



La entrada de franciscanos y dominicos en China: Estrategias para la predicación y objetos para la fe

Anna Busquets Alemany
Barcelona

1. Introducción

En la década de los años treinta del siglo XVII, y después de un período de cincuenta años de exclusividad jesuítica (1580–1630)¹ para la evangelización de China, las órdenes mendicantes pudieron establecerse en este país. Agustinos, franciscanos y dominicos –que hasta ese momento habían tenido que conformarse con la evangelización de las islas Filipinas, a donde habían llegado en 1565, 1578 y 1587, respectivamente–, soñaban desde entonces con la conversión del país vecino. De acuerdo con el primer cronista de la provincia del Santísimo Rosario de las Filipinas, Diego Aduarte, los dominicos consideraban que la población china era «sin comparación mucho mayor en numero y qualidad de su gente, de mayores entendimientos y

Anna Busquets Alemany es profesora agregada de los Estudios de Artes y Humanidades de la Universitat Oberta de Catalunya. Este artículo forma parte del proyecto de investigación de la *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* titulado «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (Séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT-OUT/31941/2017), del *Centro de Estudos Clássicos* de la *Faculdade de Letras* de la *Universidade de Lisboa*. Además, este artículo también se incluye en el proyecto «Redes de información y fidelidad (REDIF): los mediadores territoriales en la construcción global de la Monarquía de España (1500-1700)» (Ref. PID2019-110858GA-I00).

¹ Los decretos y bulas papales, así como la rivalidad colonial y evangelizadora de las dos coronas de la península ibérica impidieron a las órdenes mendicantes establecerse de manera permanente en China que, tras su llegada a las Filipinas en la segunda mitad del siglo XVI, se focalizaron en la evangelización del archipiélago. El Tratado de Tordesillas (1494) –cuya interpretación posterior acabó fijando una división del mundo en la que China quedaba bajo la demarcación portuguesa– confirmó, además, el patronazgo regio a los monarcas, concretado en el *padroado* portugués y en el *patronato* español. Así, los reyes tenían exclusividad en temas de navegación y comercio, y eran también responsables de las acciones misionales en las tierras que quedaban bajo sus demarcaciones (cf. Standaert 2001: 287).

de mayor policia» (Aduarte 1640: 102). Por ello no es de extrañar, pues, que esperaran con ansias la apertura del país. Dominicos y franciscanos fueron los primeros en pasar a China, en 1632 y 1633 respectivamente, y en ellos nos centraremos aquí. El objetivo de este trabajo es presentar los primeros pasos de los dominicos y los franciscanos en China, las zonas en las que fundaron sus misiones y analizar de qué manera la experiencia personal de los religiosos, así como su capacidad de adaptación al contexto chino, determinaron las tácticas empleadas para predicar la palabra de Dios.

Dominicos y franciscanos entraron por la provincia de Fujian, en la costa sur del país, y a su llegada a China tuvieron que adaptarse –para sobrevivir y para conseguir llevar a cabo su labor evangelizadora– a una realidad socio-cultural diferente. A pesar de las ansias por conquistar espiritualmente el imperio chino, el número de mendicantes que consiguió establecerse allí durante la época moderna fue siempre muy reducido, y su llegada lenta y gradual.² Ello debe explicarse atendiendo a diversos aspectos. En primer lugar, la duración y el coste económico del viaje hasta China que exigía, como mínimo, un doble trayecto con parada obligada en el Nuevo Mundo. Desde la península ibérica se pasaba a México y de allí a las Filipinas mediante el galeón de Manila –que unía las dos colonias de la corona de Castilla, México y las Filipinas–, para finalmente pasar a China.³ Los posibles contratiempos que podían aparecer durante los largos trayectos que debían cubrirse –tales como fuertes tempestades, ataques de piratas, revueltas a bordo, altas fiebres o fuertes descomposiciones, entre otros– influyeron en el número de religiosos que consiguió llegar a las misiones de ultramar.

En segundo lugar, las vicisitudes a las que se podían ver sometidos los frailes durante su estancia en China. En algunos casos, los achaques de salud que padecían les obligaban a abandonar el país; en otros, las necesidades propias de la misión exigían su regreso a las Filipinas o a Europa, fundamentalmente para buscar apoyo económico para la misión o para tratar cuestiones de índole eclesiástica con sus superiores. Pero, sin lugar a

² Inicialmente todo debía hacerse bajo el *patronazgo* portugués y los misioneros estaban obligados a salir por Lisboa. A principios del siglo XVII, el papa Pablo VI abrió la concesión que permitió a todos los misioneros pasar a China y a Japón por la ruta que quisieran. Finalmente, en 1633 esta concesión quedó ratificada durante el mandato del papa Urbano VIII, lo que significó la apertura definitiva del imperio chino a las órdenes mendicantes.

³ Durante algunos años Taiwán sirvió como enclave intermedio entre Manila y China. A pesar de que la presencia española en la isla fue breve (1626–1642), tanto los dominicos como los franciscanos la utilizaron como base.

dudas, es necesario tener en cuenta los diferentes episodios de persecución anticristiana tanto durante la dinastía Ming (1368–1644) como durante la dinastía Qing (1644–1911), que obligaron a los religiosos a esconderse –contando en muchas ocasiones con la complicidad de algunos chinos– o a huir del país. De entre las persecuciones, los incidentes de 1634 o el intenso período anticristiano de 1637–1638, ambos en Fujian, tuvieron una clara repercusión en el número de misioneros, así como también la persecución imperial de 1664 contra todos los religiosos que se hallaban en el imperio, que entonces eran 25 jesuitas, 10 dominicos y 1 franciscano. Además, la entrada de los manchús en China y sus enfrentamientos con las tropas Ming, que contaban con el apoyo del ejército del imperio Zheng –liderado entonces por Zheng Chenggong (1624–1662)⁴–, repercutieron en las misiones cristianas, especialmente durante las décadas de 1650 y 1660. En concreto, fue devastadora la orden manchú de asolar todas las poblaciones costeras desde Guangdong hasta Zhejiang, cuyo objetivo era poner fin a la resistencia anti-manchú que se había erigido en Fujian. Ello obligó a despoblar una superficie cuya longitud era de unos tres mil kilómetros y una profundidad de tres o cuatro leguas tierra adentro, trazando una línea divisoria con pena de muerte a todo aquel que osara traspasarla. Un testimonio de primera mano de estos combates, el dominico Vittorio Riccio (1621–1685), se quejaba amargamente de estar solo «entre las tinieblas de este Egipto que es China».⁵

El reducido número de religiosos y el contexto chino frecuentemente poco favorable para la predicación hicieron que, más allá de las directrices generales fijadas por cada orden religiosa y de las disputas eclesiásticas entre las órdenes acerca de los métodos de evangelización y de predicación usados por los miembros de la Compañía de Jesús en China –cuyo punto álgido fue la denominada *querrela de los ritos*⁶–, la experiencia personal de

⁴ Zheng Chenggong, conocido en las fuentes europeas como Koxinga, lideraba un imperio marítimo que controlaba las redes comerciales del mar del sur de China, cuya fortuna ascendía a 400.000 *taels* y una armada superior a 200.000 hombres (cf. Cheng 1999: 231).

