁴⁸ Sobre la biografía de Ma Degong [马得功], véase: (清) [Qing] Zhao Erxun [赵尔巽] (ed.), *Borrador de la Historia de Qing*, 9662-9664.

³⁴⁹ (清) [Qing] Zhou Shuoxun [周硕勋], “Gaceta de la prefectura de Chaozhou”, Tomo 33, 809.

³⁵⁰ (清) [Qing] Zhou Shuoxun [周硕勋], “Gaceta de la prefectura de Chaozhou”, Tomo 31, 694.

³⁵¹ (清) [Qing] Yuntao [允禔], *Estatutos compilados de la Dinastía Qing* [钦定大清会典, *Qinding daqinghui dian*] (archivo digitalizado), Tomo 4, folio 12r. (Fecha de consulta: 19 de septiembre de 2017: <http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=2563>.)

³⁵² Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana, vol. VIII*, 445. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”)

³⁵³ 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.

³⁵⁴ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 41-42.

³⁵⁵ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 42-43; Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana, vol. VIII*, 445. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”)

³⁵⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 42.

³⁵⁷ 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].

³⁵⁸ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII*, 144. (“P. Fr. Augustinus A S. Paschale: Liber Baptizatorum Ecclesiae de Ningteh, A. 1675”)

³⁵⁹ Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana, vol. VIII*, 448. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”)

³⁶⁰ (清) [Qing] Zhou Shuoxun [周硕勋], “Gaceta de la prefectura de Chaozhou”, Tomo 12, 125-126.

³⁶¹ Para que Manila estuviera al tanto de la verdadera situación de la evangelización en dicho país, ellos siempre informaron de las persecuciones e incidentes, tales como el incidente de 1676 en Makeng [玛坑], la persecución de 1679 en Jiangle [将乐], la de 1686 en Huizhou [惠州], etc.

³⁶² Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 42.

³⁶³ Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana, vol. VIII*, 443. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Ios. de Mondéjar, 5 Ianuarii. 1687”)

³⁶⁴ Jean-Baptiste Du Halde (ed.), *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Mémoires de la Chine* (Lyon, 1819), Vol. IX, 245.

³⁶⁵ Jean-Baptiste Du Halde (ed.), *Lettres édifiantes et curieuses*, Vol. IX, 356.

³⁶⁶ Para más análisis sobre la adopción de los niños abandonados en las dinastías Ming y Qing, véase: Chen Qingsong [陈青松] y Tang Kaijian [汤开建], “Análisis sobre la adopción a los niños llevada a cabo por los misioneros en las dinastías Ming y Qing” [明清之际天主教在华救婴事业述评, Mingqingzhiji tianzhujiao zaihua jiuyingshiye shuping], *Revista de la Universidad Normal de Jiangxi (Filosofía y ciencia social)* [江西师范大学学报 (哲学社会科学版)], *Jiangxi shifandaxue xuebao (zhexue shehuikexueban)*] 3 (2010): 93-102.

³⁶⁷ Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana, vol. VIII*, 445. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”) Al presentar la ciudad, fray Bernardino Mercado dijo: “No había jamás llegado a dicha ciudad el sonido de la suave voz del Evangelio.” Véase: Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana, vol. VIII*, 444. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”)

³⁶⁸ Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana, vol. VIII*, 448. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”)

³⁶⁹ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII*, 1179. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 3. Ian. 1687”)

³⁷⁰ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 46; Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. III*, 616. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 28. Sep. 1687”); Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana, vol. VIII*, 450. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 20 Decembris. 1687”)

³⁷¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. III*, 621. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 28. Sep. 1687”)

³⁷² 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. Véase: George Harold Dunne, *Generation of giants*, 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. Véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 116.

³⁷³ 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.

³⁷⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. III*, 610. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 15 Nov. 1686”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. III*, 613. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 24 Apr. 1687”)

³⁷⁵ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 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 lo llevó a Guangzhou [广州] el 9 de septiembre de 1687. Teniendo este nuevo suministro económico, la evangelización en Nan'an podría empezar.

³⁷⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 47.

³⁷⁷ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 36.

³⁷⁸ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 40.

³⁷⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. IV*, 308. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 10. Nov. 1687”)

- ³⁸⁰ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 41.
- ³⁸¹ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 47.
- ³⁸² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 308. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 10. Nov. 1687”)
- ³⁸³ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 55.
- ³⁸⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 308. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 10. Nov. 1687”)
- ³⁸⁵ Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *Istoria de la China i cristiana empresa*, 140.
- ³⁸⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 47.
- ³⁸⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 640. (“Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”)
- ³⁸⁸ El jesuita François de Rougemont [鲁日满, Lu Rimán] 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]. Véase: Noël Golvers [高华士, Gao Huashi], *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 yesuhishi luriman changshuzhangbenji lingxiubiji yanjiu*], trad. del inglés al chino por Zhao Dianhong [赵殿红] (Zhengzhou: Editorial de Elefante, 2007), 299-300.
- ³⁸⁹ Louis Pfister, *Notices biographiques*, 116-117.
- ³⁹⁰ 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, Jin Nige] reguló el formato y contenido de este calendario, y publicó un calendario llamado *El cómputo eclesiástico* [推历年瞻礼法, Tuilianian zhanlifá]. Luego, Philippe Couplet [柏应理, Bo Yingli] redactó *El calendario litúrgico perpetuo de la santa religión cristiana* [天主圣教永瞻礼单, 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, véase: Kang Zhijie [康志杰], “Análisis del calendario litúrgico: introducción del calendario occidental en China” [瞻礼单述论: 兼说西历的东传, Zhanlidan shulun: jianshuo xilide dongchuan], *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing* [北京行政学院学报, Beijing xingzhengxueyuan xuebao] 3 (2014): 122-128.
- ³⁹¹ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 48. Para el estudio más reciente sobre las actividades misionales de los jesuitas en Jiangxi, véase: Tang Kaijian [汤开建] y Zhou Xiaolei [周孝雷], “La propagación, desarrollo y declive del catolicismo en la región de Jiangxi en la ‘Era de Post-Matteo Ricci’” [“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*, *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing* [北京行政学院学报, Beijingxingzhengxueyuan xuebao] 3 (2018): 112-128.
- ³⁹² Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 47; Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 640. (“Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”)
- ³⁹³ Zhang Xianqing [张先清], “Gobierno local, clan y cristianismo: el desarrollo de la Iglesia rural de Fu’an en las dinastías de Ming y Qing” [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] (Tesis de Doctorado, Universidad de Xiamen, 2003), 193.

³⁹⁴ David E. Mungello, *The spirit and the flesh in Shandong, 1650-1785* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), 91.

³⁹⁵ El funeral no es el tema del presente trabajo. Para la investigación sobre el intercambio cultural chino – europeo en el campo del funeral, véanse: Nicolas Standaert, *The interweaving of rituals: funerals in the cultural exchange between China and Europe* (Seattle & London: University of Washington Press, 2008).

³⁹⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 47.

³⁹⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 313. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 3. Oct. 1688”)

³⁹⁸ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 47.

³⁹⁹ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 48.

⁴⁰⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 314. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 3. Oct. 1688”); Pero según un informe de fray Agustín, el número de estos bautizados era 170. Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 642. (“Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”)

⁴⁰¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 315. (“Petrus de la Piñuela: Relatio Annualis circa Ministerium in Nanngan, 31. Dec. 1693”)

⁴⁰² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 316. (“Petrus de la Piñuela: Relatio Annualis circa Ministerium in Nanngan, 31. Dec. 1693”)

⁴⁰³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 293. (“Petrus de la Piñuela: Relatio Sui Ministerii, 31. Dec. 1693”)

⁴⁰⁴ 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].

⁴⁰⁵ 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].

⁴⁰⁶ Pedro de la Piñuela, “Ejercicio de la meditación” [默想神功, Moxiang shengong], en *Serie de los documentos de la historia de intercambios culturales sino-occidental en las dinastías Ming y Qing depositada en la Biblioteca Apostólica Vaticana* [梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊, *Fandigang tushuguanancang mingqing zhongxiwenhuajiaoliushi wenxiancongkan*], ed. Zhang Xiping [张西平] (Zhengzhou: Editorial de Elefante, 2014), Recopilación 1, volumen 38, 603.

⁴⁰⁷ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 55; Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 749. (“Augustinus A S. Paschali: Noticia de la Mission Serafica de China”)

⁴⁰⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 178. (“Iacobus Tarin: Relato Missionis Seraphicae, 28. Oct. 1695”)

⁴⁰⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 178. (“Iacobus Tarin: Relato Missionis Seraphicae, 28. Oct. 1695”)

⁴¹⁰ Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 119.

⁴¹¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 188. (“Iacobus Tarin: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1700”)

⁴¹² Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 205

⁴¹³ Para más análisis sobre este malentendido, véase: Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M”, 259, nota. 33.

⁴¹⁴ Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 67-68.

