

Dossier



Entre Asia, América y Europa: ¿los misioneros cristianos como intelectuales interculturales?

Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la “otra” primera divergencia?

Recibido: 28 de abril de 2016

Aceptado: 15 de mayo de 2016

Ricardo Martínez Esquivel

Universidad de Costa Rica

ricardo.martinezesquivel@ucr.ac.cr

Pablo Rodríguez Durán

Colegio de México

parodriguez@colmex.mx

Resumen

A continuación se analizan algunos de los discursos producidos durante el trabajo misionero católico con chinos en las islas Filipinas a finales del siglo XVI. ¿Cómo se representó en español la religiosidad china? ¿De qué manera se proyectó la empresa cristiana en los tempranos escritos y traducciones desde o hacia el chino? El trabajo, como las preguntas, se divide en dos partes. Primero, se explican las representaciones sobre la religiosidad china escritas en español a partir de los textos del agustino Martín de Rada, el inquisidor Bernardino de Escalante y el jesuita Luis de Guzmán. Segundo, se examinan las traducciones del dominico Juan Cobo, al español del *Mingxin Baojian*



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

明心寶鑑 o el *Rico Espejo del Claro Corazón* y al chino de la *Apología de la verdadera religión* o *Tianzhu Zhengjiao Zhenchuan Shilu* 天主正教真傳實錄.

2

Palabras clave

Misión Sangley; representaciones religiosas; traducción; China; catecismos

Among Chinese religiosity and the Christian Gospel: a look at “*the other*” first divergence?

Abstract

In the following research are analyzed some of the discourses produced during the Catholic missionary work with Chinese in the islands of the Philippines in the late Sixteenth Century. How Chinese religiosity was represented in Spanish? How Christian enterprise was projected in the early writings and translations to or from the Chinese? This paper, such as questions, is divided into two parts. First, it was explained the representations of the Chinese religiosity written in Spanish from the texts of the Augustinian Martín de Rada, the inquisitor Bernardino de Escalante and the Jesuit Luis de Guzmán. Second, it was examined the translations of the Dominican Juan Cobo, from the Spanish to the Chinese of *Mingxin Baojian* 明心寶鑑 or *Rico Espejo del Claro Corazón* [*Bright heart-mind Precious Mirror*] and from the Chinese to the Spanish of *Apología de la verdadera religión* [*Apology of True Religion*] or *Tianzhu Zhengjiao Zhenchuan Shilu* 天主正教真傳實錄.

Keywords

Sangley Mission; religious representations; translation; China; catechisms

A mediados del siglo XVI, cientos de misioneros católicos zarparon de los puertos andaluces y portugueses con la mirada puesta en el milenarismo *Zhongguo* 中國 o “Reino del Centro” (China). La gran mayoría, luego de atravesar el Atlántico, no pasaron del Virreinato de Nueva España, y de los pocos que lo hicieron por el Pacífico, muchos no salieron del archipiélago filipino. Esta historia transoceánica reconstruyó los mundos Atlántico y Pacífico y si bien su espíritu fue la Misión, las nuevas rutas surgidas por la búsqueda de nuevos mercados son la verdadera explicación de este proceso: la Misión



China formó parte de una modernidad expansionista e imperialista. En términos generales, este proyecto funcionó como el espíritu y la justificación teórica de intereses de conquista y comercio. No obstante, los misioneros buscaron a toda costa insertarse socialmente en el mundo chino, aprendieron la lengua, adoptaron hábitos, obtuvieron un nuevo nombre y realizaron trabajos como la enseñanza de oficios o la puesta en marcha de hospitales gratuitos.

La Misión China desarrollada a finales del siglo XVI tuvo dos vertientes históricas: la Misión Sangley¹ y la Misión Zhaoqing 肇庆. La primera comenzó con la conquista y llegada de los misioneros agustinos al archipiélago de las Filipinas en 1565². Se caracterizó por la evangelización de los sangleyes³ y el envío de embajadas misionales a China, dependientes del Patronato español desde Manila. Por su parte, la segunda inició en 1580, se estableció bajo el *Padroado* portugués y estuvo dirigida por los famosos jesuitas italianos Michele Ruggieri (1543-1607) y Matteo Ricci (1552-1610).

La mayoría de las investigaciones en torno a este tema se han centrado en los jesuitas o en la figura de Mateo Ricci. En la presente investigación, nosotros decidimos

¹ El uso de la categoría “Misión Sangley” es una propuesta de análisis de Ricardo Martínez Esquivel desarrollada en “China, el mundo Pacífico y el encuentro con los misioneros. Una propuesta de análisis desde la Historia Global (siglos XVI-XVIII)” (Tesis de Maestría en Estudios de Asia y África, Especialidad: China, El Colegio de México, 2015), véanse especialmente las páginas 69-86.

² Luego lo hicieron los franciscanos en 1578, los jesuitas en 1581 y finalmente, los dominicos en 1587. Lara Vilà, “Viajes y crónicas de Oriente en el siglo de los descubrimientos”, en *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, ed. María José Vega (Córdoba: Editorial Almuzara, 2009), XI-LXXXV. José Antonio Cervera Jiménez, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI* (Madrid: Plaza y Valdés editores, 2013). Eduardo Descalzo Yuste, “La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación” (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Autónoma de Barcelona, 2015); véase también un extracto de esta tesis en el presente dossier sobre misioneros: “‘Las misiones más trabajosas, y difíciles, que tiene la universal Compañía’. Dificultades de la labor misional de la Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)”.

³ A los inmigrantes chinos de estas islas se les llamó “sangleys” o “sangleyes”, tal vez porque la expresión china *shanglai* 商来 significa “los venidos a comerciar” o *changlai* 常来 “los que vienen con frecuencia”. Ch’én Ching-Ho, *The Chinese Community in the sixteenth century Philippines* (Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies, 1968), 36-37. William Lytle Schurz, *The Manila Galleon* (E. P. Dutton & Co., 1959), 93-94.



dejar a los jesuitas de lado y ocuparnos de una mirada a la Misión Sangley, pero según la “otra” primera divergencia de la Misión China durante estos años (de ahí el título)⁴. Nuestro objetivo es analizar algunas de las experiencias de la Misión Sangley, para lo cual decidimos plantearnos dos preguntas fundamentales: ¿Cómo se representó en español la religiosidad china? y ¿de qué manera se proyectó la empresa cristiana en los tempranos escritos y traducciones desde o hacia el chino? El trabajo, como las preguntas, se divide en dos partes. Primero, se analizan las representaciones sobre la religiosidad china escritas en español a partir de los textos del agustino Martín de Rada (1533-1578), el comisario del Santo Oficio de la Inquisición del Reino de Galicia, Bernardino de Escalante (1537-1605) y el arzobispo de Toledo, el jesuita Luis de Guzmán (1546-1605). Segundo, se examinan las traducciones del dominico Juan Cobo (Gao Muxian 高母羨, 1546-1592) mediante dos obras representativas: la primera traducida del chino al español, llamada *Mingxin Baojian* 明心寶鑑 o el *Rico Espejo del Claro Corazón*, y la segunda del español al chino: *Tianzhu Zhengjiao Zhenchuan Shilu* 天主正教真傳實錄 o *Apología de la verdadera religión*.

¿Cómo interpretar en español la religiosidad china?

En esta parte del artículo se realiza un primer acercamiento a las representaciones sobre la religiosidad china construidas por los misioneros católicos a finales del siglo XVI. Decimos “Un primer acercamiento” debido a que las fuentes aquí analizadas no agotan el tema, por lo que la cuestión no se cierra a la posibilidad de

⁴ La obra insigne de las divergencias entre los mundos chino y europeo es el estudio dedicado al siglo XVIII de Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).



incluir nuevas fuentes primarias. Además, se tiene consciencia de que esta investigación tan sólo es el primer paso de un trabajo con mayores pretensiones. Por consiguiente, a las variables analizadas a continuación, se le podrían sumar otras más.

El estudio realizado más cercano al nuestro es el trabajo de Dolors Folch⁵, donde a partir de un análisis de diversos discursos de españoles sobre China durante la segunda mitad del siglo XVI, la autora se aproxima a lo considerado por ellos como “ídolos y demonios”, la articulación del culto, los templos y los monjes, y el confucianismo. Su argumento versa en que los discursos españoles proporcionan una visión de la religión china distinta a la de Ricci y los jesuitas, ya que muestran elementos particulares de la religiosidad popular, aunque no introducen la idea y las distinciones entre escuelas institucionalizadas como el confucianismo, el daoísmo o el budismo. ¿Cómo podría hacerse una análisis distinto? La respuesta está en las representaciones sociales.

En primer lugar las fuentes. A diferencia del trabajo de Folch, y como se indicó líneas arriba, el siguiente análisis tiene como fuentes básicas tan sólo tres textos, las obras de Rada, Escalante y Guzmán⁶. El lector que haya identificado a estos tres autores, podría preguntarse ¿qué hacen los segundos, si ellos nunca estuvieron en China? De hecho, esto ha sido lo que ha llamado nuestra atención, ya que en estos

⁵ Dolors Folch, “Antes del confucianismo. La religión china vista a través de los testimonios castellanos del siglo XVI”, en *Nuevas perspectivas de investigación sobre Asia pacífico*, ed. Pedro San Ginés Aguilar (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2008 [revisado el 12 de enero de 2016]): disponible en <http://www.ugr.es/~feiap/ceiap2v1/ceiap/capitulos/capitulo12.pdf>

⁶ El acceso a estas fuentes ha sido posible gracias al proyecto de digitalización del Centro de Estudios de Asia Oriental de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, que ha colocado en línea y de libre acceso, una gran variedad de textos. Su sitio Web: <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm>, y véase también Anna Busquets i Alemany, “La China de España: elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900”, *Orientats* (2006 [revisado el 19 de marzo de 2016]): disponible en <http://ddd.uab.cat/pub/hmic/16964403n4p189.pdf>



textos identificamos diferentes extremos cualitativos pertinentes para un análisis de representaciones sociales. Nos explicamos.