⁵ Riccio, Vittorio, *Hechos de la Orden de Predicadores en el imperio de China*, 1667. Archivo Provincial de los Dominicos de Ávila, Sección China, Tomo 2, fol. 273v.

⁶ Aunque no es objeto de estudio de este trabajo, es necesario señalar que la querrela de los ritos fue un debate de carácter religioso, teológico y político que enfrentó a los religiosos católicos en China durante el período de la época moderna. Los métodos de evangelización usados por los miembros de la Compañía de Jesús, así como la consideración otorgada a la ritualidad de los chinos, el culto a los antepasados y los términos usados para los conceptos religiosos, suscitó una agria polémica entre dominicos y franciscanos frente a jesuitas.

cada uno de los religiosos determinara el método empleado para predicar la palabra de Dios. Por ello, las experiencias individuales de los religiosos en China –frente a la normativa de actuación de la propia orden a la que pertenecían–, así como la manera cómo interpretaron y se adaptaron a las dinámicas culturales chinas, son elementos necesarios que permitirán mostrar que tanto dominicos como franciscanos acabaron utilizando entre sus métodos de evangelización algunos de los elementos asociados a la denominada *acomodación* de los jesuitas en China y que la historiografía suele atribuir, casi de manera exclusiva, a los miembros de la Compañía de Jesús. Entre estos elementos, en este trabajo se presentarán la dedicación al estudio de la lengua china y la publicación de libros, la adopción de un semblante chino para la predicación, y la construcción de vínculos personales con las élites letradas para lograr las conversiones. Antes de adentrarnos a ello, se presentará de qué manera se articuló la entrada de los primeros dominicos y franciscanos en China en la década de los años treinta del siglo XVII y hasta la persecución de 1664.

2. La entrada en el reino de China: embajadas para la fe

Durante los primeros años de la presencia de las órdenes mendicantes en China, la entrada de los religiosos en este país estuvo vinculada a las embajadas que se enviaban desde las islas Filipinas a China, en concreto, a la provincia de Fujian. En la mayoría de los casos, el objetivo era garantizar la llegada de navíos chinos a Manila, pues el comercio Fujian-Manila era fundamental tanto para la subsistencia de la colonia como para abastecer al *galeón de Manila*. Estas embajadas, que generalmente se integraban en las redes comerciales ya existentes entre Manila y Fujian, seguían un mismo patrón y se articulaban de acuerdo con los parámetros chinos que regían las relaciones con el exterior: iban provistas de regalos para las autoridades chinas, los embajadores recibían los honores dignos de un mandatario oficial –lo que implicaba también una indumentaria acorde con su rango– y llevaban consigo una carta de la autoridad que les enviaba que los acreditaba como embajadores oficiales –es decir, del gobernador de Manila. Además, las embajadas iban provistas con algo de dinero para el sustento del grupo y los embajadores gozaban de una especie de inmunidad diplomática para el viaje, que además les garantizaba ser recibidos por las autoridades locales a su llegada a China. Cumplir con estos requisitos, pues, era condición

sine qua non para ser recibidos en Fujian. En caso contrario, el objetivo de la embajada peligraba.

Sucedió esto con la embajada que llevó a China al primer dominico. En enero de 1632, de la mano de una de estas embajadas comerciales, llegó a Fuzhou el dominico Angelo Cocchi (1597–1633). El 30 de diciembre de 1631, por encargo del entonces gobernador militar de Taiwán –que había recibido de Manila la orden de enviar una embajada al virrey de la provincia de Fujian–, el italiano Cocchi y el dominico español Tomás de Sierra habían salido de la fortaleza de Danshui (al norte de Taiwán) hacia Fujian. Los dos religiosos partieron en calidad de embajadores al cargo una vajilla de plata y los despachos correspondientes, e iban acompañados por dos soldados, un intérprete, un mulato y algunos indios de servicio. Todos ellos viajaban en el champán mayor; el resto de la expedición, en uno pequeño. El dominico Riccio, algunos años más tarde, en su manuscrito *Hechos de la Orden de Predicadores en el imperio de China*, detallaba los presentes que llevaba la embajada, cuyo objetivo final era conseguir establecer relaciones comerciales con los chinos de Fujian:

Por el año de 1630 gobernaba las Yslas Filipinas en nombre de la magestad Catolica Felipe Cuarto, Don Juan Niño de Tavora, que con grandes veras deseaba, y procuraba buena correspondencia con este Ymperio de China: el cual, para este efecto, envió al Gobernador de la Ysla Hermosa (que lo era entonces Don Juan de Alcarazo Vizcaino noble, y gran soldado) una bajilla de plata de fuentes, jarras y tembladeras muy grandes, y costosas con orden que ofreciendose ocasión oportuna, despachase embajada al Virrey de la provincia de FoKien, para establecer el comercio que tanto importa para las Filipinas, y en su nombre le presentase aquella plata labrada. (Riccio 1667: fol. 32r)

En el transcurso del viaje la expedición fue atacada por piratas –ayudados por el capitán chino de las embarcaciones que había tramado toda la conspiración para hacerse con el botín de la embajada– y Sierra y algunos de sus compañeros murieron. Cocchi, en cambio, tuvo más suerte y junto con algunos pocos logró salvar la vida y llegar a la costa china, donde alcanzó Funing y de allí pasó a Fuzhou. Puesto que la embajada había llegado a Fujian sin los presentes necesarios ni la carta que acreditaba al dominico como emisario oficial, el virrey de la ciudad dispuso que los naufragos regresaran

a Taiwán. No obstante, Cocchi consiguió eludir la orden y permanecer en el país. Contó para ello con la ayuda de un japonés que habitaba allí y de un médico chino cristiano llamado Lucas –que lo instruyó en las ceremonias del país, le enseñó la lengua mandarina y lo introdujo en la villa de Fuan. A pesar de no tener permiso para estar allí, parece ser que su presencia era conocida por todos (cf. Wills 1994: 119).

Angelo Cocchi fundó la misión dominicana en China, concretamente en la villa de Dingtou y de Fuan, en la provincia de Fujian. Desde que puso el pie en China, Cocchi pidió insistentemente a sus superiores en Manila que le enviaran misioneros para que ayudaran a la evangelización del país. El dominico centró su atención en la evangelización de Fujian, que desde entonces se convirtió en el principal campo del apostolado de los dominicos. De acuerdo con las crónicas, en Fuzhou y Fuan Cocchi fue recibido con gran alegría por unos pocos cristianos que había allí –que años antes habían sido bautizados por los jesuitas– y que incluso le habían reservado un espacio para que pudiera residir y tener una capilla. Con la ayuda de dos catequistas poco a poco pudo ir ampliando su campo de acción, que se realizaba sobre una sociedad de grandes linajes que incluían aldeas de un único apellido y en las que gran parte de las conversiones eran *hakka*, grupo étnico bien definido dentro de los chinos *Han* que, discriminados con frecuencia, eran empujados hacia las áreas montañosas más pobres de la China del sur (cf. Wills 1994: 121).