⁴¹⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 316. (“Petrus de la Piñuela: Relatio Annualis circa Ministerium in Nanngan, 31. Dec. 1693”)

- ⁴¹⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 316. (“Petrus de la Piñuela: Relatio Annualis circa Ministerium in Nanngan, 31. Dec. 1693”)
- ⁴¹⁷ La prefectura de Ji’an [吉安] estaba en el norte de Nan’an [南安].
- ⁴¹⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 308-309. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciales, 10. Nov. 1687”)
- ⁴¹⁹ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1180. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Lud. Quemener, 30. april. 1688”)
- ⁴²⁰ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 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.” Véase: Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, 444. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”)
- ⁴²¹ Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, 444, nota 10. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”)
- ⁴²² Pascale Girard, *Les religieux occidentaux en Chine*, 333.
- ⁴²³ Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *Istoria de la China i cristiana empresa*, 92.
- ⁴²⁴ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 48-49; Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 641. (“Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”)
- ⁴²⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 641-642. (“Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”)
- ⁴²⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 641, nota 4. (“Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”)
- ⁴²⁷ Pedro de la Piñuela, *Suplemento de materia herbal china* [本草补, *Bencabou*] (París: Bibliothèque nationale de France, Chinois 5332), f. 19v. (foliación moderna).
- ⁴²⁸ Sobre la utilización de esta estrategia por parte de los misioneros, véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 383-389; Dong Shaoxin [董少新], *Entre carne y espíritu*, 64-248.
- ⁴²⁹ Zhang Xianqing [张先清], “La cultura médica en la propagación del cristianismo en la dinastía Qing temprana” [疾病的隐喻: 清前期天主教传播中的医疗文化, *Jibingde yinyu: qingqianqi tianzhujiaochuanbozhongde yiliaowenhua*], *Revista de la Universidad de Sun Yat-Sen (Ciencia social)* [中山大学学报 (社会科学版)], *Zhongshandaxue xuebao (shehuikexueban)* 4 (2008): 110.
- ⁴³⁰ 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 la rogara a Dios. El mandarín le pidió al jesuita que lo hiciera y la lluvia cayó en abundancia. Ante el milagro, muchos se convirtieron. Véase: Louis Pfister, *Notices biographiques*, 245-246.
- ⁴³¹ Piñuela contó varios cuentos de este tipo en su carta. Véase: Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 64-69.
- ⁴³² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 642. (“Augustinus A S. Paschali: Relatio Missionis Seraphicae, 4. Oct. 1688”)
- ⁴³³ 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.
- ⁴³⁴ Zhang [张], apellido chino.
- ⁴³⁵ Daoshi [道士, taoístas].

- ⁴³⁶ Tianshi [天师, Maestro Celestial].
- ⁴³⁷ Fuzhou [抚州].
- ⁴³⁸ Zhang Tianshi [张天师, Maestro celestial Zhang].
- ⁴³⁹ Jean-Baptiste Du Halde (ed.), *Lettres édifiantes et curieuses*, Vol. IX, pp. 334-335.
- ⁴⁴⁰ Ren Jiyu [任继愈], *Historia del taoísmo de China* [中国道教史, zhongguo daoiaoshi] (Shanghai: Editorial popular de Shanghai, 1990), 628.
- ⁴⁴¹ 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, véase: Gianni Criveller [柯毅霖, Ke Yilin], *Preaching Christ*, 68-73.
- ⁴⁴² Pedro de la Piñuela, “Conversación preliminar”, 649-651.
- ⁴⁴³ 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].
- ⁴⁴⁴ Zhang Xianqing [张先清], “La cultura médica”, 109.
- ⁴⁴⁵ Para más análisis sobre el conflicto entre cristianismo, budismo y taoísmo en la provincia de Jiangxi [江西], véase: Wu Wei [吴薇], “*Propagación del cristianismo en Jiangxi durante las Dinastías Ming y Qing*” [明清时期江西天主教的传播, Mingqingshiqi jiangxitianzhujiaode chuanbo] (Tesis de maestría, Universidad Normal de Jiangxi, 2003), 29-31.
- ⁴⁴⁶ Erfu [二府], gobernador secundario de Nan'an [南安]. El nombre oficial del cargo es: Tongzhi [同知, vice-prefecto].
- ⁴⁴⁷ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 59-60.
- ⁴⁴⁸ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 62; Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1187. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Iunii. 1690”)
- ⁴⁴⁹ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 64; Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1189. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Iunii. 1690”)
- ⁴⁵⁰ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 65-66.
- ⁴⁵¹ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1193. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Ian. 1691”)
- ⁴⁵² Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 55.
- ⁴⁵³ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1184. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 20. Febr. 1690”) El *xien* o *suin-ho*, o sea, el mandarín de los ríos, dede ser Jin Fu [靳辅], mandarín en el reinado de Kangxi [康熙], conocido por su mérito en la administración de los ríos. La relación entre Jin Xiang y Jin Fu no es el tema de este trabajo. Para la biografía de Jinfu, véase: (清) [Qing] Fu Long'an [福隆安], *Gaceta general de Las Ocho Banderas* [钦定八旗通志, *Qinding baqitongzhi*] (archivo digitalizado), Tomo 190, folio20v. (Fecha de consulta: 16 de diciembre de 2017: <https://sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=195>).
- ⁴⁵⁴ (清) [Qing] Huang Mingke [黄鸣珂], *Gaceta de la prefectura de Nan'an compilada en el reinado de Guangxu* [光绪南安府志, *Guangxu Nan'anfuzhi*] (archivo digitalizado), Tomo 15, folio 38. (Fecha de consulta: 16 de diciembre de 2017: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataDisplay?metaData.id=826907&metaData.lid=831388&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>). Guangxu [光绪], el noveno emperador de la dinastía Qing [清] (reinado: 1875-1908).
- ⁴⁵⁵ (清) [Qing] Fu Long'an [福隆安], *Gaceta general de Las Ocho Banderas*, Tomo 236, folio 10r.
- ⁴⁵⁶ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 60. “Xe”: el budismo; “Tao”: el taoísmo.

- ⁴⁵⁷ (清) [Qing] Chen Yixi [陈奕禧], *Gaceta de la prefectura de Nan'an* [南安府志, Nan'anfuzhi] (archivo digitalizado), Tomo 9, folio 2. (Fecha de consulta: 21 de noviembre de 2017: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataDisplay?metaData.id=826880&metaData.lid=831361&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>).
- ⁴⁵⁸ (清) [Qing] Chen Yixi [陈奕禧], *Gaceta de la prefectura de Nan'an*, Tomo 9, folio 2.
- ⁴⁵⁹ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1188. ("P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Iunii. 1690")
- ⁴⁶⁰ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 62, 71.
- ⁴⁶¹ (明) [Ming] Xu Changzhi [徐昌治] (coord.), *La antología de escritos*, tomo 2, 218.
- ⁴⁶² Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 72.
- ⁴⁶³ Es "Nannü hunza" [男女混杂] que significa que los hombres y mujeres se quedan en el mismo lugar.
- ⁴⁶⁴ Es "Erfü" [二府], nombre informal del cargo Tongzhi [同知, vice-prefecto].
- ⁴⁶⁵ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1191. ("P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Iunii. 1690")
- ⁴⁶⁶ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1192. ("P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 7. Iulii. 1690")
- ⁴⁶⁷ 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.
- ⁴⁶⁸ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 60-64.
- ⁴⁶⁹ 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: Guo Ye, [郭晔], "Traidores escondidos en la negociación y firma del Tratado de Nerchinsk" [〈尼布楚条约〉背后的“内鬼”, Nibuchu tiaoyue beihoude neigui], *Referencia histórica* [文史参考, *Wenshi cankao*] 6 (2012).
- ⁴⁷⁰ Louis Pfister, *Notices biographiques*, 297.
- ⁴⁷¹ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1192. ("P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 7. Iulii. 1690")
- ⁴⁷² Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1193. ("P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Thomam Pereira, 28. Ian. 1691")
- ⁴⁷³ 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.
- ⁴⁷⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 316. ("Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. Sept. 1699") Fue electo en 6 de junio de 1699 y no recibió la noticia hasta los principios de agosto.
- ⁴⁷⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 338. ("Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 8. Maii. 1700")
- ⁴⁷⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 122. ("Iacobus Tarin: Epistola ad Provinciale, 14. April. 1691")
- ⁴⁷⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 318. ("Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. Sept. 1699")
- ⁴⁷⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 187. ("Iacobus Tarin: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1700")
- ⁴⁷⁹ Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 203.
- ⁴⁸⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 191. ("Iacobus Tarin: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1700")

