

PUEBLA DE LOS ÁNGELES,
ENTRE CHINA Y EUROPA. PALAFOX
EN LAS CONTROVERSIAS
DE LOS RITOS CHINOS

José Antonio Cervera
El Colegio de México

Ricardo Martínez Esquivel
Universidad de Costa Rica

I

La misión china desarrollada entre los siglos XVI y XVIII se constituyó en el principal puente de intercambios, lecturas, representaciones e interpretaciones entre los mundos chino y europeo. La participación de los jesuitas en la corte imperial china, las estrategias de evangelización de las distintas órdenes mendicantes y los diversos esfuerzos por comprenderse el uno al otro¹ determinaron las políticas imperialistas entre chinos y europeos, así como también produjeron debates de ideas científicas, filosóficas y religiosas, incluyendo el que tal vez es el

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2017

Fecha de aceptación: 6 de agosto de 2017

¹ Acerca del desarrollo de las distintas misiones en China entre los siglos XVI y XVIII, y, ante todo, sobre su amplia bibliografía, consúltese STANDAERT, “Scene”, en *Handbook*, pp. 534-575.

primero de connotaciones globales: las controversias de los ritos chinos (las controversias en adelante).

En pocos años, los debates sobre las controversias pasaron de la intimidad de los misioneros en China a los espacios de enseñanza eclesiales, las universidades y la publicación de libros y tratados en Europa y América, que formaron parte de un movimiento global de ideas sin precedentes históricos. Las controversias se debatieron entonces desde las ciudades de Pekín, Cantón, Roma, París, Lisboa, Salamanca y Madrid, hasta la misma Puebla de los Ángeles en Nueva España. El obispo de esta última ciudad, Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), se hizo partícipe del debate escribiendo dos cartas, una al rey Felipe IV de España y otra al papa Inocencio X. El segundo documento se hizo público a los pocos años de la muerte del prelado, y se reprodujo íntegramente o formando parte de tratados detractores de la Compañía de Jesús, principalmente durante la segunda mitad del siglo XVIII.

De esta manera, en las controversias, lo global funciona como la categoría clave en el análisis histórico, ya que permite abarcar procesos de debate y discusión de ideas separados geográficamente por masas continentales u oceánicas, según la ruta misionera seguida.² Esto lleva al desarrollo de un ejercicio comparativo y, a su vez, a la identificación de variables e indicadores, a veces no observables a escalas menores o en investigaciones delimitadas por las fronteras políticas, culturales o imperiales (por no decir civilizatorias).

Por lo tanto, ¿nos encontramos ante la construcción de una temprana esfera pública global o una proto/pre esfera global de movimiento de ideas? Ésta es la problemática que justifica el presente ensayo, la cual además consideramos explica la

² La ruta de los misioneros mendicantes, entre los mundos Pacífico y Atlántico, Europa-Nueva España-China; o la de los jesuitas, bordeando Asia, Goa-Macao-China. Acerca de la primera ruta puede consultarse MARTÍNEZ ESQUIVEL, "China, el mundo Pacífico y el encuentro con los misioneros", pp. 47-61.

participación de un Palafox que no conoció el mundo chino, ni participó siquiera indirectamente de la Misión China, pero sí plasmó en sus escritos sentimientos (por no decir ideas) entre la sinofilia y la sinofobia, el celo pastoral y al antijesuitismo, o incluso, el resentimiento y la retracción.

II

Las controversias continúan siendo hasta el día de hoy (2018) —prueba es el presente artículo— un tema de debate, tanto en círculos eclesiales como apologéticos de la cultura china y, por supuesto, académicos. Decisivo no sólo en la Misión China, el debate sobre las controversias también influyó en la propia suerte de los jesuitas, así como en la orientación de la Iglesia católica en sus dinámicas de evangelización de culturas diferentes a su *ethos* desde el siglo xvii. Durante el siglo xx y hasta la actualidad, el debate pasó de lo meramente teológico al ámbito académico.

Las controversias tuvieron tres problemas y tres frentes. Las tres grandes cuestiones que se plantearon fueron las siguientes: cómo construir o manufacturar en chino términos soteriológicos y escatológicos básicos para la evangelización, qué hacer con las ceremonias en honor a los antepasados y a Confucio, y hasta qué punto los cristianos podían participar en actividades chinas consideradas paganas. Esos tres aspectos fueron discutidos por los misioneros en tres ámbitos diferentes: con miembros de otras órdenes religiosas, con el Vaticano, y con los propios chinos (a nivel imperial, local o personal). Por ello hemos preferido hablar en plural de controversias.

En las últimas décadas ha habido una renovación en los estudios sobre la misión china, en particular en términos de autores, metodologías y fuentes.³ Desde la sinología, y principalmente

³ Acerca de esto, es de rescatar la producción que se realiza en español; véanse al respecto: CORSI, *Órdenes religiosas entre América y Asia*; CERVERA y

desde la historia, se construyen nuevos acercamientos teórico-metodológicos. No obstante, la apología del académico religioso muchas veces turba estas nuevas ventanas al objeto de estudio. En el caso de las controversias, coincidimos con Nicolas Standaert⁴ en que, a pesar del eco del debate de más de tres siglos en torno a ellas, la producción científica sobre el tema es mínima. Las investigaciones se pueden dividir en las que tienen matices apologéticos, escritas normalmente por historiadores de alguna orden religiosa, y las realizadas por quienes se dedican exclusivamente a la carrera académica.