6

Primero sobre Rada, un fraile agustino, pensador humanista renacentista, misionero en Nueva España, las islas Filipinas y China, escritor y comprador compulsivo de libros⁷. Rada participó de la primera y fallida embajada española a Fujian 福建 en 1575⁸, expedición clave para redactar el primer texto en español después de una experiencia directa en China: *Relaçion Verdadera delascosas del Reyno de Taibin por otro nombre China*⁹. Esta obra no se publicó y por años quedó olvidada¹⁰.

Acerca de Escalante, quien además de cura inquisidor fue un connotado marino y cosmógrafo al servicio directo de Felipe II (1527-1598), si bien no conoció China, escribió uno de los textos de mayor difusión en Europa: *Discurso de la navegacion que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China* (Sevilla, 1577). Escalante basó su trabajo en las experiencias de algunos comerciantes portugueses y en particular la del dominico portugués Gaspar da Cruz en Guangzhou 廣州¹¹. Esto probablemente explica su estilo admirativo, y no tan realista, a la hora de escribir. De hecho, la *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China* del agustino Juan

⁷ Más datos sobre su vida en Folch, “Biografía de Fray Martín de Rada”, *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 15 (2008): 33-63.

⁸ Liderada por Miguel de Loarca y Pedro Sarmiento, incluyó soldados, encomenderos y al también misionero agustino Jerónimo Marín. Para más detalles, revítese Manel Ollé Rodríguez, *La empresa de China. De la armada invencible al galeón de Manila* (Barcelona: Acanalado, 2002), 56-72.

⁹ Título completo: *Relaçion Verdadera delascosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray Martín de Rada provincial que fue delaorden delglorioso Doctor dela yglesia San Agustín quelo vio yanduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha porelmesmo*.

¹⁰ Hay una copia en la Biblioteca Nacional de París. Para ampliar sobre el texto de Rada, puede consultarse Charles Boxer ed., *South China in the Sixteenth Century being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P., Fr. Martín de Rada, O.E.S.A., 1550-1575* (London: The Hakluyt Society, 1953).

¹¹ Gaspar da Cruz, *Tractado em que se co[m]tam muito por este[n]so as cousas da China, co[n] suas particularidades, [e] assi do reyno dormuz* (em casa de Andre de Burgos, 1569).



7 → González de Mendoza¹², quien tampoco estuvo en China, pero tuvo 46 traducciones en siete lenguas europeas y 63 impresiones antes del año 1600 y se convirtió en la obra más leída sobre China en toda Europa¹³, se inspiró en el texto de Escalante.

Y tercero, el caso de Guzmán, jesuita y prelado en Toledo, quien basándose en la *Historia del principio y progreso de la compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)* (Macao, 1584)¹⁴ del “arquitecto” de la estrategia jesuita de *acomodatio*¹⁵, Alessandro Valignano (1539-1606) y el texto indicado de González de Mendoza, escribió la *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Iesvs. para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapon* (Alcalá, 1601). Nos interesa utilizar este texto debido al papel de Toledo en la Misión China. Con esta ciudad se relacionaron algunos de los primeros misioneros españoles en China, como Rada o Cobo, de quien se analizará su obra en la segunda parte del artículo. También de aquí procedía el discípulo del arzobispo Guzmán, Diego de Pantoja (1571-1618), compañero de Ricci en sus últimos años y autor de tal vez la descripción europea más completa sobre China de la época¹⁶, titulada la *Relación de la*

¹² Referencia completa: *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China, sabidas assi por los libros de los mesmos Chinas, como por la relacion de religiosos y otras personas que an estado en el dicho Reyno* (Roma, 1585).

¹³ Para ampliar acerca de la importancia de esta obra puede consultarse Diego Sola, “La formación de un paradigma de Oriente en la Europa moderna: la Historia del Gran Reino de China de Juan González de Mendoza” (Tesis de Doctorado en Historia, Universitat de Barcelona, 2015), o el extracto de ésta publicado en el presente dossier sobre misioneros con el título de “Juan González de Mendoza y la *Historia del Gran Reino de la China*: la construcción del relato sinológico desde la Europa del Quinientos”.

¹⁴ Los capítulos 26, 27 y 28 (*Relación del gran reyno de la China*), se pueden consultar en la siguiente dirección: <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/valignan.htm>

¹⁵ Cervera Jiménez, “El modo soave y los jesuitas en China”, *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* 22 (2007): 169-187.

¹⁶ Salvador Medina Baena, “Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVII. El caso de Diego de Pantoja”, *Asiadémica, revista universitaria sobre estudios de Asia Oriental* 5 (2015 [revisado el 10 de abril de 2016]): disponible en https://ddd.uab.cat/pub/asiademica/asiademica_a2015m1n5/asiademica_a2015m1n5p10.pdf



entrada de algunos padres de la compañía de Jesús en la China¹⁷. Se sabe que a Pantoja, Guzmán le encomendó el viaje debido a su gran interés sobre el “Reino del Centro”¹⁸, siendo ésta una de las razones por la cual elegimos su texto para el siguiente análisis.

Por lo tanto, a estos tres textos se les ha aplicado un análisis estadístico de texto utilizando el programa informático *WordSmith Tools v.4*¹⁹. Esta herramienta permitió identificar en los textos el número de páginas, las palabras clave, los grupos de palabras característicos, sus respectivas concordancias y los caracteres dedicados a explicar la religiosidad china, probable primer “obstáculo” para la evangelización de China. Y si bien, el uso de este programa fue solamente para la organización de los datos, nos permitió determinar el nivel de importancia del tema para estos misioneros, así como acercarnos a los diferentes símbolos y elementos en que se puso atención. Por último, vale recordar que el estudio de las próximas líneas hace uso de otra literatura primaria cuando lo considera pertinente.

De esta manera, en el cuadro 1, se puede observar un primer análisis estadístico dedicado a la proporción de los textos dedicada a lo comprendido por los misioneros católicos españoles como una religión o religiosidad china.

Cuadro 1

Análisis estadístico de tres textos misioneros en español sobre la religiosidad en China (siglo XVI)

#	Año	Total de páginas	Páginas sobre religión		Total de palabras (caracteres)	Palabras sección religión (caracteres)	
			#	%		#	%
1	1575	30	2	6,7	16711 (113730)	1319 (7307)	7,9

¹⁷ Una edición moderna del texto es *Relación de la entrada de algunos padres de la compañía de Jesús en la China y particulares sucesos que tuvieron y de cosas muy notables que vieron en el mismo reino. Carta del padre Diego de Pantoja, religioso de la Compañía de Jesús, para el padre Luis de Guzmán, provincial de la provincia de Toledo* (Madrid: Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid “Jiménez de Gregorio”, 2011).

¹⁸ Zhang Kai, *Diego de Pantoja y China (1597-1618)* (Pekín: Editorial de la Biblioteca de Pekín, 1997), 35.

¹⁹ Esta suite fue creada por Michael Scott, profesor de estudios de “Inglés aplicado” de la University of Liverpool y es distribuida por Oxford University Press.



2	1577	100	6	6,0	28383 (155655)	1717 (7657)	0,3
3	1601	84	2	2,4	36049 (202809)	1041 (4748)	2,9

Elaboración propia.

Fuentes: (1) Martín de Rada, *Relación Verdadera de las cosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray Martín de Rada provincial que fue delaorden del glorioso Doctor de la yglesia San Agustin que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo* (1575 [revisado el 5 de marzo de 2016]): disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm>. (2) Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegacion que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China* (Sevilla, 1577 [revisado el 5 de marzo de 2016]): disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/escal.pdf>. (3) Luis de Guzmán, *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Iesvs. para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapon* (Alcalá, 1601 [revisado el 5 de marzo de 2016]): disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/guzman.pdf>

El cuadro 1, nos muestra que en estos textos no se dedicó un espacio considerable a describir, comprender y explicar para el mundo cristiano la religiosidad china. Las páginas dedicadas no alcanzaron ni el 10% en alguno de los textos. Ello nos llama la atención porque si realizamos el mismo estudio a la obra citada de Valignano, encontraremos que el 26% del documento se dedicó el tema. ¿Cuál pudo ser la razón de esto?

Una posible explicación es que el texto se produjo durante los años dedicados por Valignano en el diseño de la estrategia jesuita de evangelización de *acomodatio*²⁰, para la cual entre otros factores era imperante la mayor comprensión posible de la religiosidad china. Ya por algo, a finales del siglo XVI, cuando Ricci notaba que el vestir como monjes budistas les cerraba las puertas de las élites políticas chinas, Valignano exhortó a los jesuitas a dejarse crecer el cabello y la barba, así como mudar lo más

²⁰ O parafraseando a Michele Ruggieri: “una intimación profética de la religión cristiana”. Michele Ruggieri, “Archivum Romanum Societatis Iesu”, *Japonica et Sinica* 101, II, 310v, citado en Paul A. Rule, *K'Ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sidney: Unwin Hyman, 1987), 10. Por su parte, el concepto “acomodación” se propuso hasta el siglo XX para explicar las estrategias de evangelización de los jesuitas en China entre los XVI y XVIII. David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Hawaii: University of Hawaii Press, 1989), 44-73 y 247-299.



similar posible a la usanza confuciana con el objetivo de alcanzar el estatus de *literati*²¹ y así poder acceder a la corte dinástica.

10

Antes de continuar, se considera primordial explicar el contexto de ideas chino de las representaciones sobre la religiosidad de los misioneros católicos. Para el siglo XVI, la China Ming se caracterizó por un fuerte despotismo, causante de un rápido crecimiento en las inseguridades políticas, socioeconómicas y existenciales, y a su vez de un renacimiento moral y de especulación de ideas, que acentuaron los sincretismos cosmológicos. Por esta razón, durante estos años se utilizaron conceptos daoístas para explicar la soberanía y legitimidad política; el sistema de exámenes se institucionalizó como un medio de control ideológico; se desarrollaron debates metafísicos entre neoconfucianos, budistas y daoístas; creció una actitud práctica ante la ciencia; y hubo una atención renovada en los textos pre-Han y Han junto a una exégesis textual concomitante. Además, aconteció el advenimiento de la filosofía de la mente de Wang Yangming 王陽明 (1472-1529), sobre la posibilidad de aprender a ser sabio por medio de la sincera acción moral en la sociedad y no sólo a través del estudio de los clásicos confucianos²². La proliferación de estas ideas se favoreció con el desarrollo de la imprenta. Por consiguiente, debido a la coyuntura de redefiniciones conceptuales filosóficas y cosmológicas que experimentaba China, las representaciones de los misioneros sobre la religiosidad china tuvieron una mayor dosis de subjetividad.