- ⁴⁸¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 189. (“Iacobus Tarin: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1700”)
- ⁴⁸² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 189-190. (“Iacobus Tarin: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1700”)
- ⁴⁸³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 190-191. (“Iacobus Tarin: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1700”)
- ⁴⁸⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 192. (“Iacobus Tarin: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1700”)
- ⁴⁸⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 353-357. (“Petrus de la Piñuela: Vindicatio Iurium O. F. M. in Sinis, 10. Maii. 1700”)
- ⁴⁸⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 357. (“Petrus de la Piñuela: Vindicatio Iurium O. F. M. in Sinis, 10. Maii. 1700”)
- ⁴⁸⁷ Véanse: el subcapítulo 2.7. a) del presente trabajo.
- ⁴⁸⁸ Para el análisis original de Piñuela, véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 358-359. (“Petrus de la Piñuela: Vindicatio Iurium O. F. M. in Sinis, 10. Maii. 1700”)
- ⁴⁸⁹ Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M”, 261.
- ⁴⁹⁰ Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M”, 261, nota. 38. La fuente original estaba en: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 319. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. Sept. 1699”)
- ⁴⁹¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 189-190. (“Iacobus Tarin: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1700”)
- ⁴⁹² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 338. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 8. Maii. 1700”)
- ⁴⁹³ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1208. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Car. Maigrot, 15. Sept. 1702”) 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. Véase: Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1207. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Testimonium contra Gallos, 26. martii. 1702”)
- ⁴⁹⁴ 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]. Véase: Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1209 (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Car. Maigrot, 15. Sept. 1702”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 362. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1703”)
- ⁴⁹⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 362. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1703”)
- ⁴⁹⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 366. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Dec. 1703”)
- ⁴⁹⁷ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1209. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Car. Maigrot, 10. Oct. 1703”)
- ⁴⁹⁸ 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.” Véase: Anastasius Van Den Wyngaert

- (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 369. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Dec. 1703”)
- ⁴⁹⁹ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1211-1212. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad Car. Maigrot, 18. Nov. 1703”)
- ⁵⁰⁰ Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M”, 261.
- ⁵⁰¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 369. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Dec. 1703”)
- ⁵⁰² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 370-372. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Confratrem, 8. Dec. 1703”) 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.
- ⁵⁰³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 372. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Confratrem, 8. Dec. 1703”)
- ⁵⁰⁴ Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, 123. (“P. Fr. Emmanuel A S. Io. Bapt. De la Bañeza: Relatio missionis seraphicae in Sinis A. 1704”)
- ⁵⁰⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 293. (“Petrus de la Piñuela: Relatio sui ministerii, 30. Dec. 1684”)
- ⁵⁰⁶ Para los nombres de estas tres iglesias, véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 115. (“Iacobus Tarin: Catalogus Ecclesiarum, 23. Nov. 1690”)
- ⁵⁰⁷ 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. Véase: Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, 445. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 5. Ianuarii. 1687”); Fortunato Margiotti (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. VIII, 451. (“P. Fr. Bernardinus A Plagis Mercado: Epistola ad Franciscum A S. Agnete, 20. Decembris. 1687”) 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.
- ⁵⁰⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 116. (“Iacobus Tarin: Catalogus Ecclesiarum, 23. Nov. 1690”)
- ⁵⁰⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 316. (“Petrus de la Piñuela: Relatio Annualis circa Ministerium in Nanngan, 31. Dec. 1693”)
- ⁵¹⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 315-316. (“Petrus de la Piñuela: Relatio Annualis Circa Ministerium in Nanngan”) 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.
- ⁵¹¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 315-316. (“Petrus de la Piñuela: Relatio Annualis Circa Ministerium in Nanngan”)
- ⁵¹² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 749. (“Augustinus A S. Paschali: Noticia de la Mission Seráfica de China”)
- ⁵¹³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 178. (“Iacobus Tarin: Relato Missionis Seraphicae, 28. Oct. 1695”)
- ⁵¹⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 178. (“Iacobus Tarin: Relato Missionis Seraphicae, 28. Oct. 1695”); Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 129. (“Iacobus Tarin: Epistola ad P. Franciscum A S. Agnete, 14. April. 1691”)

- ⁵¹⁵ Georges Mensaert, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII, 1152. (“P. Fr. Petrus de la Piñuela: Epistola ad P. Laurentium, 14. Ian. 1679”)
- ⁵¹⁶ Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 55. Para más análisis sobre Piñuela y el chocolate, véase: Elisabetta Corsi, “L’antidotario cinese”, 144-146.
- ⁵¹⁷ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 64.
- ⁵¹⁸ Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 41.
- ⁵¹⁹ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 28.
- ⁵²⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 304. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. April. 1686”)
- ⁵²¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 575. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Franciscum A S. Agnete, 19 Dec. 1685”)
- ⁵²² Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 105-106. (“Iacobus Tarin: Historia y relacion breve de la entrada en el reyno de China la mission que truxo de España nuestro hermano commissario 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.)
- ⁵²³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 495-496. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 20 Mart. 1679”) Mungello menciona en su libro roces a nivel personal entre fray Agustín y otros franciscanos, causadas por su carácter duro. Véase: David E Mungello, *The spirit and the flesh*, 59-62.
- ⁵²⁴ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 220-221. (“Bonaventura Ibañez: Epistola ad P. Michaellem A S. Maria, 24. Mart. 1680”)
- ⁵²⁵ 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.
- ⁵²⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 584. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 19 dec. 1685”) Para biografía de François Xavier Philipucci, véase: Louis Pfister, *Notices biographiques*, 378-380.
- ⁵²⁷ Para más análisis sobre el cambio de postura de los franciscanos en los ritos chinos, véase: Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 311-322.
- ⁵²⁸ Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M”, 262.
- ⁵²⁹ Francisco Varo, *Arte de la lengua mandarina* (París: Bibliothèque nationale de France, IFN-8623306), Prólogo.
- ⁵³⁰ Para más análisis, véase: W. South Coblin y Joseph A. Levi, *Francisco Varo’s Grammar*, xl-xlii.
- ⁵³¹ Pascale Girard, *Os religiosos occidentais*, 494-501.
- ⁵³² 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. Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV. 321-336. (“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.”)
- ⁵³³ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III, 491. (“Augustinus A S. Paschali: Epistola ad Provinciale, 18. Mart. 1679”)

⁵³⁴ Sobre esta discrepancia de opiniones y más análisis de este tema, véanse: Cayetano Sánchez, “La imprenta franciscana en Filipinas en el s. XVII”, en *Actas del III Congreso internacional sobre los franciscanos en el nuevo mundo (siglo XVII): La Rábida* (Madrid: Deimos, 1991), 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. Véase: Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. IV*, 363. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 25. April. 1703”)

⁵³⁵ Orlando Espin y James. B. Nickoloff, *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies* (Collegeville: Liturgical Press, 2007), 1377.

⁵³⁶ Han Chengliang [韩承良] 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, véase: Han Chengliang [韩承良], *Algunas historias*.

⁵³⁷ David E Mungello, *The spirit and the flesh*, 82.

⁵³⁸ Pedro de la Piñuela, *Relación sumaria de lo acontecido*, 9.

⁵³⁹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana, vol. II*. 394. (“Antonius A S. Maria Caballero: Epistola ad P. Provinciale, 20. Nov. 1649”)

⁵⁴⁰ Cui Weixiao [崔维孝], *El estudio de la evangelización*, 429

⁵⁴¹ Para más información sobre la estructura del grupo de la tercera orden, véase: Pedro de la Piñuela, *Reglas de la Tercera Orden de San Francisco* [圣方济各第三会规, *Shengfangjige disanhuigui*] (París: Biblioteca Nacional de Francia, chinois 7446), ff. 20r-22r.

⁵⁴² Pedro de la Piñuela, *Reglas de la Tercera Orden*, f. 22r.

⁵⁴³ Pedro de la Piñuela, *Reglas de la Tercera Orden*, f. 3v.

PRESENTACIÓN DE LAS 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.

UN VISTAZO GENERAL

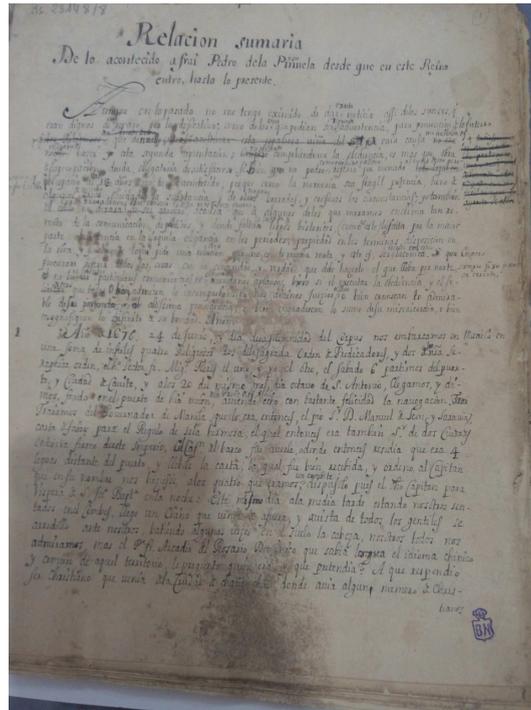
Las obras en lenguas europeas se pueden dividir en tres tipos. El primero es de carácter gramatical (*Arte de la lengua mandarina*), el segundo es autobiográfico, y el tercero está formado por las cartas, informes y un catálogo.