Al año siguiente de la entrada de Cocchi, llegó otra expedición a China con dos religiosos más: otro dominico, Juan Bautista de Morales (1597–1664), y un franciscano, Antonio de Santa María Caballero (1602–1669), que fue el primero de su orden en establecerse de manera permanente en el país y el que algunos años después fundaría la misión franciscana de Shandong. Ambos salieron del puerto de Cavite a principios de marzo de 1633. Después de un viaje lleno de dificultades, llegaron a Danshui –ciudad al norte de Taiwán, que bajo el dominio español (1626–1642) se había convertido en la Macao de los españoles, desde la que franciscanos y dominicos entraban a China. Al mes siguiente, ambos religiosos comenzaron a estudiar la lengua y las principales costumbres chinas gracias a la ayuda de un chino cristiano llamado Juan, que había viajado a la isla enviado por Cocchi. Algún tiempo después, el mismo Cocchi también les despachó una embarcación con la que ambos religiosos finalmente pudieron navegar hasta

Fujian. Con una cruz en lo alto y cuatro chinos cristianos⁷ –uno de los cuales era catequizador y padre del que en abril había llegado para ayudar a los frailes– el franciscano y el dominico zarparon de Jilong (al norte de Taiwán) el 23 de junio y llegaron a la costa china la noche del día siguiente. Tras cambiar de embarcación con sigilo para no levantar sospechas, siguieron el viaje hacia su destino, la ciudad de Fuzhou. Seguidamente se dirigieron a Fuan para encontrarse con Cocchi. Durante algún tiempo, franciscanos y dominicos trabajaron de manera conjunta en Fuan y Dingtou, aunque Santa María deseaba encontrar un lugar donde fundar la misión franciscana en China, por lo que emprendió un viaje hacia Nankín, que estaba a más de doscientas leguas hacia el norte. Tras un viaje infructuoso y lleno de dificultades –no sólo por las incomodidades de las distancias sino por la poca ayuda que obtuvo de los jesuitas con los que contactó– regresó a Fuan, donde a su llegada se enteró del fallecimiento de Cocchi unos meses antes, en noviembre de 1633.

A finales del año siguiente, en 1634, llegaron dos religiosos más a Fuan: el dominico Francisco Díez y el franciscano Francisco de la Madre de Dios o de la Alameda. Antonio de Santa María Caballero y su recién llegado compañero de orden fundaron una misión cerca de Ningde, y con la ayuda de un chino cristiano consiguieron una casa en la que construyeron un oratorio. A partir de ese momento, y de común acuerdo, los dominicos se hicieron cargo de la misión de Fuan y los franciscanos de la de Dingtou. Algunos años más tarde, en la década de los cincuenta, y después de haber realizado varios viajes fuera de China, Santa María Caballero fundó la misión franciscana de Shandong. Para ello contó con la ayuda inicial del jesuita Adam Schall. Éste no sólo le proporcionó cartas de recomendación dirigidas a los principales mandarines de Shandong que eran amigos suyos, sino que también le cedió una pequeña iglesia que años atrás los jesuitas habían fundado allí. A principios de 1651, Santa María pudo comprar una casa con el total de *taels* que había conseguido reunir. Esta fue la primera casa de los franciscanos en China, y en ella se erigió la iglesia dedicada a Nuestra Señora de los Ángeles, tal como se expresó en la escritura en letra china.⁸

⁷ Tal como señala Borao, cuando los españoles realizaban alguno de estos viajes procuraban llevar siempre consigo a alguien conocedor de la lengua del lugar o de alguna que presumiblemente permitiera alguna comunicación (cf. Borao 2012: 28).

⁸ Santa María. *Epistola ad P. Provincialem*, 24 ian. 1652, *apud* Wyngaert 1933: 410; cf. HUERTA 1865: 408.

En los años siguientes, y antes de que se desatara la persecución imperial de 1664, fueron llegando algunos religiosos más a China. Por un lado, el franciscano Buenaventura Ibáñez (1610–1691), cuya primera etapa en China se prolongó entre 1649 y 1664. Por el otro, un contingente de dominicos, entre los cuales Francisco Capillas (1607–1648), Raimundo del Valle (1613–1683), Vittorio Riccio (1621–1685), Domingo Coronado (1614–1665), Domingo Fernández de Navarrete (1618–1689) y Domingo Sarpetri (1623–1683). Con este aumento de misioneros, los dominicos pudieron expandirse tanto hacia el sur de la provincia de Fujian –en Xiamen y sus alrededores–, como también hacia Lanqi y Jinhua en la provincia de Zhejiang y también a Jining en Shandong.⁹ Hasta 1665, hubo 21 dominicos trabajando en China de los cuales 9 murieron allí (cf. Standaert 2001: 323).

En algunas ocasiones, tal como se ha señalado, estos religiosos protagonizaron las embajadas comerciales entre Manila y Fujian. En otras, actuaron como referentes de las embajadas enviadas desde Manila. Sucedió con la embajada que en 1656 se envió desde Manila a Fujian para reabrir el comercio que había sido prohibido el año anterior. Esta embajada estaba encabezada por dos capitanes, que habían recibido una orden muy clara. Antes de verse con las autoridades locales chinas tenían que contactar necesariamente con el dominico Vittorio Riccio –que en 1655 había sido asignado a la misión de Fujian– que «debía tomar parte en sus consejos para proceder con más acierto y asegurar con su experiencia y su conocimiento del país un éxito favorable a la embajada» (Ferrando / Fonseca 1870–1872: 29). La ubicación geográfica de la misión en la que estaba Riccio –Xiamen era el epicentro del imperio marítimo de Zheng Chenggong, que entonces controlaba todo el comercio que se realizaba en los mares del sur de China–, los conocimientos lingüísticos y culturales de China que tenía este religioso y también de la organización Zheng fueron algunos de los aspectos determinantes para situar a Riccio en el foco central de la embajada. A pesar de que no se conocen las instrucciones concretas que el dominico dio a los capitanes sobre cómo gestionar la audiencia con las autoridades locales, ni tampoco las cartas ni el regalo protocolario que iba con la embajada, el resultado de la misma fue satisfactorio para los intereses de Manila. Al año siguiente, el comercio entre Fujian y Manila quedó restablecido.

⁹ Sobre la expansión de los dominicos por las provincias chinas véase Riccio 1667: fols. 270r-272v; 284r-287v; 367r-370r.