²¹ Mary Laven, *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East* (London: Faber and Faber, 2012), 19-20.

²² Flora Botton Beja, “Wang Yang-ming, un educador moderno del siglo XVI”, *Estudios de Asia y África* 12, no. 3 (1977): 292-314. Isabelle Duceux, *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima. Siglos XVI-XVII* (México D.F.: COLMEX, 2009), 237-251.



Tal vez se pueda profundizar un poco más sobre ello a partir de la identificación de las palabras clave, con sus respectivas frecuencias y porcentajes en el corpus de textos dedicados al tema de la religiosidad china. Veamos el cuadro 2.

11

Cuadro 2
Palabras clave en los textos

Palabras clave	Frecuencia	%
ídolo (“ <i>ydolo</i> ”)	29	0,27
Dios	25	0,22
cielo (“ <i>thien</i> ”)	24	0,21
templo	12	0,10
sacerdote	11	0,09
religión	9	0,08
Elaboración propia. * Entre paréntesis y entrecomillado el otro término en que aparecen los términos en los textos. Fuentes: Las mismas del cuadro 1.		

El cuadro 2 llama la atención porque ninguna de las palabras clave identificadas son términos derivados, de lo que se conocerá en el mundo cristiano como confucianismo (*rujiao* 儒教), daoísmo (*daoijiao* 道教) o budismo (*fojiao* 佛教), de paso los tres, conceptos elaborados desde una perspectiva eurocéntrica²³. Esto se puede explicar en que históricamente las masas poblacionales chinas no han sido militantes de una vida religiosa sustentada en un sistema de valores exclusivo o de un grupo de creencias institucionalizado²⁴. No obstante, como se verá en los ejemplos líneas abajo, los misioneros católicos representaron la religiosidad china como una sola, pero

²³ Los términos “Confucio” y “confucianismo” son el resultado de un proceso de invención conceptual realizado parcialmente en China por parte de los jesuitas y en Europa. Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism* (Durham y London: Duke University Press, 1997), 7-11 y 22-28, 81-86. Chen Yong, *¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*, trad. Abraham Navarro (México D.F.: COLMEX, 2012), 133.

²⁴ Chen, *¿Es el confucianismo una religión?*, 140.



caracterizada por muchas variables, denotando una incomprensión de los contactos, diálogos y conflictos cosmológicos de la época.

12

Por otra parte, siguiendo con el cuadro 2, podemos observar que ídolo o “*ydolo*” fue la principal palabra clave identificada. Es decir, al parecer, las representaciones de estos misioneros continuaron con la idea de idolatría desarrollada en los textos españoles laicos desde inicios del siglo XVI²⁵. Acerca de la diversidad de ella, Martín de Rada escribió:

Estanta la suma delos ydolos quevimos portodo lo que anduvimos queno sepueden contar porque demas que ensus templos y casas particulares paraello ay muchos que en una en Hocchiu avia mas de çien estatuas demil maneras unas conseis ocho omas braços y otras con tres caveças que dezian serprinçipe delos demonios yotras denegros bermejós y blancos assi hombres como mugeres noay casa queno tenga sus ydolillos y aun porlos çerros y caminos apenas ay peñascogrande donde notengan entallados ydolos...²⁶.

Otro ejemplo que llama la atención es el caso de la concepción china de lo que para el cristianismo sería el demonio. Para esta época, debido al desarrollo conjunto de diversas cosmovisiones, los chinos tenían toda una epistemología de términos interpretables desde los imaginarios cristianos como demonios²⁷. En el mundo chino, el llamado de auxilio a la intervención regular de lo sobrenatural (“los demonios”) contra todo tipo de miedos (una enfermedad, la muerte o un desastre naturales), se constituyó en una práctica cultural normal y en muchos casos, reguladora de las dinámicas de sociabilización de la comunidad²⁸. Algunos de los términos luego representados en

²⁵ Folch, “Antes del confucianismo”, 196.

²⁶ De Rada, *Relación Verdadera*, 29.

²⁷ Duceux, *La introducción del aristotelismo en China*, 254-274.

²⁸ Para ampliar acerca del tema, véase Erik Zürcher, “The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript,” en *Religion und Philosophie in Ostasien*, Gert Naudorf, Karl-Heinz Pohl y Hans Hermann Schmidt eds. (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985), 359-375.



español como “demonios”, *hun* 魂, *po* 魄 o *gui* 鬼²⁹, son tan antiguos como la medicina tradicional china o el culto a los ancestros. Su equiparación con el “diablo” o el “demonio” es tan desatinada como la idea misma de buscar el equivalente.

Sin ahondar en esta cuestión en particular, lo importante es que los misioneros católicos interpretaron de una manera muy cristiana lo simbolizado por estos términos, y por ende, imprecisa. En este sentido, Escalante, en una posible lectura del budismo, explicó las supuestas reencarnaciones de las almas buenas en diablos y las malas en vacas con las siguientes palabras: “La gente comun y baxa dize que le veneran; porque à los buenos haze diablos, y à los malos convierte en bufaras, y en vacas, y en otros animales diversos. Los ombres mas políticos dizen, que le adoran y respetan; por que no les haga mal”³⁰.

Las siguientes palabras clave en sobresalir en el cuadro 2 son “Dios” y “cielo”, muchas veces escrito éste último como “*çielo*” o “*thien*” como variable de *tian* 天. *Tian* es un término que se puede identificar desde la dinastía Zhou 周, la cual al derrocar a los Shang 商 por un tema de legitimación, en lugar del otrora *Shangdi* 上帝 o el “Soberano de Arriba”, reconceptualizó la fuente del poder, creando el *Tianming* 天命 o “mandato o autoridad del Cielo”³¹. Es así que en *Tian* verían los misioneros una puerta más ancha que en *Shangdi* para aproximarse al arquetipo de Dios. El *Grand*

²⁹ Para ampliar acerca del uso del término *gui* 鬼, puede consultarse Greta Bucher, “Cuentos chinos: El fantasma, *gui* 鬼, como ente literario atemporal y universal”, *Red de Estudios Superiores Asia-Pacífico (RESAP)* 1, no. 1 (2015): 123-144 [citado el 10 de abril de 2016]: disponible en http://www.palabradeclio.com.mx/src_pdf/resap/Asia-Paciu0301fico.interiores.pdf

³⁰ De Escalante, *Discurso de la navegacion*, 88-89.

³¹ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 16-55. Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China* (New York: Alfred A. Knopf, 1971), 3-29.



dictionnaire Ricci sobre *Tian* indica : « le ciel Auguste puissance assimilée à 上帝 »³² o también « le souverain d'en haut, divinité supreme capable de récompenser ou de punir »³³. Sobre esto, señala Bernhard Karlgren que la interpretación que ha prevalecido de *Tian* se refiere a aquello que está por encima — del hombre grande 大, una idea no muy ingeniosa, pero aceptable. Por lo tanto, siguiendo a Karlgren³⁴, *Tian* junto con *Shangdi* funcionaron, al parecer, como sinónimos de una representación religiosa (a la manera europea-judeocristiana) en la antigua China. El Imperio se basó en la concepción de *Tian* como el gobernante y mayor poder en el universo. Un hombre sagrado portador de la investidura del Cielo como gobernador del mundo visible. *Tian* era así sinónimo de la divinidad. Este *Tian* para los misioneros fue el Dios mismo de la Biblia.

Esto tiene sentido, ya que el nuevo horizonte neoconfuciano de esta época desarrolló un discurso metafísico donde lo más importante versó en la relación entre el hombre y el Cielo como máxima autoridad³⁵. Sin duda alguna, para los misioneros católicos fue muy difícil aceptar la ausencia de un Dios-creador. Por consiguiente, consideramos que a partir del arquetipo del “Mandato del Cielo”, se intentó construir su versión china al respecto. Por eso, se encuentran ejemplos como el de Martín de Rada cuando sostuvo: “...contodo esso aquien por verdadero Dios tienen es alçielo queatodos losdemas ponen por interçesores para querrueguen alçielo que ellos llaman Thien que les de salud ohazienda odignidad obuembiaje yentienden que todo lo cria y

³² El cielo Augusto, poder semejante a *Tiandi*. Traducción propia del francés.

³³ El soberano de arriba, divinidad capaz de recompensar o de castigar.

³⁴ Bernhard Karlgren, *Grammata Serica. Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese* (Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1966), 30-31.

³⁵ Duceux, *La introducción del aristotelismo en China*, 240.



haze el çielo...”³⁶. O el jesuita portugués Álvaro Semedo (1586-1658), conocido como Zeng Dezhao 曾德昭 y misionero en China por casi 50 años, llegó a aseverar sobre la consciencia en la sociedad china de un Dios principal que:

Reconocen los desta Seta un Dios mayor, i otros menores, todo corporal: dan gloria, i pena: la gloria juntamente con el cuerpo, no solo en la otra vida, pero aun en esta, fingiendo que por ciertos exercicios i meditaciones, vienen unos a remoçarse, i a bolverse mancebos; i otros a quedarse Xin sien, que son ciertos bienaventurados en la Tierra; teniendo della todo lo deseado: i poniendose de una parte en otra, aunque muy distantes, facil i velozmente³⁷.

En estos ejemplos se puede observar, que otra de las representaciones construidas por parte de los misioneros católicos sobre la religiosidad china fue la del culto a un Dios principal al mismo tiempo de la existencia de muchos dioses menores o ídolos³⁸.

Otras de las palabras clave importantes en este esfuerzo misionero por equiparar e interpretar la religiosidad china con el cristianismo son “templo” y “sacerdote”. El primero representado como un espacio sagrado y casa de la divinidad³⁹ y los segundos como los servidores de la divinidad o administradores de su casa. Para el momento del encuentro de los misioneros españoles con el mundo chino, los templos daoístas y budistas se encontraban en todas las ciudades. Por ejemplo, los múltiples relatos recopilados por Escalante, le hicieron escribir en su descripción de la sociedad china, “tienen en todas las ciudades y poblaciones, y aun en los campos, mucho número de

³⁶ De Rada, *Relaçion Verdadera*, 29.