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 el dominico 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.”¹

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.²

ILUSTRACIÓN 6: LA PRIMERA PÁGINA DE LA AUTOBIOGRAFÍA



El tercero son las cartas, informes y un catálogo que escribía a lo largo de su vida misionera. De momento, hay 44 cartas, cinco informes y un catálogo 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. 1687.³

22. Epistola ad Provincialem, Canton, 16. Sept. 1687.
23. Epistola ad Provincialem, 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 Provincialem, Canton, 3. Oct. 1688. (1)
28. Epistola ad Provincialem, 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 Provincialem, Canton, 25. Sept. 1699.
37. Epistola ad Revmum Thyrsum González, Cantone, 10. Ian. 1700.
38. Epistola ad Provincialem, Macao, 8. Maii. 1700.
39. Epistola ad D. Car. Maigrot, Hangchow, 15. Sept. 1702.
40. Epistola ad Provincialem, 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 Provincialem, 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.
3. Vindicatio Iurium O. F. M. in Sinis, Macao, 10. Maii. 1700.
4. Testimonium contra itinera gallorum intra provincias, Cantone, 26. Mart, 1702. (en latín)
5. Tractatus de origine et fine tabellae Ching-T'ien, S. L. S. A. (en latín)

Catálogo:

1. 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)⁴

**TABLA 6: DISTRIBUCIÓN DE LAS CARTAS, INFORMES
Y CATÁLOGO 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	

PEDRO DE LA PIÑUELA, INTERCAMBIO CULTURAL
Y MISIÓN FRANCISCANA EN LAS PERIFERIAS DEL IMPERIO QING

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	
Catálogo			
1	X		

	Cartas	Informes	Catálogo
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	1
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, 4, 5	
Cartas 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, tres informes y un catálogo 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 Provinciale, 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.⁵ En la carta 12, Wyngaert omite la recuperación 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.⁶ 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.

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.⁷ 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.⁸ 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 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 4 y 5 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.⁹

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 catecúmenos.¹⁰

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》 [Shengmu huaguanjing, *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*]

DISCREPANCIA SOBRE LA AUTORÍA DEL LIBRO *VIDA DE SAN FRANCISCO*

Además de las diez obras que se acaban de mencionar, 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” [瑟辣飞各圣父方济各行实大全].¹¹

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*.¹² No obstante, Rosso rechaza esta posibilidad, explicando que el autor real del libro es José Navarro [恩懋修, En Maoxiu].¹³ 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”.¹⁴ Evidentemente, Courant no sabía que dicho “En Jo-se” era el nombre chino de José Navarro [恩若瑟, En Ruose].¹⁵

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, año 1703) y “*Vida de S. Francisco de Asis*” (Navarro, año 1704).¹⁶

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*.¹⁷ Pero también afirma que una de las obras de Navarro es *Vida de S. Francisco de Asis*.¹⁸ 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.¹⁹

Así pues, aquí se puede hacer una tabla con el fin de mostrar la discrepancia de una manera más clara:

TABLA 7: 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 <i>de Asis</i>	/	/
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 Francis-

co. 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.²⁰

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].²¹

NOTAS

¹ W. South Coblin y Joseph A. Levi, *Francisco Varo's Grammar*, xlii. No es el tema de este trabajo la obra de Varo. Para más análisis, véase: W. South Coblin y Joseph A. Levi, *Francisco Varo's Grammar*, ix-xlv; Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M”, 269 - 271.

² Para más información, véase: el prólogo c) de este trabajo.

³ 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 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 por los editores del volumen VII de *Sínica Franciscana* y Otto Maas.

⁴ Es un catálogo elaborado por Pedro de la Piñuela en el que el autor presentó de manera breve los franciscanos que habían entrado en China desde el año 1579 hasta el 1700, así como las obras de cada uno de ellos.

⁵ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 267. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 1. Nov. 1677”); Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 31.

⁶ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 279. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, 16. Ian. 1684”); Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 40. El párrafo es: “Este año pasado ha conquistado el tártaro a su enemigo el de isla Formosa, conque ya la dicha isla está sujeta al gobierno de China, y habrá barcos que de Fokien vayan y vengan 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.”

⁷ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 310. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, Nanngan, 10. Nov. 1687”); Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 59-61.

- ⁸ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 319-320. (“Petrus de la Piñuela: Epistola ad Provinciale, Canton, 25. Sept. 1699”); Otto Maas (ed.), *Cartas de China (segunda serie)*, 72.
- ⁹ Para la información básica de las obras de Piñuela, se puede consultar “Chinese Christian Texts Database (CCT-Database)” de la Universidad Católica de Lovaina la Vieja (http://heron-net.be/pa_cct/index.php/About/Index), o el artículo de Antonio Sisto Rosso, véase: Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M”, 263-274.
- ¹⁰ Gianni Criveller [柯毅霖, Ke Yilin], *Preaching Christ*, 52.
- ¹¹ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 263. (“Petrus de la Piñuela: Prolegomena”)12 Félix de Huerta, *Estado geográfico*, 526; Marcellino da Civezza, *Saggio di bibliografia geografica, storica, etnografica, sanfrancescana* (Prato: Ranieri Guasti, 1879), 462; Henri Cordier, *L'imprimerie sino-européenne en Chine* (París: Ernest Leroux, 1901), 36.
- ¹³ Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M”, 272-273.
- ¹⁴ Mauroce Courant, *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc., tomo. III* (París: Ernest Leroux, 1912), 14.
- ¹⁵ José Navarro tenía dos nombres chinos. El uno era En Maoxiu [恩懋修], y el otra era En Ruose [恩若瑟].
- ¹⁶ Félix de Huerta, *Estado geográfico*, 526 y 529.
- ¹⁷ Marcellino da Civezza, *Saggio*, 462.
- ¹⁸ Marcellino da Civezza, *Saggio*, 419.
- ¹⁹ Henri Cordier, *L'imprimerie*, 62.
- ²⁰ Anastasius Van Den Wyngaert (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. IV, 329-330. (“Petrus de la Piñuela: Catalogus religiosorum S. P. N. S. Francisci, ...”)
- ²¹ Esta obra de José Navarro no es el tema del presente trabajo. Para más información sobre ella, véase: Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela, O.F.M”, 273-274; “Chinese Christian Texts Database”: http://heron-net.be/pa_cct/index.php/Detail/objects/1878.

Tras presentar y analizar la biografía de Piñuela y su obra, 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 [三藩之乱, 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], Shaanxi [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 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 a los ladrones que habían 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 incidente 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 [南安]).

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* [医疗传教, Yiliao

chuanjiao] 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 acomodarse 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. 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 preliminar 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.

Libros, artículos y tesis

- Aduarte, Diego. *Historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón y China, de la Sagrada Orden de Predicadores*. Zaragoza, 1693.
- Alcobendas, Severiano. *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. Bibliotheca Hispana Missionum V*. Madrid, 1933.
- Alcobendas, Severiano. “Religiosos médico-cirujanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas”. *Archivo Ibero-Americano* 37 (1934): 78-100.
- Barbosa, Lourdes Terrón. “Franciscanos en el Japón de la era Tokugawa. El viaje de fray Luis Sotelo”. En *La labor de traducción de los franciscanos*. Coordinado por Antonio Bueno García y Miguel Ángel Vega Cernuda. Madrid: Editorial Cisneros, 2013.
- Bernabéu, Salvador y Carlos Martínez. *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2013.
- Bernard, Henri. *Le père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*. Tientsin : Hautes Études, 1937.
- Bocci, Chiara. “«Notes Additionnelles de Materia Medica»: Le Bencao Bu 本草補 de Pedro de la Piñuela (1650-1704)”. *Journal Asiatique* CCCII, no. 1 (2014): 151-209.
- Bortoli, Antonium (ed.), *Acta cause rituum seu ceremoniarum sinensium: complectentia*. Roma, 1709.
- Busquets, Anna. “Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación”. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 8 (2013): 191-214.
- Cervera Jiménez, José Antonio. “Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos xiii-xvii”. *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades*, 26 (2014): 425-446.
- Chen, Qingsong [陈青松] y Tang Kaijian [汤开建]. “Análisis sobre la adopción a los niños llevada a cabo por los misioneros en las dinastías Ming y Qing” [明清之际