3. El estudio de la lengua y la adopción de un semblante chino

En la China de finales de los Ming y principios de los Qing, la educación seguía siendo la única vía posible de promoción y el requisito indispensable –mediante un complicado sistema de exámenes– para acceder a la carrera política y ocupar los diferentes cargos administrativos. Los religiosos se encontraron ante una realidad en la que no existía una nobleza como la que ellos tenían en mente, y esto lo identificaron con el hecho de que los únicos señores que había en China ostentaban el estatus no por nacimiento, ni por vinculación sanguínea ni tampoco por riqueza, sino por haber superado el sistema de exámenes. En la China imperial, el estudio de las letras era lo que facilitaba el ascenso social, y este era el mecanismo más importante de estratificación social: la élite confuciana conseguía de esta manera el estatus social que le garantizaba el reconocimiento además de algunos privilegios fiscales y legales (cf. Busquets / Torres 2016). El poder político estaba altamente institucionalizado y los cargos de la administración china incorporaban a los letrados, los *literati*, cuyo prestigio y estatus procedía de haber obtenido un título en el sistema de exámenes.

Los religiosos se percataron del estatus que tenían estos letrados de la zona de Fujian y por ello, desde el primer momento, se situaron a su lado y se orientaron claramente al estudio de la lengua china, comunicando a sus superiores la necesidad de que los nuevos misioneros que llegaran a China tuviesen sólidos conocimientos de lengua. En 1659, Antonio de Santa María Caballero escribía al también franciscano Rodríguez una carta en la que pedía que los futuros religiosos destinados a China tuvieran formación sólida en lenguas que les permitiera poder debatir en chino con los letrados, algunos de los cuales lideraban los grupos con los que eran líderes de sectas con quienes los religiosos tendrían que debatir cuestiones morales de manera efectiva (cf. Mungello 2001: 25).

Aunque las directrices imperiales incorporaban la orientación de Nebrija acerca de que «siempre fue la lengua compañera del imperio», los frailes que llegaron a América y Asia se dedicaron desde el primer momento al aprendizaje de las lenguas locales.¹⁰ En las Filipinas y China, los

¹⁰ En relación con el aprendizaje de lenguas locales, es preciso tener en cuenta que la Orden de Predicadores nació en un contexto en que era necesario combatir las herejías. Por ello, las escuelas de lenguas que se fueron creando en la península ibérica enseguida adquirieron cierta importancia: era necesario aprender las lenguas de los países no cristianos para poderlos convertir. Se abrieron estudios de árabe y hebreo en diferentes ciudades de la península y en el

mendicantes aplicaron esta misma orientación y estudiaron las lenguas de aquellos a los que iban a evangelizar, tomando de esta manera conciencia de la diversidad lingüística existente (cf. Bossong 2013: 132). Para facilitar la predicación, los dominicos y franciscanos escribieron varias gramáticas, vocabularios y artes de la lengua que pudieran ayudar a futuros misioneros. También en esto se asemejaban a lo que estaban haciendo los jesuitas, y también como ellos, en la mayoría de los casos contaron la ayuda de letrados chinos.¹¹ Estudiaban tanto el *minnanhua*, que era el dialecto de la provincia de Fujian que hablaban los chinos de Manila, como el *guanhua* o lengua mandarina. En la documentación conservada son frecuentes las quejas derivadas de la dificultad que suponía el estudio de esta lengua como también lo son las expresiones de admiración y compromiso con su estudio, hasta el punto de que algunos afirmaban no poder dejar de estudiarla. Fernández de Navarrete escribía en sus *Tratados* «me aficioné tanto a ella, que no podía dexar los libros de la mano» (Fernández de Navarrete 1676: 341-342). Incluso en algunos casos, la obsesión por aprender y dominar la lengua china llegó a ser tal que algunos frailes llegaron a excusarse por el estilo parco que usaban en las cartas que, escritas en su lengua materna, enviaban a sus superiores. En este sentido, Coronado escribía «se me a olvidado en parte la lengua natural».¹²

Además de estudiar la lengua, los religiosos también escribieron gramáticas, vocabularios y diccionarios. Algunas de las gramáticas más antiguas de la lengua china fueron realizadas por los dominicos que estaban en las Filipinas y, fundamentalmente, consistían en una descripción del *minnanhua*. Entre los vocabularios chino-español y gramáticas de los dominicos que pasaron a China en el siglo XVII destacan el *Arte y vocabulario de la lengua china* de Juan Bautista de Morales, el *Vocabulario de letra china con explicación castellana* de Francisco Díez, que recoge más de siete mil caracteres chinos, o el *Diccionario español-chino* también de Morales. Pero, sin lugar a duda, la ópera magna de este movimiento lingüístico fue el *Arte de la lengua mandarina* compilado en 1682 por el también dominico Francisco Varo

siglo XIII en diversas ciudades, como Valencia, existían centros de lenguas orientales donde no solo se podía aprender la lengua sino también la cultura y tradiciones de los países donde los dominicos iban a evangelizar (cf. Bueno 2018: 209).

¹¹ Sobre este asunto, véase Girard 1999.

¹² Diego Coronado, *Relacion que el Venerable Padre fr. Domingo Coronado de la Orden de Predicadores y misionario evangelico en el Imperio de la Gran China escrivio de las cosas de aquel Reyno*, 1665. Biblioteca Casanatense. Ms. 1074, f. 32v.

(1627–1687), y publicado en Cantón en 1703 por el franciscano Pedro de la Piñuela (1650–1704). Por lo tanto, si bien uno de los aspectos centrales de la tan admirada acomodación de los jesuitas en China fue su consagración al estudio de la lengua, atribuirles esta orientación de forma exclusiva resulta rotundamente abusivo.

También, como habían hecho los jesuitas, los mendicantes utilizaron la estrategia acomodaticia y de adaptación en cuanto al semblante, dejándose crecer la barba y el cabello. Son numerosos los ejemplos que tenemos de ello. Cuando Cocchi se quedó de manera ilegal en la misión de Fuzhou, para evitar ser descubierto y pasar lo más desapercibido posible se dejó crecer la barba y el cabello a imitación de los chinos (cf. González 1964: 55). Al año siguiente, con la llegada a Fujian de la expedición en la que viajaban conjuntamente dominicos y franciscanos, Juan Bautista Morales y Antonio de Santa María Caballero también entraron en Fuzhou ataviados al estilo chino. En la relación manuscrita que Santa María hizo de la entrada en China escribió:

vestidos al traje chinico, y todavia con las coronas aun no cerradas del cabello natural, si bien cubiertas con cabello postizo al uso de aquel Reyno: y aunque no llebamos crucifixos al cuello, pero en nuestro animo y corazon con tal intento entramos, aunque entramos disfrazados y encubiertos en sillas de mano. (Santa María 1637: 19r)

Algo más tarde, durante los incidentes que hubo en Fujian contra los cristianos en 1634, en las crónicas se recoge que el dominico Francisco Díez estuvo a punto de morir «por no haberle crecido todavía bastante el cabello y la barba, que es grandísimo defecto en China» (González 1964: 95). Y también durante la persecución imperial de 1644, el vicario provincial de los dominicos, Francisco Varo, recomendaba encarecidamente a los religiosos que a su llegada a Macao y antes de entrar en China «esperaran unos meses hasta que les crecieran las barbas».¹³

¹³ En Macao contaban con la ayuda del padre portugués Francisco de las Llagas –que era Procurador de los misioneros dominicos (cf. González 1964: 487). Los dominicos tenían en Macao un monasterio (en 1588 habían obtenido el permiso necesario para establecerlo) que fue un enclave de refugio importante para los dominicos españoles y portugueses que luego se dirigían a Fujian, Malaca y Timor (cf. Tang 2015: 64-65).