³⁷ Semedo, *Imperio de la China*, 119-120.

³⁸ Acerca de este punto, se ha debatido con José Antonio Cervera Jiménez (COLMEX), ¿hasta qué punto la estrategia de Ricci y los jesuitas posteriores no era parte de para hacer creer a los europeos, en particular al Papado, que la cristianización de China sería más fácil porque ya creían en un Dios principal? No obstante, esta problemática queda para otra investigación.

³⁹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil Fernández (Barcelona: Editorial Paidós, 1998), 21-52.



templos sumtuosísimos, y de sobervios edificios de gran magestad...⁴⁰; a la vez que diferenciaba dos tipos de sacerdotes:

16

...unos andan todos rapados, vestidos de blanco, con unos bonetes altos de fieltro en las cabeças, y unos picos por delante à manera de almenas. Estos biven en comunidad recogidos: comen juntos, y tienen sus celdas à la usança de nuestros frayles. Los otros traen el cabello largo, y rematado por divisa en lo alto de la cabeça, con un palo...⁴¹.

¿Monjes budistas y letrados confucianos? De igual manera, ¿pudo Rada referirse a los monjes daoístas con las siguientes palabras?:

Tambien dizen queay monesterios demonjas no vimos ninguno ellosyellas traenrapadas las caveças y barbas llamanlos aellos huexio, Tienen uno comogeneral y bive encorte quellaman Çecua. el qual pone en cadaprovinçia uno como provinçial quellamantoucon yelmayor opriorde cada casallaman Tienlo. Al inventordestas ordenes llaman Siquiag que tienen ellos porsanto y era estrangero Dizen que era de la provinçia de Tiantey aunqueunos desusfrayles nos dixerón que desiria, creenlos chinos ser las animas inmortales y quelos buenos y santos ban alçiolo delos otros nos dixo unhuexio quesetornavandemonios...⁴².

Acerca del texto anterior, lo de cabezas rapadas hace pensar en el budismo, pero lo de las largas barbas e inmortalidad en el daoísmo. ¿Qué observó Rada? ¿Qué lecturas se pueden elaborar de este tipo de situaciones cuando China llevaba siglos de experimentar procesos de *budo-daoístas* hibridaciones⁴³? ¿Quiénes son los de un “muy

⁴⁰ De Escalante, *Discurso de la navegacion*, 89.

⁴¹ De Escalante, *Discurso de la navegacion*, 89.

⁴² De Rada, *Relaçion Verdadera*, 30.

⁴³ Zürcher concluye acerca de esta relación lo siguiente: (i) una ausencia de préstamos de un budismo “especializado” en la literatura, a pesar de la enorme cantidad de monasterios; (ii) una cierta preferencia por lo milagroso y pintoresco; (iii) una imagen superficial algo distorsionada del budismo; (iv) el uso de términos propios



curioso barnizado de negro de la hechura de una mano cerrada, visten se de seda ò sarga negra, à la usança de los de mas. Abitan cada uno de porsì, y asisten al servicio de los templos, y en las fiestas y mortuorios. Los unos ni los otros no son casados”, descritos por Escalante?⁴⁴ ¿O los “limpios de rostro i cabeça; assi lo anduvieran de usos de bonete diferente, el vestido como todos; adoran Idolos; conceden premio i castigo en la otra vida; no casan; viven en Varelas, de a trecientos, de a quinientos, i de màs: tienen moderado sustento del Rey: con odo, cada uno busca su vida como puede” de Semedo?⁴⁵ Son estas otras de las preguntas resultantes del análisis realizado y que sin duda llevarán a un desarrollo mayor de esta investigación.

Uno de los primeros obstáculos con que se encontraron los misioneros europeos al buscar explicar la religiosidad en la China del siglo XVI es la misma palabra “religión”. El vocablo latino *re-ligare* alude a la re-uniòn con un ser creador, con el tejedor del universo. Si bien los representantes de las misiones buscaron este *ser* en *tian* 天, lo cierto es que nunca lograron encontrarlo, pues la cosmología china tenía claro el tejido, pero carecía de dicho tejedor. Para hablar de religión en el lenguaje chino hay dos términos: *zong* 宗 y *jiao* 教⁴⁶. *Zong* hace referencia a las demostraciones *shi* 示 o rituales, que bajo un radical que significa “techo” 宀 [radical 40], se llevaban a cabo en honor de los padres y los abuelos. En pocas palabras, alude al antiquísimo culto a los ancestros. Por su parte, *jiao* 教, se descompone en dos partes principales: *xiao* 孝 o

de un budismo básico; y (v) una influencia marcada y la representación correcta del sistema de valores budista. Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao* 66 (1980): 84-147.

⁴⁴ De Escalante, *Discurso de la navegacion*, 89.

⁴⁵ Semedo, *Imperio de la China*, 119-120.

⁴⁶ De hecho, la combinación de ambos *zongjiao* 宗教 en el chino moderno es la palabra que se traduce como religión a lenguas indoeuropeas.



piEDAD filial (cuyo interior contempla al hijo *zi* 子 y como concepto abarca desde la obediencia en vida hasta el luto tras la muerte de los padres) y una segunda parte *sui* 父 [radical 66], que alude a un látigo. *Jiao* 教, como verbo, significa en toda su simpleza y complejidad *enseñar*. ¿Será posible a partir de estos términos deducir al tejedor omnisciente?

Mayores problemas trae según esta lógica representar el confucianismo, pues nos encontramos con una paradoja clásica e histórica en los esfuerzos por comprender la escuela de pensamiento inspirada en las ideas de Confucio, cuyo nombre en chino es *rujiao* 儒教, el mismo *jiao* que inequívocamente alude a educar. Este término aparece por primera vez en el *Shiji* 史記 o *Las memorias de un gran historiador* de Sima Qian 司馬遷 (135-86)⁴⁷. Posteriormente en el *Jinshu* 晉書 o *El libro de Jin*, editado por Fang Xuanling 房玄齡 (579-648), funciona como la doctrina de la escuela de pensamiento de Confucio, acepción al parecer presente durante los Estados Combatientes de Zhou 周 Oriental (siglo V-221)⁴⁸, pero políticamente importante hasta el emperador Wu (141-87) de la dinastía Han 漢朝 (206 a.C.-220 d.C.). *Rujiao* se volvió una doctrina dominante e ideológica del gobierno. La unión política expresada en el término explica la base para su transformación en algo cercano a un credo religioso⁴⁹. Además, la *rujiao* evocó una dimensión popular, matizado en el imaginario social de la

⁴⁷ Watson, *Chinese Literature*, 92-120.

⁴⁸ Schwartz, *The World of Thought in Ancient* 16-55. Mote, *Intellectual Foundations of China*, 3-29.

⁴⁹ Chen, *¿Es el confucianismo una religión?*, 46-48.



tradición china de la religión civil, el culto oficial y la tradición intelectual⁵⁰. ¿Similar al significado sociocultural y los roles políticos y económicos del cristianismo en Europa durante la primera etapa de la modernidad? Independientemente de la respuesta a esta pregunta, lo paradójico de pensar el confucianismo como religión se encuentra en su justificación en esferas no religiosas, ya que modela aspectos sociales diversos, por lo que su capacidad de compararse con otras religiones complica la discusión sobre su religiosidad misma⁵¹.

Sin embargo, para quienes estuvieron interesados en el éxito de la Misión China, la complejidad de las *jiao* estuvo lejos de ser un impedimento para representar la *jiao* inspirada en Confucio como religiosa. Por ejemplo, las palabras de Semedo,

Piden socorros temporales, buenas cosechas, imitar las grandes obras. Intentan inducir el pueblo a alguna Religion, viendo como honran al Cielo i a la Tierra como Padres, para que ellos honren los suyos; como se honran los insignes Varones ya passados, hagan por imitarlos; como se sirven los Abuelos ya difuntos, vean de que manera deve servirse a los vivos⁵².

Finalmente, los resultados del análisis efectuado, permiten identificar dos representaciones más de los misioneros católicos sobre la religiosidad china: la dicotomía racionalidad-superstición e ignorancia y el etnocentrismo chino. Acerca de ellas, una hipótesis parcial podría ser que los misioneros no supieron conjugar el orden socio-moral confuciano de los chinos que convivió con algunas prácticas a primera vista “animistas” del daoísmo, el budismo o las religiones populares. Al respecto, Luis de Guzmán escribió:

⁵⁰ Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 4.

⁵¹ Chen, *¿Es el confucianismo una religión?*, 132-133.

⁵² Semedo, *Imperio de la China*, 119-120.



Verdad es, que como por otra parte estan tan cebados, de la autoridad y honra que tienen en su modo de gouierno, son tan soberuios, que desprecian a todas las demas naciones, pareciéndoles que en su comparacion son barbaras, e ignorantes, y assi han menester muy particular y extrahordinario fauor del Cielo, para hazerse niños, y poder entrar allà con la humildad y sinceridad, que professa la Religion Christiana⁵³.

Chino-español o español-chino. A propósito de la obra de Juan Cobo

La escritura china cuenta con una peculiaridad que la distingue de todas sus semejantes: no hay tal cosa como sólo sonidos. Todo carácter *significa* algo y aunque se busque sólo transliterar el sonido de una palabra, es necesario convertirlo a caracteres inevitablemente llenos de significado.

A continuación analizaremos algunos de los términos que se plantearon como posibles paralelos religiosos y culturales entre Europa y China en dos obras, ambas obra del misionero dominico Juan Cobo a finales del siglo XVI, la primera traducida del chino al español, llamada *Mingxin Baojian* 明心寶鑑 o el *Rico Espejo del Claro Corazón*, la segunda del español al chino: *Tianzhu Zhengjiao Zhenchuan Shilu* 天主正教真傳實錄 o *Apología de la verdadera religión*⁵⁴.

***Mingxin Baojian* 明心寶鑑**

El *Rico Espejo del Claro Corazón* es un libro que se enmarca en la tipología *shanshu* 善書 (libro bueno, según una valoración ética). Podría tratarse de la primera

⁵³ De Guzmán, *Historia de las misiones*, 25.