- 天主教在华救婴事业述评, Mingqingzhiji tianzhujiao zaihua jiu yingshiye shuping]. *Revista de la Universidad Normal de Jiangxi (Filosofía y ciencia social)* [江西师范大学学报 (哲学社会科学版)], *Jiangxi shifandaxue xuebao (zhexue shehuikexueban)*] 3 (2010): 93-102.
- Cheng, Xiao [程啸] y Zhang Ming [张鸣]. “Visión sobre la religión occidental en la sociedad rural de la dinastía Qing tardía: una explicación sobre las persecuciones desde el punto de vista de la psicología cultural” [晚清乡村社会的洋教观——对教案的一种文化心理解释, Wangqing xiangcunshehuide yangjiaoguan – duijiaoande yizhong wenhuaxinli jieshi]. *Investigación histórica* [历史研究, *Lishi yanjiu*] 5 (1995): 108-116.
- Coblin, W. South y Joseph A. Levi, *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, 2000.
- Colombel, Augustin-M. [高龙鞏, Gao Longpan]. *Histoire de la mission du Kiang-nan* [江南传教史, *Jiangnan chuanjiaoshi*]. Tomo 1. Traducido del francés al chino por Zhou Shiliang [周世良]. Shanghai: Editorial Guangqi del Diócesis de Shanghai, 2009.
- Cong, Riyun [丛日云]. *Política secular y política religioso - dos temperamentos diferentes de las culturas políticas tradicionales de China y de Occidente* [世俗政治与宗教政治——中西政治文化的两种气, *Shisu zhengzhi yu zongjiao zhengzhi – zhongxi zhengzhi wenhua de liangzhong qizhi*] (fecha de consulta: 2 de junio de 2016: <http://blog.boxun.com/sixiang/000628/2.html>).
- Cordier, Henri. *L'imprimerie sino-européenne en Chine*. París: Ernest Leroux, 1901.
- Corsi, Elisabetta. “L'antidotario cinese di Pedro de la Piñuela OFM (1650-1704): Testo e contesto”. *Archivum Franciscanum Historicum* CVII, no. 1 (2014): 117-148.
- Courant, Mauroce. *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc., tomo. III*. París: Ernest Leroux, 1912.
- Criveller, Gianni [柯毅霖, Ke Yilin]. *Preaching Christ in Late Ming China* [晚明基督论, *Wanming jidulun*]. Traducido del inglés al chino por Wang Zhicheng [王志成]. Chengdu: Editorial Popular de Sichuan, 1999.
- Cui, Weixiao [崔维孝]. *El estudio de la evangelización de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579-1732)* [明清之际西班牙方济会在华传教研究 (1579-1732)], *Mingqingzhiji xibanya fangjihui zaihua chuanjiao yanjiu*. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, 2006.
- Cui, Weixiao [崔维孝]. “Investigación de «Suplemento de materia herbal china» de Pedro de la Piñuela y la evangelización de los franciscanos españoles en China” [

- 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]. *Revista de ciencias sociales* [社会科学, *Shehui kexue*] 1 (2007): 124-133.
- Cui, Weixiao [崔维孝]. “El análisis contrastivo de los objetivos misioneros de los franciscanos y jesuitas en la dinastía Ming y Qing” [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]. *Archivos históricos* [历史档案, *Lishidangan*] 2 (2007): 16-23.
- Cui, Weixiao [崔维孝]. “Investigación de la obra «Conversación preliminar» de Pedro de la Piñuela de la Orden Franciscana” [方济各会石铎禄神父<初会问答>刍议, Fangjihui Shi duolu shenfu chuhui wenda chuyi]. En *Saber occidental y cultura de la Dinastía Qing* [西学与清代文化, *Xixue yu qingdai wenhua*], coordinado por Huang Aiping [黄爱平] y Huang Xingtao [黄兴涛]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, 2008.
- Da Civezza, Marcellino. *Saggio di bibliografia geografica, storica, etnografica, sanfrancescana*. Prato: Ranieri Guasti, 1879.
- Deng, Qiyao [邓启耀]. *La investigación de la magia venenosa de China* [中国巫蛊考察, Zhongguo wugu kaocha]. Shanghai: Editorial Wenyi de Shanghai, 1999.
- Dong, Shaoxin [董少新]. *Entre carne y espíritu – El borrador de la historia en la fase inicial de la difusión de la medicina occidental a China*. [形神之间——早期西洋医学入华史稿, *Xingshenzhijian - zaoqi xiyangyixue ruhuashigao*] Shanghai: Editorial de Obras Clásicas de Shanghai, 2008.
- Dumois, Frank. “Fray Pedro de Alcántara: Presbítero Franciscano”. *Palabra Nueva* 169 (2007). (Fecha de consulta: 27 de agosto de 2016: <http://palabranueva.net/pn-old/contens/0712/000102-3.htm>.)
- Dunne, George Harold. *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, 1962.
- Espin, Orlando y James. B. Nickoloff. *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*. Collegeville: Liturgical Press, 2007.
- Evans, John C.. *Tea in China: the history of China's national drink*. New York: Greenwood Press, 1992.
- Fan, Zhengyi [范正义]. “El cristianismo y las creencias folklóricas chinas – con enfoque de investigación en Fujian” [基督教与中国民间信仰—以福建为研究中心, Jidujiao yu zhongguominjianxinyang]. Tesis de maestría, Universidad Normal de Fujian, 2001.
- Fang, Hao [方豪]. *Historia de intercambios entre China y el mundo occidental* [中西交通史, *Zhongxi jiaotongshi*]. Taipei: Editorial de Huagang, 1977.

- Fernández, Pablo. *Dominicos donde nace el sol*. Barcelona: Talleres Gráficos Yuste, 1958.
- Gao, Guofan [高国藩]. *La historia de las magias chinas* [中国巫术史, Zhongguo wushushi]. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 1999.
- Girard, Pascale. “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* XXXIII, no. 131 (2012): 43-76.
- Girard, Pascale. *Os religiosos ocidentais na China na época moderna: ensaio de análise textual comparada*. Macao: CTMCDP, Fundação Macau y Instituto Politécnico de Macau, 1999.
- Girard, Pascale. *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: essai d'analyse textuelle compare*. Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.
- Golvers, Noël [高华士, Gao Huashi]. *François de Rougemont, S.J., Missionary in Chiang-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 yesuishi luriman changshu-zhangbenji lingxiubiji yanjiu]. Traducido del inglés al chino por Zhao Dianhong [赵殿红]. Zhengzhou: Editorial de Elefante, 2007.
- Gómez Platero, Eusebio. *Catálogo biográfico de los religiosos franciscanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas desde 1577 en que llegaron los primeros a Manila hasta los de nuestros días*. Manila: imprenta del Real Colegio de Santo Tomás, 1880.
- González, José María, *Historia de las misiones dominicanas de China*. Madrid: Imprenta Juan Bravo, 1964.
- González, Jose Maria. *El primer obispo chino; Excmo. Sr. D. Fray Gregorio Lo, o López, O.P.* Villava-Pamplona: OPE, 1966.
- Guo, Ye. [郭晔]. “Traidores escondidos en la negociación y firma del Tratado de Nérechinsk” [<尼布楚条约>背后的“内鬼”, Nibuchu tiaoyue beihoude neigui]. *Referencia histórica* [文史参考, Wenshi cankao] 6 (2012).
- Han, Chengliang [韩承良]. *Algunas historias sobre la misión franciscana en china* [方济会在华传教点滴, Fangjihui zaihua chuanjiao diandi]. (Fecha de consulta: 10 de julio de 2016: <http://www.ofm.org.hk/300-History-Saints/chinesemissions.htm>.)
- Hoang, Pierre [黄伯禄, Huang Bolu]. *Mélanges sur l'administration*. Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1902.
- Huang, Xinchuan [黄心川]. “La Relación entre el Estado y la religión en la historia china” [论中国历史上的宗教与国家的关系, Lun zhongguo lishishang de zongjiao yu guojia de guanxi]. *Estudios en religiones mundiales* [世界宗教研究, Shijie zongjiao yanjiu] 1 (1998): 1-9.

- Huang, Xinxian [黄新宪]. *La enseñanza del catolicismo y la evolución social de China* [基督教教育与中国社会变迁, *Jidujiao jiaoyu yu zhongguo shehui bianqian*]. Fuzhou: Editorial de Educación de Fujian, 1996.
- Huang, Yinong [黄一农]. *Policefalia - la primera generación de los cristianos chinos en el período tardío de Ming y el temprano de Qing*. [两头蛇—明末清初的第一代天主教徒, *Liangtoushe - Mingmoqingchu diyidai tianzhujiaotu*] Shanghai: Editorial de Obras Clásicas de Shanghai, 2015.
- Huerta, Félix de. *Estado geográfico, topográfico, estadístico, histórico-religioso de la santa y apostólica provincia de S. Gregorio Magno*. Binondo: Imprenta de M. Sanchez y C.^a, 1685.
- Ji, Xiangxiang [计翔翔]. “Investigación del vestido confuciano de Matteo Ricci” [关于利玛窦戴儒冠穿儒服的考析, Guanyu Limadou dairuguan chuanrufu de kaoxi]. En *Sobre el intercambio entre Occidente y Oriente* [东西交流论谭, Dongxi jiaoliu luntan]. Coordinado por Huang Shijian [黄时鉴]. Shanghai: Editorial Wenyi de Shanghai, 2001.
- Kang, Zhijie [康志杰]. “Análisis del calendario litúrgico: introducción del calendario occidental en China” [瞻礼单述论: 兼说西历的东传, Zhanlidan shulun: jian-shuo xilide dongchuan]. *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing* [北京行政学院学报, Beijing xingzhengxueyuan xuebao] 3 (2014): 122-128.
- Ku, Menghsuan. “La huella de los franciscanos en China: los principales documentos en chino”. En *La labor de traducción de los franciscanos*. Coordinado por Antonio Bueno García y Miguel Ángel Vega Cernuda. Madrid: Editorial Cisneros, 2013.
- Li, Hongbin [李鸿彬]. “Zheng Jing y la Rebelión de los Tres Feudatarios” [郑经与三藩之乱, Zhengjing yu sanfan zhiluan]. *Revista de investigación de Taiwán* [台湾研究集刊, *Taiwan yanjiu jikan*] 4 (1984): 25-33.
- Li, Shaofeng [李少峰]. “Historia de la misión franciscana en China” [方济会在华传教史, Fangjihui zaihua chuanjiaoshi]. En *Colección de la historia de la misión cristiana en China* [天主教在华传教史集, Tianzhujiao zaihua chuanjiaoshiji]. Coordinado por Luo Guang [罗光]. Taipei: Editorial de Guangqi, 1966.
- Li, Shengzhan [李生占]. “Discusión sobre la Rebelión de los Tres Feudatarios” [台议“三藩之乱”, Chuyi sanfan zhiluan]. *Los chinos de ultramar* [侨园, *Qiaoyuan*] 1 (2015): 42-44.
- Li, Tiangang [李天纲]. *La Querrela de los Ritos de China: historia, documentos y sentido* [中国礼仪之争: 历史、文献和意义, *Zhongguo liyizhibeng: lishi wenxian he yiyi*]. Shanghai: Editorial de obras clásicas de Shanghai, 1998.
- Li, Tiangang [李天纲]. “Análisis e influencia de Niccolò Longobardi sobre la esencia de la religión china” [龙华民对中国宗教本质的论述及其影响, Long Huamin