A pesar de haber adoptado un semblante chino, tanto franciscanos como dominicos mostraron su malestar con tal práctica. Así pues, por ejemplo, Santa María se quejaba en las cartas que enviaba a sus superiores por tener que adoptar los vestidos chinos, pues de acuerdo con sus palabras, no les permitía evangelizar expeditamente y les obligaba a realizar mucho más gasto en vestuario que si hubieran podido vestir sus propios hábitos. Además, argumentaba un tercer aspecto, y es que no les permitía diferenciarse de los padres de la Compañía, lo que sin lugar a dudas dificultaba el éxito de la evangelización, pues según el franciscano, los chinos preferían ser evangelizados por «religiosos de aquellos que visten de saco, andan descalzos, ceñidos con una sogá y no toman plata».¹⁴ Con todo, Antonio de Santa María Caballero era consciente de que no seguir la práctica llevada a cabo por los jesuitas podía causar una mala impresión en los chinos.

También de la misma manera que habían hecho los jesuitas, franciscanos y dominicos aprovecharon las redes locales para asentarse en el país. En ambos casos, los religiosos de la orden de predicadores y la orden seráfica se valieron de las comunidades de cristianos que ya existían y que habían sido fundadas años antes por los jesuitas, a la vez que también aprovecharon para vincularse con las élites letradas locales y los funcionarios de Fujian y Shandong. Así por ejemplo, el franciscano Santa María Caballero contó con la ayuda de Shang Huqing, letrado que había sido bautizado por el jesuita Francesco Sambiasi y que había obtenido el grado de *juren*, tras haber superado el examen a nivel provincial.¹⁵ O también la estrecha relación que tuvo el franciscano Francisco Peris que estuvo al servicio de Shang Zhixin, gobernador y uno de los máximos dirigentes de la provincia china de Guangdong. Peris compartió convites con Shang Zhixin e incluso participó en algunas de las fiestas más señaladas del calendario chino, como por ejemplo la fiesta de las linternas. La estrecha relación de este franciscano con el gobernador facilitó la entrada de nuevos franciscanos a la provincia y la fundación de nuevas iglesias.¹⁶ Los letrados chinos se mostraban interesados por las habilidades mecánicas que mostraban algunos de los religiosos, como la capacidad de arreglar relojes. Por ello, además de facilitar los aspectos materiales para que los religiosos se instalaran –residencias y

¹⁴ Cf. Santa María, *Relatio 15 oct. 1649*. In WYNGAERT 1933: 367.

¹⁵ Para mayores detalles de la vinculación de Santa María Caballero con Shang Huiqing, véase Mungello 2001: 31-33.

¹⁶ Sobre este asunto, véase Torres 2019: 40-44.

capillas–, adquirieron algunos libros que años antes habían publicado los jesuitas y financiaron su reimpresión, para que así los pudieran utilizar los dominicos y franciscanos en sus predicaciones (cf. Menegon 2009: 19-25). También la ayuda de las elites locales fue fundamental para la subsistencia de la misión. Antonio de Santa María Caballero, por ejemplo, obtuvo una parte importante de la financiación para construir su iglesia de los mandarines de Shandong gracias a las cartas de Adam Schall.

4. Predicación en China: uso de espacios públicos, objetos religiosos y libros

El contexto chino, contrario durante muchos períodos a la religión cristiana, así como el reducido número de frailes en las misiones chinas, obligaron a los religiosos de las diferentes órdenes no sólo a viajar y compartir las expediciones que salían de las Filipinas rumbo a China, sino también a vivir «todos juntos, como buenos hermanos» (Aduarte 1640: 487). Con frecuencia también compartían una misma casa, que era la manera que estas órdenes tenían de establecerse en las misiones a diferencia de los jesuitas que gozaban de mayor libertad, pues no vivían en monasterios. Como ya se ha señalado, cuando el italiano Cocchi entró en Fujian pudo adecuar algunas de las primeras casas e iglesias de los dominicos en esta provincia gracias a la ayuda del reducido grupo de cristianos que ya existía en la zona.¹⁷ La comunidad cristiana que Cocchi encontró en Fuan gozaba de un cierto prestigio político-social, derivado del estatus que algunos de sus miembros habían adquirido como letrados. Estos últimos, atraídos por las enseñanzas morales y por el conocimiento científico de los jesuitas –considerando que quizá el cristianismo podría ofrecer soluciones a la crisis moral de finales de los Ming–, se habían convertido al cristianismo a principios del siglo XVII, aunque luego no habían conseguido que los jesuitas se establecieran de manera permanente en la zona. Por ello, cuando la fallida embajada de Cocchi llegó a Fujian, fueron estos letrados los que le proporcionaron una residencia, le facilitaron la adaptación de una capilla como lugar para la ora-

¹⁷ Menegon señala que a pesar de que los jesuitas se habían establecido en buena parte de las ciudades de la costa de Fujian bajo el liderazgo de Giulio Aleni (1582–1649), emergieron pequeñas comunidades en zonas del interior de la provincia como subproducto del método de evangelización indirecta usado por la Compañía de Jesús (cf. Menegon 2009: 19-20).

ción y, además, actuaron como intérpretes entre las autoridades locales y el religioso (cf. Menegon 2009: 18).

La predicación que llevaron a cabo los mendicantes se realizaba fundamentalmente en lugares públicos, tales como plazas, caminos y en las puertas de las ciudades. Esto puso a los religiosos en contacto directo con los grupos más desvalidos de la sociedad china y también con dos de las costumbres que tenían los chinos: deshacerse de las niñas recién nacidas – que eran arrojadas a los muladares o a los ríos por sus madres¹⁸ – y de los leprosos que, abandonados por sus familias, preferían ser enterrados vivo.¹⁹ Aunque en varias ocasiones los religiosos intentaron ayudar a estos dos colectivos –así se recoge en las crónicas misionales– las propias penurias en las que ellos mismos estaban no les permitieron llevar a cabo esta labor.