⁵⁴ Otro análisis del *Shilu* de Cobo, pero visto desde la utilización de términos históricos del pensamiento chino, se puede consultar en este mismo dossier en Cervera Jiménez, “El *Shilu* del dominico Juan Cobo (1593): apuntes sobre su interpretación de algunos conceptos filosóficos chinos”.



obra china traducida a lengua europea alguna. Es una obra de veinte capítulos, continente de una selección particularmente rica y representativa del mosaico cultural ético chino. Esto no tiene por qué ser extraño pues, como dice Robert Ames⁵⁵, la epistemología china es más ética que teoría del conocimiento verdadero. Para los chinos, el compromiso epistémico consiste en realizar (en cuanto a percatarse y a hacer real) una comunidad viable de personas interactuando, tal como nos lo demuestra el carácter *ren* 仁, cuya disección revela un ser humano y un dos. En pocas palabras, esto quiere decir que más que conocer la verdad acerca del mundo, la epistemología china busca la interacción con el otro. Esta forma de pensar puede verse en toda manifestación cultural china, incluido el lenguaje.

Se dice que Fan-li Ben fue el compilador de este libro de enseñanzas que llamamos *Mingxin Baojian*. Según esta interpretación Fan-li Ben tomó fragmentos del *Yijing* 易經, *Shijing* 詩經, *Liji* 禮記, *Lunyu* 論語, *Mengzi* 孟子, *Zhuangzi* 莊子, *Shangshu* 尚書, etcétera, y los vertió sobre este rico mosaico, continente de una colección de textos compilada en libro a finales de la dinastía Ming 明 y principios de Qing 清, de género exhortatorio y que cita desde edictos de emperadores, pasando por los principales exponentes del confucianismo, el daoísmo, hasta los grandes sutras budistas y otras obras de la dinastía Yuan 元.

Juan Cobo se fijó el arduo oficio de trabajar en la traducción de esta obra al español. El nada deleznable resultado es este “Espejo Rico del Claro Corazón”. Hay que resaltar que en el siglo XVI y siendo un misionero dominico, la empresa de Cobo

⁵⁵ Roger T. Ames, *Wandering at Ease in the Zhuangzi* (New York: State University of New York Press, 1998), 219-230.



fue bastante ambiciosa, por decir lo menos, pero más allá de la ponderación circunstancial en la dificultad de la traducción, quizás la pregunta fundamental para esta investigación sea: ¿Se ve en esta traducción el rastro de la búsqueda de Dios en el pensamiento chino? ¿Hasta qué punto es un esfuerzo de Cobo por adaptar el pensamiento chino a los dogmas cristianos o un auténtico intento por transmitir la idiosincrasia de una cultura determinada?

Ochenta años después, el también dominico Domingo Fernández de Navarrete (1619-1686)⁵⁶ traduciría esta obra y plantearía algunas dudas con respecto a la traducción de Cobo. La mejor forma de interpretar cuán fiel es la traducción de Cobo del chino al español es recurriendo a la comparación entre ambas traducciones. Pero al hacerlo, no podemos olvidar que la traducción de Navarrete se circunscribe a la época de las controversias de los ritos chinos⁵⁷. En este aspecto es esclarecedor el trabajo de José Eugenio Borao:

Se ha dicho que el estilo más literal y conciso de Cobo tendría una significación en clave de aculturación, es decir, Cobo habría evitado la interpretación del texto chino desde presupuestos cristianos; mientras que la traducción de Navarrete - que escribía bajo la preocupación de la controversia sobre los “ritos chinos”, en que los dominicos defendían posturas no acomodaticias- estaría forzando conscientemente o no el sentido de la frase china para darle un sentido cristiano⁵⁸.

⁵⁶ Acerca de este misionero, puede consultarse en este mismo dossier el trabajo de Busquets, “Los albores de la sinología occidental: la contribución de Fernández de Navarrete”.

⁵⁷ Jacques Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989), 25-84. George Minamiki, *The Chinese rites controversy from its beginning to modern times* (Chicago: Loyola University Press, 1985). James S. Cummins, *A question of rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Aldershot: Scolar Ashgate, 1993).

⁵⁸ José Eugenio Borao, “Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII)” (ponencia presentada en el V Congreso Internacional de la Asociación Asiática de Hispanistas, Tamkang University, Tamsui, 8-9 enero 2005), 399.



Teniendo las palabras de Borao en cuenta, comparemos ambas traducciones. En el cuadro 3 podemos observar los caracteres utilizados por Cobo para traducir “pecado”, “santos”, “sacerdote” y “Dios”. Además, se presentan los respectivos significados en chino clásico, así como la composición de cada uno de los caracteres.

Cuadro 3

Ejemplos de la traducción de Juan Cobo del *Mingxin baojian* 明心寶鑑

Carácter	Significado en chino clásico	Componentes	Traducción de Cobo
罪	Delito, crimen ⁵⁹	网 : red 非 : negación (o error)	pecado (F. 29 r.v.; F. 39 r. 46 v.)
過	Pasar, falta, error	Radical de distancia	pecado (F. 31, 33, 34, 61 r.v.)
惡	Maldad, vicio	亞 : inferior 心 : corazón	pecado (F. 9, 23 r.v., 42 r. 34 v.)
非	Error	También puede ser una partícula de negación	pecado (F.39, 46, 120 r.v.)
佛	Buda	Radical de ser humano 人 y negación 弗 . ¿Es un pictofonograma o un carácter asociativo?	santos (F.53, 95, 113 r.v.)
仙	Inmortal	人 : hombre 山 : montaña El iluminado, se opone a 俗 (hombre - valle: el mundano)	santos (F.103, 120r.v.)
和尚	Monje budista	Transliteración Proveniente del sánscrito	sacerdote (F.95r.v.)
天	Cielo	Según Karlgren, lo que está por encima del hombre grande 大	Dios (F.103, 110, 127r.v.)
天地	Cielo y tierra	地 tiene el radical de tierra 土	Dios (F.119r.v.)

Elaboración propia.
* Se agregó la tercera columna sobre componentes del carácter.
Fuentes: Juan Cobo, *Espejo Rico del Claro Corazón*, edición, estudio y notas de Li-Mei Liu,

⁵⁹ Li mei Liu también menciona “culpa” pero la culpa no es parte del imaginario chino.



traducción y transcripción del texto chino Fray Juan Cobo O.P. (siglo XVI) (Madrid: Letrúmero, 2005), 44.

Por otro lado, el término “razón”. Este concepto eurocéntrico sustituye a los siguientes términos chinos *congming* 聰明 (inteligente), *fa* 法 (ley, método), *dao* 道 (el “dao”), *zhong* 忠 (lealtad), *yi* 義 (“justicia” o “rectitud” entre muchas comillas⁶⁰) y *cheng* 誠 (honestidad). Nótese un ejemplo concreto en donde, a pesar de estar en una misión evangelizadora, Cobo no busca insertar a la fuerza conceptos cristianos. La suya más parece una empresa de transmisión que de apología.

Ahora bien, ¿qué sucede con Navarrete? En el cuadro 4, se comparan algunos fragmentos de las traducciones de Cobo y Navarrete.

Cuadro 4
Comparación de las traducciones de Fernández de Navarrete y Juan Cobo del
Mingxin Baojian 明心寶鑑

明心寶鑑	<i>Beng Sim Po Cam</i> (Cobo)	<i>Meng Sin Po Kien</i> (Navarrete)
子曰偽善者天報之以福為不善者天報之以[惡]。	Conchu Dice: A quien hace bien, el Cielo le paga y le da bienes. A quien hace mal, el Cielo le paga dándole males.	2. Dize el filósofo China: Al virtuoso premiara el Cielo con bienes y con felicidades; al malo pagará con desdichas y trabajo.
漢昭烈時終勃後日勿以惡小而為之勿以善小而不為。	El rey Anchanlier, muriéndose y dando el gobierno a su sucesor; le dijo: El Mal, por pequeño que sea, no le hagas; y el bien, por pequeño que sea, no le dejes de hacer.	8. El Emperador Chao Lie, cercano à la muerte, dixo al Principe su hijo. (Escruiòse en otra parte, pero aquí se pone mas ajustadamente.) Hijo mío, no por ser leue el pecado, os aueis de arrojar à cometerle, ni por ser pequeña la obra de virtud, os aueis de descuidar en ponerla por obra. Fue dezirle: Viuid tan cuidadoso, que ni vn pecado venial lleue aueis de cometer; por

⁶⁰ Derk Bodde, “On Translating Chinese Philosophic Terms”, en *Essays on Chinese Civilization*, Derk Bodde y Charles Leblanc eds. (Princeton NJ: Princeton University Press, 1981), 401.



		que si no os recataredes de caer en culpas ligeras, llegareis fácilmente a despeñaros en culpas graues.
Elaboración propia. Fuente: José Eugenio Borao, “Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII)” (ponencia presentada en <i>V Congreso Internacional de la Asociación Asiática de Hispanistas</i> , Tamkang University, 8-9 enero 2005), 399.		

Se considera que Borao tiene razón en el primer caso, Navarrete es capaz de mantener la capacidad sintética del texto chino, pero no puede decirse lo mismo en cuanto a su interpretación del segundo, al considerar que “mal” y “pecado” son conceptos semejantes. La culpa (por el pecado) en la tradición judeocristiana es un elemento importante. En china se puede “perder la cara”, pero éste es un acto de vergüenza, no de culpa. En la culpa el otro juzga, en la vergüenza cada quien es su propio juez. La existencia de la idea del mal en chino es debatible, pero se desconoce una interpretación en que el pecado pueda haber surgido en un pueblo con la idiosincrasia de los chinos⁶¹. En un intento por encontrar raíces comunes al pensamiento judeocristiano y hallar la fuente del pecado y de la bondad, los caracteres predilectos fueron *shan* 善 y *e* 惡. Veamos sus componentes etimológicos:

- 善: 𠂔 al desmembrar sus componentes puede verse una cabra 羊 *yang*, una boca 口 *kou* y unas yerbas. En Zhou Oriental tenía el significado de “*servant à offrir des viandes préparées*”⁶², de donde puede extraerse su significado sacrificial⁶³. La cabra y el sacrificio van tan de la mano como el sacrificio y la bondad (situacional, ejemplificada en el acto del sacrificio).

⁶¹ Sung-Peng Hsu, “Lao Tzu’s Conception of Evil”, *Philosophy East and West* 26 (1976): 301-316.