- duizhongguozongjiaobenzhide lunshujiqiyixiang]. *Académico mensual* [学术月刊, *Xueshu yuekan*] 5 (2017): 165-184.
- Liang, Genshun [梁根顺] y Liang Jing [梁婧]. “Diferencias culturales entre Occidente y Oriente bajo el contexto de *gemeinschaft* y *Gesellschaft*” [礼俗社会与法理社会下的中西文化差异, Lisushehui yu falishehuixiade zhongxi wenhua chayi]. *Foro Popular* [人民论坛, *Renmin Luntan*] 17 (2009).
- Lin Jinshui [林金水]. *La historia del intercambio cultural internacional de Fujian* [福建对外文化交流史, Fujian duiwai wenhua jiaoliushi]. Fuzhou: Editorial de Educación de Fujian, 1997.
- Lu, Tingting [芦婷婷]. “Nuevo estudio sobre la rebelión de Wang Fuchen” [王辅臣之乱新论, Wangfuchen zhiluan xinlun]. *Revista de la Universidad Lianhe de Gansu* [甘肃联合大学学报, *Gansu lianhe daxue xuebao*] 2 (2013): 114-118.
- Luo, Guang [罗光]. *Historia de la Curia y los enviados en China* [教廷与中国使节史, *Jiaoting yu zhongguoshijie shi*]. Taipei: Editorial de literatura biográfica, 1983.
- Martínez, Domingo. *Compendio Historico de la Apostolica Provincia de S. Gregorio de Philipinas de Religiosos Menores Descalzos de San Francisco*. Madrid, 1756.
- Metzler, Josef. *Die Synoden in China, Japan and Korea 1570 – 1931*. Paderborn: Schöningh, 1980.
- Min, Zongdian [闵宗殿]. “La calamidad de tigres y los problemas pertinentes de Ming y Qing en la área sudeste de China” [明清时期东南地区的虎患及相关问题, Mingqingshiqi dongnandiqude huhuanjixiangguanwenti]. *Agricultura antigua y moderna* [古今农业, *Gujin nongye*] 1 (2003): 17-23.
- Mungello, David E. *The spirit and the flesh in Shandong, 1650-1785*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- Ollé, Manel. “Manila in the Zheng Clan Maritime Networks”. *RC Revista de Cultura / Review of Culture, Instituto Cultural de Macau* 29 (2009): 90-104.
- Ollé, Manel. *La invención de China: Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.
- Ollé, Manel. *La empresa de china: de la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: El Acantilado, 2002.
- Paul Pelliot, “Un recueil de pièce imprimées concernant la ‘Question des Rites’”, *T’oung Pao* (通报) 5 (1924): 347-355.
- Pino, Manuel Rocha. “El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial”. *Culturales* 12 (2010): 147-180.
- Pfister, Louis. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l’ancienne mission de Chine, 1552-1773*. Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1932.

- Qi, Yiping [戚印平]. “El cambio del vestido de los jesuitas en Extremo Oriente y sus valores culturales” [远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义, Yuan-dong yesuhuishi guanyu yifu wenti de zhengyi jiqi wenhua yiyi]. *Revista académica de Zhejiang* [浙江学刊, *Zhejiang xuekan*] 3 (2003): 49-54.
- Qi, Yiping [戚印平] y He Xianyu [何先月]. “Nueva investigación sobre el cambio del vestido de Matteo Ricci y la política de acomodación cultural de Alessandro Valignano” [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]. *Revista de la Universidad de Zhengjiang (Humanidades y ciencia social)* [浙江大学学报 (人文社会科学版), *Zhejiang daxue xuebao (renwenshekeban)*] 3 (2013): 116-124.
- Ren Jiyu [任继愈]. *Historia del taoísmo de China* [中国道教史, zhongguo daojiashih]. Shanghai: Editorial popular de Shanghai, 1990.
- Rosso, Antonio Sisto. “Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary to China and Author”. *Franciscan Studies* VIII, no. 3 (1948): 250-274.
- Sánchez, Cayetano. “La imprenta franciscana en Filipinas en el s. XVII”, en *Actas del III Congreso internacional sobre los franciscanos en el nuevo mundo (siglo XVII): La Rábida*. Madrid: Deimos, 1991.
- Schurz, William Lytle. *El Galeón de Manila*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1992.
- Sola, Diego. *Cronista de China: Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2018.
- Standaert, Nicolas, *The interweaving of rituals: funerals in the cultural exchange between China and Europe*. Seattle & London: University of Washington Press, 2008.
- Sun, Shangyang [孙尚扬] y Nicolas Standaert. *Cristianismo en China antes del año 1840* [1840年前的中国基督教, 1840nianqiande zhongguo jidujiao]. Beijing: Editorial de Academia, 2004.
- Tan, Shulin [谭树林] y Zhang Yiling [张伊玲]. “Nueva investigación de los motivos de la persecución de Nanjing – con perspectiva en la colonización occidental” [晚明南京教案起因再探——以西方殖民活动为视角, Wanming nanjingjiaoa qiyin zaitan – yi xifang zhiminhuodong weishijiao]. *Ciencia social de Jiangsu* [江苏社会科学, *Jiangsu shehuikexue*] 5 (2011): 209-214.
- Tan, Shulin [谭树林]. “Nuevo estudio sobre el cambio del vestido de Matteo Ricci” [利玛窦易服问题再研究, Limadou yifuwenti zaiyanjiu]. *Estudios en religiones mundiales* [世界宗教研究, *Shijie zongjiao yanjiu*] 5 (2012): 103-110.
- Tang, Kaijian [汤开建] y Zhou Xiaolei [周孝雷]. “La propagación, desarrollo y declive del catolicismo en la región de Jiangxi en la ‘Era de Post-Matteo Ricci’” [“后利玛

- 窠时代”江西地区天主教的传播、发展与衰亡 (1610-1649), Houlimadoushi-dai jiangxidiqu tianzhujiaode chuanbo fazhan yu shuaiwang]. *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing* [北京行政学院学报, *Beijingxingzhengxueyuan xuebao*] 3 (2018): 112-128.
- Wan, Ming [万明]. “Nueva investigación de la persecución de Nanjing” [晚明南京教案新探, Wanming nanjingjiaogan xintan]. En *Serie de los análisis de la historia de la dinastía Ming* [明史论丛, *Mingshi luncong*]. Coordinado por Wang Chunyu [王春瑜]. Beijing: Editorial de ciencia social de China, 1997.
- Wang, Honghui [王宏辉]. *Diccionario del catolicismo* [基督教词典, *Jidujiao cidian*]. Beijing: Editorial Comercial, 2005.
- Wu, Wei [吴薇]. “Propagación del cristianismo en Jiangxi durante las Dinastías Ming y Qing” [明清时期江西天主教的传播, Mingqingshiqi jiangxitianzhujiaode chuanbo]. Tesis de maestría, Universidad Normal de Jiangxi, 2003.
- Wu, Zhijia [吴智嘉]. “El valor histórico de la tropa mongol en la represión de la *Rebelión de los Tres Feudatarios*” [蒙古出兵对平定三藩的历史作用, Mengguchubing dui pingding sanfande lishi zuoyong]. *Series nacionales de Heilongjiang* [黑龙江民族丛刊, *Heilongjiang minzu congkan*] 1 (2012): 129-132.
- Xi, Wuyi [习五一]. “Breve análisis sobre las creencias populares en Fujian Contemporánea” [简论当代福建地区的民间信仰, Jianlun dangdai fujiandiqu de minjianxinyang]. *Estudios en religiones mundiales* [世界宗教研究, *Shijiezhongjiao yanjiu*] 2 (2008): 117-126.
- Xu, Lubin [徐璐斌]. “La lucha por el Patronato Real en Extremo Oriente en el siglo XVI y XVII” [16-17世纪的远东保教权之争, 16-17 shijide yuandong baojiaquan zhizheng]. Tesis de Maestría, Universidad Normal de Zhejiang, 2009.
- Xu, Zongze [徐宗泽]. *Introducción de la historia de la misión cristiana en China*. [中国天主教传教史概论, *Zhongguo tianzhujiao chuanjiaoshi gailun*] Shanghai: Editorial de Tushanwan, 1938.
- Yan, Kejia [晏可佳]. *Catholic Church in China*. Beijing: Editorial Internacional de China, 2004.
- Yang, Huiling [杨慧玲]. “Investigación sobre «Dictionnaire Chinois, Français et Latin»” [〈汉字西译〉考述, Hanzhi ziyi kaoshu]. *Clásicos y cultura de China* [中国典籍与文化, *Zhongguo dianji yu wenhua*] 2 (2011): 118-125.
- Yang, Huiling [杨慧玲]. “El manuscrito del Diccionario chino-portugués en la Biblioteca Nacional de China y su valor histórico” [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 shiliaoji-zhi]. *Revista de historiografía* [史学史研究, *Shixueshi yanjiu*] 4 (2012): 118-119, 123.