Para la predicación, los frailes generalmente contaban con la ayuda de nativos y, además, siempre solían estar acompañados como mínimo de un catequista –que además de predicar también realizaba las funciones de guía por el territorio y enlace con las autoridades locales– y un ayudante de misa (cf. Torres 2018). El tema del crucifijo supuso siempre un problema para los frailes, y de ello se quejarán de manera repetida en sus relaciones. Así, Santa María escribía que, aunque para conservar su vida él y Morales habían tenido que ocultar las cruces que llevaban al cuello, «en nuestro animo y corazon con tal intento entramos», y defendía que tanto franciscanos como dominicos «avian de predicar en China apostólicamente y mostrar en publico la imagen del crucifijo y sacarla a la luz».²⁰

¹⁸ «Es costumbre introducida entre los chinos (aunque prohibida por las leyes del Reyno) matar á sus propias hijas quando nacen, y esto con diferentes titulos; unos por decir que las hembras son inútiles; otros, por ser pobres, y no poder sustentar muchos hijos; y otros, por creer que matandolas de esta suerte vuelven a nacer despues mudadas en varones, que es el sexo que se estima en este Ymperio. Ahogabanlas pues recien nacidas, ó en agua ó con las propias manos (y esto de ordinario las madres mismas peores que tigres) ó las arrojaban á los rios ó estanques, ó finalmente las mas piadosas las esponen en las plazas, calles ó campos por si acaso algunos se las llevaren á sus casas para criarlas, como a veces sucede» (Riccio 1667: fol. 58v).

¹⁹ «Otra barbaridad usan algunos en este Reino de China, que es enterrar vivos a los leprosos [...]. El primero fue que estando en Tingteu, le avisaron los cristianos como media lengua de alli se enterraba vivo un leproso. Fue muy a prisa al lugar donde se hacia este diabolico entierro, pero no llegó a tiempo por estar ya acabado. El hijo pues de este leproso, por mandato de su padre, cabo en la tierra de un momnte una sepultura, y hechandose el leproso Padre en el hoyo mando á su hijo que le cubriese con tierra, y como el hijo, ó por el horror, ó por el amor filial no viniese en ello, el mismo leproso con sus propias manos fue arañando la tierra, y trayendosela encima hasta que quedó sofocado, y entonces reconociendo el hijo que su padre habia muerto, acabó de terraplenar la sepultura y con eso el entierro quedo hecho» (Riccio 1667: fol. 59r).

²⁰ Cf. Santa María, *Relacion brebe de la entrada de nuestra serafica religión en el Reyno de la Gran*

Dominicos y franciscanos predicaban ante los chinos y con los neófitos utilizando rosarios, crucifijos y medallas, que servían tanto para las oraciones como para adornar las diferentes estancias dispuestas para los rezos. Por ello, los religiosos pedían insistentemente a Manila «rosarios, medallas, *Agnus Dei* y estampas, especialmente de la Virgen del Rosario y de Cristo crucificado» (cf. Ocio y Viana 1891: 357). Los oratorios estaban perfectamente cuidados y adornados, y con frecuencia con olores de incienso, pues los religiosos creían que así se conseguirían más fácilmente mayor número de conversiones. Además, estos espacios sagrados estaban provistos de lámparas –que los religiosos mantenían encendidas– candelabros y mesas para poder celebrar las liturgias.

Procuraba que dichos oratorios estuviesen muy decentes y adornados, y en esto gasta todo lo que podía ahorrar del gasto común de nuestras personas, porque decía que por el ornato exterior se movían algunas para hacerse christianas con más facilidad. (Torres 2019: 61-63)

Tal como habían hecho los jesuitas, para que la predicación tuviera un efecto más duradero, los religiosos de las órdenes mendicantes pusieron por escrito los principales dogmas de la fe cristiana en libros escritos en chino de tipología muy diversa. Esta estrategia, además, encajaba perfectamente con el contexto chino que pretendían evangelizar, pues la educación era desde hacía siglos la vía para la promoción. La cultura letrada, fundamentada en el aprendizaje de los clásicos, había impresionado a los misioneros, así como también el hecho de que la publicación de libros y su posesión comportara fama y fuera, a su vez, símbolo de distinción. Por ello, ya desde finales del siglo XVI se focalizaron en traducir algunos textos chinos, como el *Mingxin Baojian* de Fan Liben, traducido al español por el dominico Juan Cobo en Filipinas. Y también como los jesuitas, los dominicos se emplearon en la traducción de textos confucianos y para ello contaron con la colaboración de los letrados chinos.²¹ En China, la publicación de libros no solo era un ele-

China, Manila, 24 de noviembre de 1637, AFIO 33/39, Ms. 1637, fol. 699.

²¹ Traducido con el título *Espejo rico del claro corazón*, se trataba de una compilación de sentencias procedentes básicamente de clásicos chinos. Casi un siglo más tarde, el también dominico Fernández de Navarrete lo tradujo en sus *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* con el título *Espejo precioso del alma o Espejo que alumbrá y comunica luzes al coraçon y interior del hombre* (se refiere a él como «Ming Sin Pao Kien»), aunque en ningún momento menciona el nombre de su autor. Tampoco hace ninguna referencia a la traducción de

mento que permitía divulgar ideas, sino que se asociaba con el prestigio. Ya con la dinastía Ming, China gozaba de un floreciente mercado editorial, que se vio favorecido por las condiciones de fácil reproducción que existían, en especial en la provincia de Fujian donde había un gran número de imprentas con bajos costes de impresión y sin censuras.²²

Los religiosos repartían libros entre aquellos a los que iban a evangelizar y, por ello, en la documentación conservada es frecuente encontrar la petición del envío de libros para las misiones de China. Así por ejemplo, el obispo de Pekín a mediados del siglo XVII reclamaba dinero no sólo para abastecer a las iglesias de todo lo necesario sino también para poder proporcionar a los cristianos medallas, coronas, imágenes y libros que usaban tanto para hacer una lectura individual como en comunidad (cf. Torres 2019: 65). En primera instancia los libros eran leídos de manera individual, aunque también se leían en las casas o iglesias de los religiosos. El franciscano Antonio Almadén, a principios del siglo XVIII, señalaba a este respecto lo siguiente:

Rezamos las ave marías, oraciones y doctrina cristiana como siempre es costumbre. Me senté en un banco y los cristianos en el suelo (así lo hacen siempre por reverencia del ministro) hice las preguntas esenciales del catecismo, preguntando yo y respondiéndome ellos. Expliqué yo mismo (porque me entendían bien la lengua) los mandamientos y después cada uno de los sacramentos. (Torres 2019: 66)

La predicación y enseñanzas cristianas requerían algunas celebraciones conjuntas, fundamentalmente para algunos sacramentos, en especial la eucaristía, para lo cual los misioneros se sirvieron de las élites letradas que ayudaron a los misioneros a penetrar en las redes familiares existentes. Además, estos mismos letrados se encargaron con frecuencia de atender las dudas acerca de la doctrina cristiana, en especial durante los primeros años en los que las habilidades lingüísticas de los religiosos eran limitadas. Por ejemplo, Guo Bangyong, que tomó el nombre cristiano de Joaquín al

Cobo, ni parece que hubiera tenido conocimiento de ésta. Como señala Ollé, la falta de referencias a la traducción de Cobo, las diferencias claras entre las dos versiones y la diferente traducción del título son elementos que permiten sostener que Navarrete ignoraba la existencia de la traducción de Cobo. Sobre este asunto, véase Manel Ollé 1998: 7-16.