⁶² Institut Ricci, *Grand dictionnaire Ricci*, 善. « servida para la ofrenda de carnes preparadas »

⁶³ Conceptos relacionados con la bondad, la belleza o la rectitud verosíblemente son continentes de un significado sacrificial. Belleza 美 *mei* también contiene se compone de “cabra” más “grande”, la “rectitud” 義 que se apuntaba arriba, se compone de una cabra y una mano sosteniendo una daga.



- 惡: tiene un corazón (el corazón tiende a marcar verbos de pensamiento y sentimiento) y un ya 亞 (inferior, segundón), un corazón inferior haría el mal, según esta interpretación. De éste, *Grand dictionnaire Ricci* dice “*sanctuaire abritant un autel ancestral*”⁶⁴, de donde puede extraerse una relación con el culto a los ancestros.

En pocas palabras, de los dos caracteres, donde se busca el bien y el mal (o peor aún, el bien puro no circunstancial y el pecado) según una concepción cristiana, de su etimología solamente podemos extraer la importancia del sacrificio y la mención del inferior (no del pecador). Conscientes que no podemos agotar un carácter en su etimología, de su derivación podemos extraer la *bondad del sacrificio* y entrever el culto a los ancestros.

Algunos comentarios a la traducción del *Mingxin Baojian* 明心寶鑑

En cuanto a la técnica de traducción de Cobo, en algunos casos el dominico emplea una perífrasis para traspasar el contenido de una sola palabra, monosilábica en chino antiguo, lo cual si bien resta algo de fluidez al texto español, haciéndolo un lenguaje cortado y repetitivo, implica un claro respeto al original (que de haberlo, está bastante escondido en la traducción de Navarrete), las pocas libertades que Cobo se regala no son particularmente apologéticas ni cristianas. Los errores son insignificantes en comparación con los aciertos y de la traducción puede saberse que lo tradujo en Manila, donde los chinos residentes eran principalmente comerciantes, sangleyes, y no eruditos formados en literatura clásica.

⁶⁴ Institut Ricci, *Grand dictionnaire Ricci*, 亞. « santuario que alberga un altar ancestral ». Traducción propia del francés.



Como se indica, Cobo buscó, cuando el texto así lo permitió, la literalidad y la traducción respetando incluso el orden sintáctico: [F.87r.v.] “*Tian ke du de ke liang weiyou renxin buke fang* 天可度地可量惟有人心不可防”: “El cielo se puede graduar y la tierra se puede tantear, sólo el corazón del hombre no se puede apear”.

Las pocas libertades que se da son aclaraciones (si bien interpretativas y discutibles) para conceptos en los que una palabra no hubiese bastado: [F.39r. 46v.]. “*Junzi yousan nu* 君子有三怒”: “Los hombres virtuosos en tres cosas no quieren para sí lo que no quieren para otros”.

De los grandes logros que se deben reconocer a Cobo, es el haber solucionado con suficiente éxito la frecuente omisión del sujeto explícito en chino clásico. Ciertamente es que en español suele omitirse el pronombre, pero en la conjugación del verbo éste se manifiesta. El chino, como sabemos, es inflexivo, así que Cobo hubo de hacer uso de “quien”, “el que” y “aquel que” del infinitivo, del “haber” en oraciones impersonales y el empleo de “hombre” como indefinido. En algunos casos su desconocimiento de metáforas chinas lo lleva a buscar el valor semántico en un carácter, desatendiendo su sentido figurado, lo cual puede razonablemente explicarse por su corto tiempo de exposición al chino. En general parece que el criterio de Cobo apuntó a buscar en un primer momento, equivalencias semánticas para las unidades léxicas de la lengua de salida (chino), intentando ajustarse al orden del de llegada (español). En los casos en que no encontraba correspondencia desarrolló algunas ideas o hizo anotaciones marginales. Por ejemplo [F.73r.v.] *du xue wu youze gulouguawen* 獨學無友則孤陋寡聞, traduce Cobo: Quien estudia solo sin compañía sabrá poco, porque tendrá pocos a quien preguntar. La segunda parte es el deseo de Cobo por reforzar la idea. En [F10r]



“Quando los oídos oyen virtuosas palabras, no se toman a los tres males”. Cobo añade que estos tres males son “hurtos, **mujeres y mentiras**”⁶⁵.

Shilu 天主教真傳實錄

El *Tianzhu Zhengjiao Zhenchuan Shilu* **天主教真傳實錄**, también conocido como el *Shilu* 實錄 de Juan Cobo (*Shilu* significa literalmente “registro de la realidad” y son los dos últimos caracteres del título que se ve en la parte derecha del libro 新刻僧師 嘯嘯嘆嘆無極天主教真傳實錄 *xin ke seng shi he m yi xun wuji tianzhu zhengjiao zhenchuan shilu*) a diferencia del *mingxin baojian* 明心寶鑑, la escribe Cobo basado en *Introducción al Símbolo de la Fe* de Fray Luis de Granada⁶⁶, en letra china, como dirían *In Illo tempore*. En otras palabras el *Shilu* es una traducción del español al chino. La dificultad principal de esta empresa se convierte en cómo trasladar al chino el concepto deseado. Surgen nuevamente las preguntas que nos hacíamos con *El Espejo Rico del Claro Corazón*, ¿qué tan apologético es este libro? y ¿cómo se traducen los términos religiosos controversiales sin equivalencia en chino?

Para lograr “convertir” es menester lograr penetrar en el pensamiento del otro mediante un lenguaje para él comprensible. La auténtica comunicación implica lograr adecuar las ideas propias al lenguaje del otro, culturalmente condicionado y ajeno a la doctrina que se busca esparcir. Más aún, según la segunda advertencia de la gramática china de Francisco Varo, hay tres modos de usar la lengua, el más vulgar, el común y el de los letrados, mencionando del último “sólo ellos lo entienden... más este modo es para nosotros *dificultosissimo*”⁶⁷.

De la capacidad de la traducción básica a la diplomática o administrativa el trecho es largo. El buscar llegar a determinado acuerdo no es lo mismo que ser capaz

⁶⁵ Negrita nuestra. Para mayor precisión y profundidad, consultar Li-Mei Liu, *Espejo Rico del Claro Corazón*, 39-47.

⁶⁶ José Alsina Calvés, “La Introducción del símbolo de la fe de Fray Luis de Granada”, *El Catoblepas. Revista crítica del presente* 107 (2011 [revisado el 5 de abril de 2016]): disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2011/n107p10.htm>

⁶⁷ South Coblin y Joseph A. Levi, *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language, 1703: An English Translation of 'Arte de la Lengua Mandarina'* (Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2000), 18.



de pedir un vaso de agua, una cama o un baño. La mímica va perdiendo su papel comunicativo y entran en juego cuestiones de mayor complejidad. No solamente por las complejidades lingüísticas, sino porque el traductor no comunica palabras, sino ideas. En aquel entonces, su papel no era únicamente facilitar la comunicación, sino también mejorar la seguridad. Ciertamente es que la transmisión de la idea deja un amplio campo de adecuación “tendenciosa” de un discurso, pero la literalidad cierra grilletas sobre la comprensión de ambos lados del traductor. Las particularidades de la escritura china tendrían fascinado a Cobo, pues lejos de optar por el atajo de la transliteración fonética, inquirió en qué concepto podría realmente brindarle la idea de Dios a la cultura sínica, con el inmenso peso que sostiene esa “D” mayúscula. Para su traducción al chino, Cobo decide no tomar *Tian* 天, ni *Tiandi* 天地 (los conceptos anteriormente traducidos como Dios en el *mingxin baojian*), ni tampoco *shangdi* 上帝, sino tomar prestada del *Tianzhu Shilu* 天主實錄⁶⁸ de Ruggieri⁶⁹, quien a su vez lo hizo del budismo, la composición bisílaba mutuamente complementaria: *Tianzhu* 天主, “el Principal del Cielo”⁷⁰. La idea de *zhu* 主, en general, alude al dueño, al señor, al principal. De estos dos conceptos se puede extraer, primero, que el dominio de Cobo del chino le permitió elegir la palabra “indicada”, la cual incluso perdura hasta nuestros días al nombrar “catolicismo” (*tianzhujiao* 天主教), y segundo, que la idea de *tian* 天 como ser antropomórfico, según la interpretación de Karlgren⁷¹, experimentó un proceso de

⁶⁸ [“Registros de la realidad del Principal del Cielo”]. Ruggieri, “*Xinbian Xizhuguo Tianzhu shilu* 新編西竺國天主實錄”, en *Yesuhui Luoma dang'anguan Ming-Qing Tianzhujiao wenxian* 耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻. *Chinese Christian texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, Nicolas Standaert y Adrian Dudink eds. (Taipei 臺北: Taipei Ricci Institute 利氏學社, 2002), vol. 1, 1-86.

⁶⁹ Se sabe que Cobo tuvo en su poder una copia del *Tianzhu Shilu* 天主實錄 de Ruggieri publicado en el año 1584. Cervera Jiménez, *Tras el sueño de China*, 359.

⁷⁰ Rule, *K'Ung-Tzu or Confucius?*, 106. Paul Demiéville, « Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe », en *Choix d'études sinologiques (1921-1970)* (Leiden : E. J. Brill, 1973), 433-487.

⁷¹ Según Karlgren, la paleografía ha demostrado la concepción antropomórfica de *Tian* mediante los fragmentos hallados en Henan, muchos de los cuales portan una suerte de círculo arriba 天, de donde es suficientemente obvio que *Tian* no es nada distinto al dibujo de una persona, al retrato de un Dios antropomórfico. Karlgren, *Grammata Serica*, 30-31.



transformación, pues para la época de Cobo con *tian* 天 claramente no había identificación, de lo contrario, el *zhu* 主 hubiese resultado innecesario.

Sin embargo, lograr esta escueta aproximación lingüística no significó en absoluto la transmisión del significado de Dios. El mayor problema con que se enfrentaron los misioneros cristianos provenía de la imposibilidad de enunciar la idea de un Ser inmutable en un pensamiento donde lo único inmutable es el cambio. Este fascinante tema podría dar para una investigación infinitamente más rica, minuciosa y completa, que se sale de los límites de este trabajo, pero con permiso del lector nos permitiremos brindar una breve explicación al respecto.