- Yang, Jian [杨健]. “Nueva investigación sobre los motivos por los que se abolió el sistema de Dudie en la época de Qianlong” [乾隆朝废除度牒的原因新论, Qianlongchao feichududie de yuanyin xinlun]. *Estudios en religiones mundiales* [世界宗教研究, *Shijie zongjiao yanjiu*] 2 (2008): 17-28.
- Ye, Junyang [叶君洋]. “Nueva investigación sobre el nombre chino ‘Li Madou’ de Matteo Ricci y su título honorífico ‘Xitai’ ” [再论Matteo Ricci 之汉名“利玛竇”及尊名“西泰”, Zailun Matteo Ricci zhihanming limadou jizunming xitai]. *Revista de la Universidad Administrativa de Beijing* [北京行政学院学报, *Beijingxingzheng-xueyuan xuebao*] 6 (2017): 121-127.
- Zhao, Zisong [赵梓淞]. “Investigación sobre la postura de Shang Zhixin en la *Rebelión de los Tres Feudatarios*” [三藩之乱中尚之信立场研究, Sanfan zhiluanzhong shang-zhixin lichang yanjiu]. Tesis de maestría, Universidad Minzu de China, 2009.
- Zhang Guogang [张国刚]. *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* [从中西初识到礼仪之争: 明清传教士与中西文化交流, Congzhong-gxichushi daoliyizhizheng: mingqing chuanjiaoshi yu zhongxi wenhua jiaoliu]. Beijing: Editorial Popular, 2003.
- Zhang, Kai [张铠]. “Antonio de Santa María Caballero y la Querrela de los Ritos” [利安当与“礼仪之争”, Li Andang yu Liyizhizheng]. *Revista del estudio de la cultura sino-occidental* [中西文化研究, *Zhongxi wenhua yanjiu*] 2 (2002): 117-137.
- Zhang, Weihua [张维华]. “Análisis de la persecución de Nanjing” [南京教案始末, Nanjingjiaohan shimo]. En *Serie de los análisis de la historia contemporánea de China* [中国近代史论丛, *Zhongguo jindaishi luncong*]. Coordinado por Bao Zunpeng [包遵彭]. Taibei: Cheng Chung Group, 1956.
- Zhang, Xianqing [张先清]. “Gobierno local, clan y cristianismo: el desarrollo de la Iglesia rural de Fu’an en las dinastías de Ming y Qing” [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]. Tesis de Doctorado, Universidad de Xiamen, 2003.
- Zhang, Xianqing [张先清]. “La orden dominica y los intercambios entre China y Occidente en los finales de la dinastía Ming” [多明我会与明末中西交往, Duomingwohui yu mingmo zhongxijiaowang]. *Revista mensual académica* [学术月刊, *Xueshu yuekan*] 10 (2006): 137-143.
- Zhang, Xianqing [张先清]. “El dominico Juan Bautista Morales y la Querrela de los ritos” [多明我会士黎玉范与中国礼仪之争, Duomingwohuishi liyufan yu zhongguo liyizhizheng]. *Estudios en religiones mundiales* [世界宗教研究, *Shijiezongjiao yanjiu*] 3 (2008): 58-71.

- Zhang, Xianqing [张先清]. “La cultura médica en la propagación del cristianismo en la dinastía Qing temprana” [疾病的隐喻：清前期天主教传播中的医疗文化, Jibingde yinyu: qingqianqi tianzhujiaochuanbozhongde yiliaowenhua]. *Revista de la Universidad de Sun Yat-Sen (Ciencia social)* [中山大学学报（社会科学版）, *Zhongshandaxue xuebao (shehuikexueban)*] 4 (2008): 100-111.
- Zhang, Xianqing [张先清]. “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” [传教士、海难与跨文化接触：1583年海南岛飘风事件分析, Chuanjiaoshi hainanyukuawenhuaajiechu: 1583nian hainandao piaofengshijian fenxi]. *Revista académica de Jinyang* [晋阳学刊, *Jinyang xuekan*] 6 (2011): 84-98.
- Zhang, Xinglang [张星琅] (ed.). *Compilación de los archivos y materias sobre intercambios entre China y Occidente*. [中西交通史料汇编, *Zhongxijiaotong shiliaohuibian*] Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, 1977.
- Zhang, Zhifan [张之帆]. “El origen, la evolución y la difusión transregional de Jiaozi” [轿子的形成、演变与跨地域传播, Jiaozide xingcheng yanbian yu kuadiyu chuanbo]. *Estudio del folclore* [民俗研究, *Minsu yanjiu*] 3 (2013): 79-82.
- Zhen, Xueyan [甄雪燕] y Zheng Jinsheng [郑金生]. “Investigación sobre «Suplemento de materia herbal china» de Pedro de la Piñuela” [石振铎<本草补>研究, Shi zhenduo bencao bu yanjiu]. *Revista china de historia médica* [中华医史杂志, *Zhonghuayishi zazhi*] XXXII, no. 4 (2002): 205-207.
- Zhou, Zhenhe [周振鹤]. *Viaje para buscar conocimientos infinitos* [随无涯之旅, *Suiwuya zhilv*]. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996.
- Zhu, Qianzhi [朱谦之]. *El nestorianismo en China*. [中国景教, *Zhongguo jingjiao*] Beijing: Editorial oriental, 1993.

Cartas, informes y otras obras de los misioneros

Sínica Franciscana

- Margiotti, Fortunato (ed.). *Sínica Franciscana, vol. VIII, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1684-1692 Missionem Ingressi Sunt*. Roma: Apud Collegium S. Antonii, 1975.
- Margiotti, Fortunato, Gaspar Han y Antolín Abad Pérez (eds.). *Sínica Franciscana, vol. IX, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1697-1698 Missionem Ingressi Sunt*. Madrid: Apud Centrum Cardenal Cisneros, 1995.

- Mensaert, Georges, Fortunato Margiotti y Antonio Sisto Rosso (eds.). *Sínica Franciscana, vol. VII, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1672-1681 Missionem Ingressi Sunt*. Roma: Apud Collegium S. Antonii, 1965.
- Rosso, Antonio Sisto, Gaspar Han y Antolín Abad Pérez (eds.). *Sínica Franciscana, vol. X, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1696-1698 Missionem Ingressi Sunt*. Madrid: Apud Centrum Cardenal Cisneros, 1997.
- Van Den Wyngaert, Anastasius (ed.). *Sínica Franciscana, vol. II, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVI et XVII*. Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1933.
- Van Den Wyngaert, Anastasius (ed.). *Sínica Franciscana, vol. III, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVII*. Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1936.
- Van Den Wyngaert, Anastasius (ed.). *Sínica Franciscana, vol. IV, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVII et XVIII*. Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1942.
- Boxer, Charles Ralph (ed.). *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)*. London: The Hakluyt Society, 1953.
- Du, Halde, Jean-Baptiste (ed.), *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Mémoires de la Chine* (Lyon, 1819).
- Piñuela, Pedro de la. *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, 1690, signatura: MSS/23148/8.
- Piñuela, Pedro de la. “Conversación preliminar” [初会问答, Chuhui wenda]. En *Serie de los documentos de la historia de intercambios culturales sino-occidental en las dinastías Ming y Qing depositada en la Biblioteca Apostólica Vaticana* [梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊, *Fandigang tushuguan cang mingqing zhong-xiwenhua jiaoliushi wenxian congkan*]. Editado por Zhang Xiping [张西平]. Zhengzhou: Editorial de Elefante, 2014.
- Piñuela, Pedro de la. “Ejercicio de la meditación” [默想神功, Moxiang shengong]. En *Serie de los documentos de la historia de intercambios culturales sino-occidental en las dinastías Ming y Qing depositada en la Biblioteca Apostólica Vaticana* [梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊, *Fandigang tushuguan cang mingqing zhong-xi-*

- wenhuajiaoliushi wenxiancongkan*]. Editado por Zhang Xiping [张西平]. Zhengzhou: Editorial de Elefante, 2014.
- Piñuela, Pedro de la. *Suplemento de materia herbal china* [本草补, *Bencaobu*]. París: Bibliothèque nationale de France, Chinois 5332.
- Piñuela, Pedro de la. *Reglas de la Tercera Orden de San Francisco* [圣方济各第三会规, *Shengfangjige disanhuigui*]. París: Biblioteca Nacional de Francia, chino 7446.
- Ricci, Matteo y Nicolas Trigault, *Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Iesus*. Traducido del latín al castellano por el Licenciado Duarte. Sevilla, 1621.
- Semedo, Alvarez. *Histoire universelle de la Chine, para le P. Alvarez Semedo, Portugais*. Lyon: Chez Hierosme Prost, 1667.
- Varo, Francisco. *Arte de la lengua mandarina*. París: Bibliothèque nationale de France, IFN-8623306.