²² Sobre el apostolado basado en la producción de libros, véase Standaert 2016: 483-496.

ser bautizado, trabajó con los dominicos y ayudó en la compilación de una gramática china y un diccionario chino-español, convirtiéndose en un aliado muy valioso de los frailes en China (cf. Menegon 2009: 24-27). Para que la predicación tuviera mayor efectividad, y al modo de los libros con estampas de la vida de Confucio que existían en China, los religiosos prepararon libros ilustrados, siendo uno de los más importantes la adaptación que el jesuita Giulio Aleni hizo de la obra *Evangelicae Historiae Imagines* (1593), del mallorquín Jerónimo Nadal. Aleni la publicó en la provincia de Fujian en 1637 con el título *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie* (*Explicaciones de las Escrituras con imágenes de la Encarnación de Señor del Cielo*) y en ella adaptó los aspectos estilísticos y religiosos al mundo chino, para facilitar así la penetración de la doctrina cristiana en China (cf. Borao 2010: 16-18).

Para poder trasladar y discutir con los letrados los principales dogmas de la fe cristiana, los dominicos, al igual que los jesuitas, se centraron en la elaboración de catecismos y libros sobre la doctrina cristiana, siguiendo la línea de los anteriormente ya desarrollados en la península ibérica y en el Nuevo Mundo. Escritos en lengua china, usaban mayoritariamente el vocabulario de la zona sur de China y la pronunciación de los chinos de Manila. Estos textos formalmente estaban influidos tanto por los catecismos mexicanos compuestos por los dominicos en lenguas nativas como también por la primera doctrina compuesta por el jesuita Ruggieri en Guangdong, el *Tianzhu shengjiao shilu* (cf. Menegon 2002: 56). Desde las misiones en China, los dominicos siguieron produciendo este tipo de libros, entre los que destacan el *Libro en caracteres chinos sobre la devoción del Rosario del italiano* Angelo Cocchi (aunque no se sabe si llegó a ser impreso) o el *Catecismo en lengua china* y el *Librito en caracteres chinos para mover el deseo y amor de la virtud*, ambos de Juan Bautista Morales (cf. González 1966: 13-16). También es necesario destacar de Juan García el *Tianzhu sehngjiao rumen wenda*, que fue compilado a partir de catecismos o tratados chinos anteriores, entre los que García menciona el *Tianshen mogui shuo* de Diego de Pantoja, el *Tianzhu jing jie* y el *Shengmu jing jie* de Giacomo Rho, el *Qimeng* de João da Rocha o el *Jiaoyao jielüe* de Alfonso Vagnone (cf. Standaert 2001: 611).

Consideraciones finales

Durante los primeros años de la presencia de las órdenes mendicantes en China, los religiosos jugaron un papel relevante en las embajadas que se enviaron desde Filipinas a China con la finalidad de garantizar la llegada de navíos a Manila, pues este comercio era fundamental tanto para la subsistencia de la colonia como para abastecer al *galeón de Manila*. En algunas ocasiones, los religiosos encabezaron estas embajadas. Fue el caso, por ejemplo, del dominico Angelo Cocchi. En otras ocasiones, en cambio, los religiosos fueron el referente de consulta obligatoria para aquellos que llegaban a la costa China enviados desde Manila. En este caso, el dominico Vittorio Riccio fue el referente en Xiamen. Estos dos ejemplos son una muestra del papel que los religiosos jugaron en las embajadas que se articularon entre chinos y españoles a lo largo del siglo XVII (cf. Busquets 2019: 442-457), y que los convirtieron en *intermediarios accidentales*, lo que les obligó a desempeñar un rol más allá del que estrictamente les habría correspondido como religiosos.²³ El papel que jugaron los religiosos en estos episodios de encuentro intercultural solamente puede entenderse si se tiene en cuenta la capacidad de adaptación y el grado de conocimiento que tenían del contexto sociocultural chino y, fundamentalmente, de la lengua china.

La llegada de los mendicantes a China en la segunda mitad del siglo XVII los puso en contacto con una sociedad altamente jerarquizada en la que la clase letrada, los *literati*, gozaba de un estatus social que derivaba directamente del título que habían conseguido en el sistema de exámenes. Algunas de las estrategias que los mendicantes utilizaron para predicar la fe cristiana y poder seguir en China están a la par con las usadas por los jesuitas, que procedían de las directrices de acomodación fijadas por Alessandro Valignano (1539–1606) –Visitador de la Compañía de Jesús– y que se materializaron con el italiano Matteo Ricci (1552–1610) y su actuación en China.

Los religiosos de las órdenes mendicantes, inicialmente instaladas en la provincia de Fujian, se percataron desde el primer momento del estatus que los *literati* tenían en sus comunidades y por ello buscaron su complicidad para poder llevar a cabo la predicación en los diferentes pueblos y condados. Los jesuitas, que también habían estado algunos años en la provincia

²³ Sobre el papel de los religiosos en episodios de comunicación intercultural véase Tremml 2014.

de Fujian, se centraron en la evangelización de los centros administrativos más importantes, dejando desasistidos de religiosos los pueblos, condados, prefecturas y subprefecturas. Por este motivo, no es extraño que cuando los dominicos y franciscanos entraron en esta provincia, los chinos ya convertidos al cristianismo les facilitaran enormemente la instalación para conseguir crear una comunidad estable de religiosos que los pudiera asistir. En el caso de los mendicantes, los vínculos con estos letrados y con las élites de las administraciones locales fueron fundamentales para garantizar la predicación en los diferentes pueblos y villas. Además de proporcionarles los aspectos materiales que los frailes necesitaban para sus prédicas, los chinos cristianos ofrecían ayuda a franciscanos y dominicos para que pudieran desenvolverse y tratar con los funcionarios locales, a la vez que les ayudaron a introducirse en las redes familiares existentes.

De manera paralela, los mendicantes identificaron la importancia que tenía la educación en China y por ello, tal como habían hecho los jesuitas, se orientaron claramente al estudio de la lengua china, tanto del mandarín como del dialecto que se hablaba en la zona de Fujian, para así poder predicar y debatir directamente con los letrados las cuestiones relativas a la religión. Esto les llevó también a aprovechar el creciente mercado editorial que existía en China desde finales de la dinastía Ming, publicando un buen número de traducciones y libros de contenido religioso con los que reforzar su predicación. En China, el estudio de las letras permitía la promoción social y otorgaba estatus, y ello contrastaba con lo que ocurría en la monarquía hispánica, donde la nobleza estaba asociada a otros valores, entre los que por ejemplo estaba el manejo de las armas.

También al modo que habían hecho los jesuitas, los mendicantes acomodaron su aspecto, dejándose crecer las barbas y cabellos o incluso vistiendo el hábito chino. Cuando Cocchi fue recibido por los cristianos en Fuan, a pesar de que rehusó ser tratado con pompa y majestad al modo de los chinos no cristianos, «no rehusó la decencia en el vestir, la urbanidad china y el acomodarse a la vida y costumbres de los ciudadanos chinos» (González 1964: 60).