Hablar de las raíces del pensamiento chino implica indiscutiblemente hablar del *Yijing* 易經, (“El clásico de las mutaciones”, “El libro de los cambios” y también conocido en occidente por su transliteración Wade-Giles como el “I-Ching”)⁷². Efectivamente, este *yi* 易 en su acepción más antigua alude al “cambio”. Los conceptos fundamentales del pensamiento filosófico chino son el *yinyang* 陰陽 y los “cinco procesos” *wuxing* 五行 (donde *xing* 行 no es estático, por lo tanto no se puede hablar de cinco “elementos” a la usanza occidental). Visto desde esta óptica, no ha de sorprendernos que en el chino no exista el verbo Ser.

En hebreo antiguo tampoco existía el verbo *ser*. Mas cuando Moisés sube al Monte Sinaí y habla con YHWH (יהוה), éste le responde Soy *el que Soy*. El único que es, es Yahvé. ¿y en China? ¿Cómo engendrar la semilla del interés en quien no comprende el ser estático e inmutable? ¿Cómo explicarle la figura de Dios? En un intento destinado de antemano a fracasar, Dios se intenta traducir como *Wuji* 無極 (literalmente “sin límite”), que aparece sesenta y dos veces en el *Shilu* 實錄 y como *Taiji* 太極 (*Tai* literalmente es “demasiado”), que aparece veintisiete veces. El problema es que dentro del antiquísimo pensamiento chino, el famoso círculo de línea curva blanco y

⁷² Se cuenta con dos traducciones directas del chino al español del *Yijing*: Carmelo Elorduy, *El libro de los cambios (I Ching)* (Madrid: Editora Nacional, 1983); Jordi Vila y Albert Galvany, *Yijing. El libro de los cambios. Con el comentario de Wang Bi* (Vilaür: Ediciones Atalanta, 2013).



negro, que conocemos como *yinyang* se denomina *taiji*. Si se quitase la curvatura y el contenido, se conoce como el *wuji* y dado que la idea del *yin yang* es exactamente la idea contraria al *Ser*⁷³, la traducción literal no importa, pues el concepto de Dios era intraducible.

Hubo, por supuesto, otros intentos muchos menos ingeniosos para traducir Dios. La mayoría transliteraciones como “Dios”: Liaoshi 寮氏 (en dialecto Liosi) Lihusi 裡乎氏 (dialecto le-gu-si) del latín Deus; Jeova: Yaomu 遙目 (en dialecto lo-Bak); Jesús (*xishi* 西士)⁷⁴ (en dialecto Se-Se) aquí estamos quizás en un paso intermedio, de ser cierta la pronunciación en dialecto, pues semánticamente corresponde a *Xitai* 西泰 o ‘la Eminencia del Oeste’ -como llamaban a Ricci-⁷⁵, *jinsi* 進士 era el máximo grado dentro de la burocracia meritocrática y *xi* 西 es oeste. ¿Es una transliteración? Intentos un poco más ingeniosos son “Ángel”: *tianshen* 天神; cielo: *tiantang* 天堂 (el recinto del cielo, es decir la morada de *tianzhu* 天主); iglesia: *miao* 廟 (originalmente término budista); sacerdote : *heshang* 和尚 (proveniente del sánscrito) y otros nuevamente más tendientes a la fonetización, como 巴里 (*bali*) transliteración de “padre”. Obispo: 和尚王 (*heshangwang* el rey de los monjes), Adán: 亞難 (*ya-nan*) y limbo: 令簿 (*lingbo*).

Diferencias y similitudes

El *Mingxin Baojian*, señala Borao, fue una “traducción literaria” desde una lengua ajena a la propia, una “traducción transmisora” mediante la que se quería verter fe

⁷³ Cervera Jiménez, “China y la filosofía de las mutaciones”, *Devenires. Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura* 27 (2013): 177-209.

⁷⁴ Véase también Chan, “A Note on the Shih-lu of Juan Cobo”, 483. Ruggieri lo traduce como 嚙所 *resuo* y Ricci lo traduce como 耶穌 *Yesu*, ambos claramente fonéticos.

⁷⁵ Martínez Esquivel, “*Xitai* 西泰 o “la Eminencia del Oeste” y su encrucijada al inventar a *Deus* en la mente de *kongzi* 孔子 a 2000 años de su muerte”, *Revista de Lenguas Modernas* 23 (2015): 437-454 [citado el 15 de marzo de 2016]: disponible en <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rlm/article/view/22365/22522>



propia en una lengua ajena. Uno de los temas centrales del trabajo de Borao es la relación de estas traducciones con la *Introducción al Símbolo de la Fe* del fraile Luis de Granada, libro del cual es verosímil suponer que tenía Cobo durante los meses de viaje por el mundo Pacífico⁷⁶. Tampoco es descabellado situarnos en el momento en que Cobo se preguntó, tanto en una obra como la otra si optar por un enfoque dogmático o hacerlo una obra discursiva. El resultado del *Shilu* es una tendencia naturalista que quizás le brindó la temática que le permitiría, mucho más que desde un enfoque dogmático, aproximarse a la milenaria cultura china. En cuanto al *Mingxin Baojian*, por las anotaciones precedentes, se considera, que efectivamente, es una traducción más literaria que apologética.

Las otras dos grandes diferencias entre el *Shilu* y el *Mingxin Baojian* son su contenido y su público. El *Shilu* trata de explicar las principales pruebas de la existencia de Dios manifestado en las obras de la Creación⁷⁷. *Mingxin Baojian* tenía como público final (verosímilmente) al pueblo indeterminado, a los nuevos cristianos chinos, tal vez a los catecúmenos, pero no a los letrados, a quienes sí iba dirigido el *Shilu*, que en pocas palabras podemos decir es una obra de un erudito en los clásicos confucianos y dotado prosista de exquisita literatura china. Es cierto que los términos estrictamente cristianos usados en el *Shilu* no son muchos, pero los pocos son los más controversiales, es decir, los que más discusiones originaron en los primeros siglos de evangelización en China.

⁷⁶ Borao, “Observaciones sobre traductores”, 395.

⁷⁷ Antonio Dominguez, “El *Shi-lu*: Observaciones filológicas”, en *Pien Sheng-chiao Cehn-ch’uan. Shih-lu. Apología de la Verdadera Religión por Juan Cobo, O.P. (Manila, 1593)*, Fidel Villarroel ed. (Manila: UST Press, 1986), 40-41. De hecho, debido a que el objetivo de Cobo consistió en probar la existencia de Dios mediante sus obras, buena parte del *Shilu* tiene contenido científico. Esto es de resaltar, ya que el *Shilu* es el primer libro en chino en toda la historia, donde se introducen en China ideas científicas europeas. Para ampliar acerca de esto, puede consultarse Cervera Jiménez, *Tras el sueño de China*, 335-482.



Conclusiones

33

El análisis realizado nos permite formular dos hipótesis. Una primera sería que los misioneros católicos españoles confundieron las prácticas rituales religiosas y no religiosas chinas debido a una mentalidad determinada por un eurocentrismo exclusivista e impregnado de un espíritu de cruzada y misión redentora. Es decir, las ideas de un deber divino de civilizar y cristianizar lo diferente a lo europeo, no les permitieron observar la posibilidad de la convivencia individual y social de diversas cosmovisiones (confucianas, daoístas, budistas, etcétera). Por lo tanto, durante un proceso de interacción limitado por las diferencias culturales, ante todo lingüísticas, los misioneros representaron la religiosidad china desde sus prejuicios en términos ambivalentes como una sola pero con muchas variables, con un Dios principal pero con muchos ídolos, racional pero supersticiosa e ignorante, y sumamente etnocéntrica.

Una segunda hipótesis es que la Misión contaba con un obstáculo insuperable: un pensamiento donde lo único inmutable es el cambio. La filosofía occidental se cimentó sobre la idea del ser (lo permanente, lo estático, lo no cambiante). Los pilares del pensamiento chino son el *yinyang* 陰陽, los “cinco procesos” *wuxing* 五行 y el *Yijing* 易經, “el libro de las mutaciones”. Estos pilares se encuentran en la filosofía, en la medicina y, por supuesto, en el lenguaje: los lenguajes indoeuropeos hablan de sujeto y predicado, idea que remite a esencia y atributo, al átomo en la ciencia y a Dios en la religión. En la lengua china no hay tal cosa como un sustantivo, una preposición o un verbo en abstracto. Todo carácter puede fungir como cualquiera de estas categorías gramaticales occidentales dependiendo de qué lugar ocupe en una oración concreta, es decir, prevalece la idea de la *relación* (tal como en la dimensión ética prevalece la idea



del *ren* (仁).

34

Entonces, cuando en la cultura se desconoce el pecado original, ¿cómo introducir la idea de culpa? Y si el lenguaje es vehículo del pensamiento y en el pensamiento lo único inmutable es el cambio, ¿cómo explicar la idea de Dios en una lengua en la cual ni el verbo *ser* existe? En conclusión, la naturaleza misma de la Misión cristiana, al trastocar las hondas raíces del pensamiento chino, planteó serios problemas de comunicación.

Finalmente, uno de los principales resultados de este trabajo ha sido el planteamiento de nuevas problemáticas de investigación, tales como ¿Qué vínculos se construyeron en relación a la estructura del discurso entre quiénes lo produjeron (misioneros españoles católicos) y quiénes lo recibieron (miembros de las élites chinas y españolas)? ¿Cómo se representaron los dioses menores, los espíritus o la vida después de la muerte? O, ¿qué sistema de valores religiosos se puede reconstruir a partir de los discursos de los misioneros?

Fuentes primarias

- Cobo, Juan. *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam, que quiere decir Espejo rico del claro corazón o Riquezas y espejo con que se enriquezca y donde se mire el claro y límpido corazón. Traducido en lengua castellana por fray Juan Cobo, de la orden de Santo Domingo. Dirigido al príncipe Don Felipe nuestro Señor.* Manila, 1593. Disponible en <http://www.upf.edu/asia/proiectes/che/s16/bengsi.htm>
- Cobo, Juan. *Bian Zhengjiao Zhenchuan Shilu* 辨正教真傳實錄. Manila: miembros de la Orden de Predicadores, 1593. Única copia existente en la actualidad: Biblioteca Nacional de Madrid.