Obras Clásicas de China

- (明) [Ming] Xu, Changzhi [徐昌治] (coord.). *La antología de escritos que exponen la heterodoxia* [圣朝破邪集, *Shengchao poxieji*]. Xianggang: The Alliance Bible Seminary, 1996.
- (清) [Qing] Maqi [马齐] (ed.). *Registros verídicos de Qing* [清实录, *Qingshilu*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, 1985.
- (清) [Qing] Peng, Sunyi [彭孙贻] y (清) [Qing] Li Yanshi [李延是]. *Jinghaizhi* [靖海志].
- (清) [Qing] Xia, Lin [夏琳], *Haiji jiyao* [海纪辑要].
- (清) [Qing] Yuntao [允禔]. *Estatutos compilados de la Dinastía Qing* [钦定大清会典, *Qinding daqinghui dian*] (archivo digitalizado). (Fecha de consulta: 19 de septiembre de 2017: <http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=2563>.)
- (清) [Qing] Zheng, Yizou [郑亦邹]. “Biografía de Zheng Chenggong” [郑成功传, *Zheng Chenggong zhuan*]. Tomo II. En *Colección de los archivos de Taiwán* [台湾文献丛刊, *Taiwan wenxian congkan*]. Taipei: Centro de Investigación de la Economía del Banco de Taiwán, 1960. No. 67.
- (清) [Qing] Zhao, Erxun [赵尔巽] (ed.). *Borrador de la Historia de Qing* [清史稿, *Qingshigao*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, 1977.
- Chen, Yuan [陈垣] (ed.). *Fotocopia de los documentos inéditos sobre relaciones entre Kangxi y los enviados de Roma* [康熙与罗马使节关系文书, *Kangxi yu luomashijie guanxi wenshu*]. Taipei: Editorial de Wenhai, 1974.

Han, Qi [韩琦] y Wu Min [吴旻] (eds.). *Los acontecimientos del reinado de Kangxi (con los otros tres documentos)* [熙朝崇正集.熙朝定案 (外三种)], Xichao chongzhengji-Xichao ding'an (waisanzhong). Beijing, Compañía de libros de Zhonghua, 2006.

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

Gacetas

- (明) [Ming] Huang, Zhongzhao [黄仲昭] (ed.). *Gaceta general de la provincia de Fujian (versión revisada)* [八闽通志 (修订本)], Bamin tongzhi (xiudingben). Fuzhou: Editorial Popular de Fujian, 2006.
- (清) [Qing] Chen, Yixi [陈奕禧]. *Gaceta de la prefectura de Nan'an* [南安府志, Nan'an-fuzhi] (archivo digitalizado). (Fecha de consulta: 21 de noviembre de 2017: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataDisplay?metaData.id=826880&metaData.IId=831361&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>).
- (清) [Qing] Chu, Dawen [储大文]. *Gaceta general de Shanxi · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador* [山西通志·四库全书本, *Shanxi tongzhi · Sikuquanshuben*] (archivo digitalizado). (Fecha de consulta: 7 de septiembre de 2017: <http://gd.souyun.com/eBookIndex.aspx?id=170>).
- (清) [Qing] Fu, Long'an [福隆安]. *Gaceta general de Las Ocho Banderas* [钦定八旗通志, *Qinding baqitongzhi*] (archivo digitalizado). (Fecha de consulta: 16 de diciembre de 2017: <https://sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=195>).
- (清) [Qing] Huang, Mingke [黄鸣珂]. *Gaceta de la prefectura de Nan'an compilada en el reinado de Guangxu* [光绪南安府志, *Guangxu Nan'anfuzhi*] (archivo digitalizado). (Fecha de consulta: 16 de diciembre de 2017: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataDisplay?metaData.id=826907&metaData.IId=831388&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>).
- (清) [Qing] Li, Yongxi [李永锡]. *Gaceta del pueblo Jiangle* [将乐县志, *Jiangle xianzhi*] (archivo digitalizado). Tomo 16, folio 12. (Fecha de consulta: 16 de marzo de 2017: <http://mylib.nlc.cn/web/guest/search/shuzifangzhi/medaDataDisplay?metaData.id=944086&metaData.IId=948567&IdLib=40283415347ed8bd0134833ed5d60004>).

- (清) [Qing] Lu, Jianqi [卢建其] (ed.). “Gaceta de Ningde compilada en el reinado de Qianlong” [乾隆宁德县志, Qianlong ningdexianzhi]. En *Colección de las gacetas chinas – fascículo de Fujian 11* [中國地方志集成—福建府縣志輯11, *Zhongguo difangzhi jicheng – fujian fuxianzhiji 11*]. Shanghai: Editorial de librería de Shanghai, 2000.
- (清) [Qing] Lu, Zengyu [鲁曾煜]. *Gaceta general de Guangdong · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador* [广东通志·四库全书本, *Guangdong tongzhi · Sikuquanshuben*] (archivo digitalizado). (Fecha de consulta: 7 de septiembre de 2017: <http://gd.sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=586>.)
- (清) [Qing] Hao, Yulin [郝玉麟], *Gaceta general de Fujian · Versión en Los cuatro tesoros del Emperador* [福建通志·四库全书本, *Fujian tongzhi · Sikuquanshuben*] (archivo digitalizado), Tomo 27, folio 121v-122r (Fecha de consulta: 17 de julio de 2017: <https://sou-yun.com/eBookIndex.aspx?id=107>.)
- (清) [Qing] Sun, Erzhu [孙尔准] (ed.). “Gaceta general de la provincia de Fujian revisada en el reinado de Daoguang” [道光重纂福建通志, Daoguangchongzuan fujiantongzhi]. Tomo 55: costumbres (26): (清) [Qing] Zhu Gui [朱珪]. “Prohibición contra los sacrificios ilegales e impropios promulgada por Zhu Gui” [朱珪禁淫祀文, Zhu Gui jinyinsiwen]. En *Colección de las gacetas chinas – fascículo de las gacetas provinciales · Fujian 3* [中国地方志集成—省志辑·福建3, *Zhongguo difangzhi jicheng – shengzhiji · fujian 3*]. Nanjing: Editorial de fénix. 2011.
- (清) [Qing] Tan, Lun [谭抡] (ed.). “Gaceta de Fuding compilada en el reinado de Jiaqing” [嘉庆福鼎县志, Jiaqing fudingxianzhi]. En *Colección de las gacetas chinas – fascículo de Fujian 14* [中國地方志集成—福建府縣志輯14, *Zhongguo difangzhi jicheng – fujian fuxianzhiji 14*]. Shanghai: Editorial de librería de Shanghai, 2000.
- (清) [Qing] Zhou, Shuoxun [周硕勋]. “Gaceta de la prefectura de Chaozhou compilada en el reinado de Qianlong” [乾隆潮州府志, Qianlong chaozhoufuzhi]. En *Colección de las gacetas chinas – fascículo de Guangdong 24* [中國地方志集成—廣東府縣志輯24, *Zhongguo difangzhi jicheng – guangdong fuxianzhiji 24*]. Shanghai: Editorial de librería de Shanghai, 2000.
- (清) [Qing] Zhu, Gui [朱珪] (ed.). “Gaceta de la prefectura de Fu’ning compilada en el reinado de Qianlong” [乾隆福宁府志, Qianlong fu’ningfuzhi]. En *Serie de gacetas chinas* [中國方志叢書, *Zhongguo fangzhi congshu*]. Taipei: Editorial de Chengwen, 1967.
- Gaceta de Ningde: Régimen, Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino* [宁德市志: 政权、政协, *Ningdeshizhi: Zhengquan, zhengxie*] (archivo digitalizado) (Fecha de consulta: 26 de enero de 2017: <http://www.fjsq.gov.cn/frmBokkList.aspx?key=423560734D9445CB9C70DC836BA84F7B>.)

Se terminó de imprimir en junio de 2021
en los talleres de Fernando González Duke
Tlacoquemecatl 533-3 Col. Del Valle,
C.P. 03100, Municipio Benito Juárez
Ciudad de México.