El estudio de la llegada e instalación de los dominicos y franciscanos en China ha permitido identificar algunas de las prácticas asociadas a la denominada *acomodación* de los jesuitas en China –como la dedicación y estudio de la lengua china, la adopción de un aspecto chino, la publicación de libros o la creación de redes y vínculos personales con las elites letradas–,

que tradicionalmente la historiografía había atribuido casi de manera exclusiva a los jesuitas. Estudiar las historias de estos religiosos que en el siglo XVII entraron en China resulta, pues, imprescindible para conocer de qué manera llevaron a cabo la predicación en el imperio chino y también para determinar si sus acciones fueron el resultado de las directrices de la propia orden o, por el contrario, fueron fruto de sus propias decisiones.

Referencias

Fuentes manuscritas e impresas

Aduarte, Diego. *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*. Manila: Colegio de Sancto Thomas por Luís Beltrán, 1640.

Coronado, Diego. *Relacion que el Venerable Padre fr. Domingo Coronado de la Orden de Predicadores y misionario evangelico en el Imperio de la Gran China escrivio de las cosas de aquel Reyno*, 1665. Biblioteca Casanatense. Ms. 1074.

Fernández de Navarrete, Domingo. *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*. Madrid: imprenta Real por Juan García Infançon, 1676.

Ferrando, Juan / Fonseca, Joaquín. *Historia de los PP. Dominicos de las islas Filipinas y en sus Misiones del Japón, China, Tung-king y Formosa, que comprende los hechos principales de la historia general del Archipiélago, desde el descubrimiento y conquista de estas Islas hasta el año de 1840*. Madrid: imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1870–1872.

Huerta, Félix de. *Estado geográfico, topográfico, estadístico, histórico-religiosos, de la santa y apostólica provincia de S. Gregorio Magno, de religiosos Menores descalzos de la regular y más estrecha observancia de N.S.P.S. Francisco, en las Islas Filipinas... desde su fundación en el año de 1577 hasta el de 1865*. Binondo: M. Sánchez y ca., 1865.

Ocio y Viana, Hilario María. *Reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días*. 2 tomos. Manila: Real Colegio de Santo Tomás, 1891.

Riccio, Vittorio. *Hechos de la Orden de Predicadores en el imperio de China*, 1667. Archivo Provincial de los Dominicos de Ávila, Sección China, Tomo 2.

Santa María Caballero, Antonio de, *Relacion brebe de la entrada de las dos Sagradas Religiones de Sancto Domingo y San Francisco en la gran China: y de algunas otras cosas muy dignas de notar y de remedio*, 1637. Biblioteca Nacional de España, Mss. 5930.

Santa María Caballero, Antronio de, *Relacion brebe de la entrada de nuestra serafica religión en el Reyno de la Gran China*, Manila, 24 de noviembre de 1637, AFIO 33/39, Ms. 1637.

Wyngaert, Anastasius van den. *Sinica Franciscana. Relationes et epistolas Fratrum Minorum saeculi XVI et XVII, vol. II*. Florence: Collegium S. Bonaventurae, vol. II, 1933.

Bibliografía secundaria

Borao, José Eugenio. «La versión china de la obra ilustrada de Jerónimo Nadal Evangelicae Historiae Imagines». En: *Goya: Revista de Arte* 330, 2010, 16-18.

Borao, José Eugenio. «La “Escuela de Traductores de Manila”: Traductores y traducciones en la frontera cultural del mar de China (siglos XVI y XVII)». En: DONOSO, Isaac (ed.). *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: Ayer y hoy*. Madrid: Verbum, 2012, 23-52.

Bossong, Georg. «Misioneros en China. Francisco Varo (1627–1687), autor de la primera gramática del mandarín, en su contexto lingüístico e histórico-cultural». En: *Boletín Hispano Helvético*, 21, 2013, 131-152.

- Bueno, Antonio. «Traducción y evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII». En: BUENO, Antonio et AL. (eds.). *Dominicos 800 años. Labor intelectual, lingüística y cultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2018, 921-955.
- Busquets, Anna. «Three Manila-Fujian diplomatic encounters: different aims and different embassies in the seventeenth century». En: *Journal of Early Modern History* 23, 5, 2019, 442-457.
- Busquets, Anna / Torres, Marina. «El sentido del honor en China: percepciones hispánicas en la Edad Moderna». En: *Clío&Crimen*, 13, 2016, 125-148.
- Cheng, K'o-ch'eng. «Cheng Ch'eng-kung's Maritime expansion and Early Ch'ing coastal prohibition». En: VERMEER, Eduard B. (ed.). *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Leiden: Brill, 1999, 217-244.
- Girard, Pascale. *Os religiosos ocidentais na China na época moderna: ensaio de análise textual comparada*. Macau: Fundação Macau, 1999.
- González, José María. *Historia de las misiones dominicanas de China, 1632–1700, tomo I*. Madrid: Imprenta Juan Bravo, 1964.
- González, José María. *Historia de las misiones dominicanas de China, tomo V: Bibliografías*. Madrid: imprenta Juan Bravo, 1966.
- Menegon, Eugenio. «Ancestors, Virgins and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632–1683», PhD. Dissertation. Berkeley: University of California, 2002.
- Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins and Friars. Christianity as a local religion in late imperial China*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Mungello, David E. *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650–1785*. Lanham M.D: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

- Ollé, Manel. (ed.). *Rico Espejo del buen Corazón (Beng Sim Po Cam)*. Barcelona: Península, 1998.
- Standaert, Nicolas (ed.). *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635–1800*. Leiden: Brill, 2011.
- Standaert, Nicolas. «La missione in Cina nel XVII secolo. L'apostolato della stampa e lo sviluppo di una teología locale». En: *La Civiltà Cattolica*, 3990, 2016, 483-496.
- Tang, Kaijian. *Setting off from Macau. Essays on Jesuit history during the Ming and Qing dynasties*. Brill: Brill Academic Pub, 2015, 64-65.
- Torres, Marina. «Misioneros franciscanos y redes locales en Oriente: visiones, identidades y estrategias de evangelización». En: *Nuevos Mundos, Mundos Nuevos*, 2018 (online). [Acceso: 1 de abril de 2022].
- Torres, Marina. *Rescate, catolicismo e hibridación cultural en las misiones mendicantes en la China de la dinastía Qing*. Tesis doctoral. Santander: Universidad de Cantabria, 2019.
- Tremml, Birgit. «Communication Challenges in the China Seas: A survey of Early Modern 'Manila Linguistics'». En: SCHOTTENHAMMER, Angela (ed.). *Tribute, Trade and Smuggling*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014, 235-255.
- Vu Thanh, Hélène. «The role of the Franciscans in the establishment of Diplomatic Relations between the Philippines and Japan in the 16th–17th centuries. Transpacific geopolitics?». In: *Itinerario*, 40, n.º 2, 2016, 239-256.
- Wills, John E. «From Manila to Fuan: Asian Contexts of Dominican Policy». En: Mungello, David (ed.). *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal: Steyer, 1994, 111-127.