- Cobo, Juan. *Especulo Rico del Claro Corazón*. Edición, estudio y notas de Li-Mei Liu. Traducción y transcripción del texto chino Fray Juan Cobo O.P. (siglo XVI). Madrid: Letrúmero, 2005.
- Cruz, Gaspar da. *Tractado em que se co[m]tam muito por este[n]so as cousas da China, co[n] suas particularidades, [e] assi do reyno dormuz*. Em casa de Andre de Burgos, 1569.
- Elorduy, Carmelo. *El libro de los cambios (I Ching)*. Madrid: Editora Nacional, 1983.
- Escalante, Bernardino de. *Discurso de la navegacion que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*. Sevilla, 1577. Disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/escal.pdf>
- González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China, sabidas assi por los libros de los mesmos Chinas, como por la relacion de religiosos y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Roma, 1585.
- Guzmán, Luis de. *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Iesvs. para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapon*. Alcalá, 1601. Disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/guzman.pdf>
- Pantoja, Diego de. *Relación de la entrada de algunos padres de la compañía de Jesús en la China y particulares sucesos que tuvieron y de cosas muy notables que vieron en el mismo reino. Carta del padre Diego de Pantoja, religioso de la Compañía de Jesús, para el padre Luis de Guzmán, provincial de la provincia de Toledo*. Madrid: Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid "Jiménez de Gregorio", 2011.
- Rada, Martín de. *Relaçion Verdadera delas cosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray Martín de Rada provinçial que fue dela orden del glorioso Doctor dela yglesia San Agustin que lo vio y anduvo en la provinçia de Hocquien año de 1575 hecha porel mesmo*. Disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm>
- Ruggieri, Michele. "Archivum Romanum Societatis Iesu", *Japonica et Sinica* 101, II, 310v.
- Ruggieri, Michele. "Xinbian Xizhuguo Tianzhu shilu 新編西竺國天主實錄 (1584)". En *Yesuhui Luoma dang'anguan Ming-Qing Tianzhu jiao wenxian 耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻. Chinese Christian texts from the Roman Archives of the Society*



of Jesus. Editado por Nicolas Standaert y Adrian Dudink. Taipei 臺北: Taipei Ricci Institute 利氏學社, 2002.

Valignano, Alessandro. *Historia del principio y progreso de la compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)*. Macao, 1584.

Vila, Jordi y Albert Galvany. *Yijing. El libro de los cambios. Con el comentario de Wang Bi*. Vilaür: Ediciones Atalanta, 1983.

Bibliografía

Alsina Calvés, José. “La Introducción del símbolo de la fe de Fray Luis de Granada”. *El Catoblepas. Revista crítica del presente* 107 (2011). Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2011/n107p10.htm>

Ames, Roger T. *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. New York: State University of New York Press, 1998.

Bodde, Derk. “On Translating Chinese Philosophic Terms”. En *Essays on Chinese Civilization*. Editado por Derk Bodde y Charles Leblanc. Princeton NJ: Princeton University Press, 1981.

Borao, José Eugenio. “Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII)”. Ponencia presentada en el V Congreso Internacional de la Asociación Asiática de Hispanistas. Tamkang University, Tamsui, 8-9 enero 2005.

Botton Beja, Flora. “Wang Yang-ming, un educador moderno del siglo XVI”. *Estudios de Asia y África* 12, no. 3 (1977): 292-314.

Boxer Charles ed. *South China in the Sixteenth Century being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P., Fr. Martín de Rada, O.E.S.A., 1550-1575*. London: The Hakluyt Society, 1953.

Bucher, Greta. “Cuentos chinos: El fantasma, *gui* 鬼, como ente literario atemporal y universal”. *Red de Estudios Superiores Asia-Pacífico (RESAP)* 1, no. 1 (2015): 123-144. Disponible en http://www.palabradeclio.com.mx/src_pdf/resap/Asia-Paciu0301fico.interiores.pdf

Busquets i Alemany, Anna. “La China de España: elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900”. *Orientats* (2006). Disponible en <http://ddd.uab.cat/pub/hmic/16964403n4p189.pdf>

Cervera Jiménez, José Antonio. “El modo soave y los jesuitas en China”. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* 22 (2007): 169-187.



- Cervera Jiménez, José Antonio. *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*. Madrid: Plaza y Valdés editores, 2013.
- Cervera Jiménez, José Antonio. "China y la filosofía de las mutaciones". *Devenires. Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura* 27 (2013): 177-209.
- Cervera Jiménez, José Antonio. *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*. Colección "el Pacífico, un mar de Historia", 1. México D. F.: Palabra de Clío, 2015. Disponible en http://www.palabradeclio.com.mx/src_pdf/cartas_del_parian.pdf
- Ch'en Ching-Ho. *The Chinese Community in the sixteenth century Philippines*. Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies, 1968.
- Chan, Albert. "A Note on the Shih-lu of Juan Cobo", *Philippine Studies* 37 (1989): 479-487.
- Chen Yong. *¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*. Traducido por Abraham Navarro. México D.F.: COLMEX, 2012.
- Coblin, South y Joseph A. Levi. *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language, 1703: An English Translation of 'Arte de la Lengua Mandarin'*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2000.
- Cummins, James S. *A question of rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Aldershot: Scolar Ashgate, 1993.
- Demiéville, Paul. « Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe ». En *Choix d'études sinologiques (1921-1970)*. Leiden : E. J. Brill, 1973.
- Descalzo Yuste, Eduardo. "La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación". Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Autónoma de Barcelona, 2015.
- Dominguez, Antonio. "El *Shi-lu*: Observaciones filológicas". En *Pien Sheng-chiao Cehn-ch'uan. Shih-lu. Apología de la Verdadera Religión por Juan Cobo, O.P. (Manila, 1593)*. Editado por Fidel Villarreal. Manila: UST Press, 1986.
- Duceux, Isabelle. *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima. Siglos XVI-XVII*. México D.F.: COLMEX, 2009.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Traducido por Luis Gil Fernández. Barcelona: Editorial Paidós, 1998.
- Folch, Dolors. "Antes del confucianismo. La religión china vista a través de los testimonios castellanos del siglo XVI". En *Nuevas perspectivas de investigación sobre Asia pacífico*. Editado por Pedro San Ginés Aguilar. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2008. Disponible en <http://www.ugr.es/~feiap/ceiap2v1/ceiap/capitulos/capitulo12.pdf>



- Folch, Dolors. "Biografía de Fray Martín de Rada". *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 15 (2008): 33-63.
- Gernet, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Hawkes, David. *Ch'u tz'u: The Songs of the South, an Ancient Chinese Anthology*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Hellmut, Wilhelm. *Change: Eight Lectures on the I Ching* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972).
- Jensen, Lionel M. *Manufacturing Confucianism*. Durham y London: Duke University Press, 1997.
- Karlgren, Bernhard. *Grammata Serica. Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese*. Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1966.
- Laven, Mary. *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*. London: Faber and Faber, 2012.
- Martínez Esquivel, Ricardo. "China, el mundo Pacífico y el encuentro con los misioneros. Una propuesta de análisis desde la Historia Global (siglos XVI-XVIII)". Tesis de Maestría en Estudios de Asia y África, Especialidad: China. El Colegio de México, 2015.
- Martínez Esquivel, Ricardo. "Xitai 西泰 o "la Eminencia del Oeste" y su encrucijada al inventar a *Deus* en la mente de *kongzi* 孔子 a 2000 años de su muerte". *Revista de Lenguas Modernas* 23 (2015): 437-454. Disponible en <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rm/article/view/22365/22522>
- Medina Baena, Salvador. "Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVII. El caso de Diego de Pantoja". *Asiadémica, revista universitaria sobre estudios de Asia Oriental* 5 (2015). Disponible en https://ddd.uab.cat/pub/asiademica/asiademica_a2015m1n5/asiademica_a2015m1n5p10.pdf
- Minamiki, George. *The Chinese rites controversy from its beginning to modern times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.
- Mote, Frederick W. *Intellectual Foundations of China*. New York: Alfred A. Knopf, 1971.
- Mungello, David E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1989.
- Ollé Rodríguez, Manel. "La invención de China: Mitos y escenarios de la imagen ibérica de China en el siglo XVI". *Revista española del Pacífico* 8 (1998): 541-568.
- Ollé Rodríguez, Manel. *La empresa de China. De la armada invencible al galeón de Manila*. Barcelona: Acantilado, 2002.



- Pomeranz, Kenneth. *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).
- Rule, Paul A. *K'Ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sidney: Unwin Hyman, 1987.
- Sangkeun Kim. *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's «Shangti» in Late Ming China, 1583-1644 (Studies in Biblical Literature) (v. 70)*. Berne, Brussels, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Viennay Warsaw: Peter Lang International Academic Publishers, 2005.
- Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Schurz, William Lytle. *The Manila Galleon*. E. P. Dutton & Co., 1959.
- Shou Yi Chen. *Early Chinese Literature*. New York and London: Columbia University Press, 1962.
- Sola, Diego. “La formación de un paradigma de Oriente en la Europa moderna: la Historia del Gran Reino de China de Juan González de Mendoza”. Tesis de Doctorado en Historia, Universitat de Barcelona, 2015.
- Sung-Peng Hsu. “Lao Tzu’s Conception of Evil”. *Philosophy East and West* 26 (1976): 301-316.
- Vilà, Lara. “Viajes y crónicas de Oriente en el siglo de los descubrimientos”. En *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*. Editado por María José Vega. Córdoba: Editorial Almuzara, 2009.
- Watson, Burton. *Chinese Literature: A Historical Introduction*. New York: The Ronald Press Company, 1961.
- Zhang Dainian. *Key Concepts in Chinese Philosophy*. Traducido por Edmund Ryden. Beijing: Foreign Languages Press, 2002.
- Zhang Kai. *Diego de Pantoja y China (1597-1618)*. Pekín: Editorial de la Biblioteca de Pekín, 1997.
- Zürcher, Erik. “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”. *T'oung Pao* 66 (1980): 84-147.
- Zürcher, Erik. “The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript”. En *Religion und Philosophie in Ostasien*. Editado por Gert Naudorf, Karl-Heinz Pohl y Hans Hermann Schmidt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.