Entre los trabajos religiosos se identifican dos discursos concordantes con los frentes de las controversias: el jesuítico y el dominico-franciscano. En el primero, la idea más propagada es que China pudo convertirse al cristianismo si no hubiera sido por la postura intolerante de los miembros de las órdenes mendicantes. Al respecto, George Dunne⁵ plantea que los jesuitas trataron de restaurar el ideal genuino del cristianismo y revivir los métodos de adaptación cultural que tuvieron un papel importante al principio de la historia del cristianismo, pero que fueron malinterpretados y acusados de innovadores y de comprometer la fe cristiana.

Por otra parte, el discurso dominico-franciscano ha defendido la postura contraria, argumentando que si bien la estrategia jesuítica de acomodación permitió una mayor aceptación del cristianismo entre los chinos,⁶ con el tiempo llevó a malen-

MARTÍNEZ ESQUIVEL (eds.), "Presentación del dossier *Entre Asia, América y Europa*".

⁴ STANDAERT, "Rites Controversy", en *Handbook*, pp. 680-688.

⁵ DUNNE, *Generation of Giants*, pp. 4-13.

⁶ Para profundizar sobre ella se puede consultar el trabajo por excelencia de MUNGELLO, *Curious Land*; o la síntesis en CERVERA, "El modo soave y los jesuitas en China", pp. 169-187.

tendidos y reacciones adversas.⁷ Desde este punto de vista, los miembros de la Compañía de Jesús trataron de presentar la religión cristiana menos europea y más china. Pero al intentar amalgamar los conceptos filosóficos (y teológicos) cristianos y confucianos, ¿pudo el *cross-cultural* [cruce de culturas] llevar a una confusión amorfa entre creencias y ritos? Esta pregunta la plantean los dominicos y los franciscanos desde el siglo XVII hasta el día de hoy, dirigiendo la crítica a la acomodación de los jesuitas en China.

Como se puede observar, el trabajo académico de religiosos dedicado a las controversias se ve enturbiado por las identidades eclesiales y la apología gremial.

El segundo tipo de investigaciones es el realizado por académicos formados en exclusividad en la historia o la sinología, en quienes la misionología en China es tan sólo uno más de sus objetos de estudio.⁸ Estos trabajos colocan a las controversias en un espectro entre dos extremos. En el primero se les considera una fuente privilegiada para la comprensión en la historia moderna temprana de las relaciones culturales sino-occidentales,⁹ mientras que en el otro se les interpreta como una cuestión puramente europea que se puede omitir fácilmente al intentar construir la historia del cristianismo en China desde

⁷ VILLARROEL, "The Chinese Rites Controversy", p. 7.

⁸ Sin embargo, la visión de muchos de estos investigadores no pertenecientes a ninguna orden religiosa parece ponerse más del lado de los miembros de las órdenes mendicantes. Para éstos, las diferencias eran demasiado profundas como para que el *cross-cultural* permitiera a China aceptar el cristianismo, sin antes transformarlo (o sinizarlo) al punto de que perdiera su propia identidad. Véanse, por ejemplo, CUMMINS, "Two missionary methods in China", p. 106; GARREAU, "Chinese Reaction to Christianity", pp. 19-27.

⁹ Sobre estas obras consúltense RULE, "K'ung-Tzu or Confucius?"; MUNGELLO, *Curious Land*; MUNGELLO (ed.), *The Chinese Rites Controversy*; BROCKEY, *Journey to the East*; MEYNARD, *The Jesuit Reading of Confucius*.

una perspectiva autóctona,¹⁰ entre *native & ritual agency*¹¹ o *histoire croisée*.¹²

En términos generales, las controversias son un tema bastante complejo, lleno de aristas y del que todavía hay mucho que comprender.¹³ Sacudieron las mentes de algunos de los teólogos más connotados en Europa, Nueva España y Asia de los siglos xvii y xviii. ¿Nueva España? ¿Puebla de los Ángeles? ¿Qué tenía que ver lo que estaba pasando en China con una región a miles de kilómetros de distancia?

III

El ideal de la modernidad que se construye en esta época tuvo el doble objetivo de “civilizar” y cristianizar. Las misiones se inspiraron en el cristianismo del Concilio de Trento (1545-1563) y de la Contrarreforma (1560-1648). Además, en las misiones españolas hubo un matiz particular de espíritu de cruzada debido a

¹⁰ ZÜRCHER, “The First Anti-Christian”, pp. 359-375; GERNET, *Primeras reacciones chinas*; LOEWE, “Imperial China’s Reactions”, pp. 179-212; STANDAERT, *The Fascinating God y The Interweaving of Rituals* (Standaert es jesuita, pero su obra califica más entre estos trabajos); MENEGON, *Ancestors, Virgins, and Friars*; HOSNE, *The Jesuit Missions to China and Peru*; KIM, *Strange Names of God*.

¹¹ *Native & ritual agency* repensando un poco las ideas de Eugenio Menegon, quien plantea que la adaptación en la liturgia de los sacramentos y en la vida devocional de los chinos conversos consistió en una respuesta a una comprensión preexistente y determinada por una gama de significados de posturas o comportamientos rituales insertos en las culturas locales. MENEGON, “Responses & Reflections”, pp. 143-147.

¹² Pierre-Antoine Fabre propone la categoría de análisis *histoire croisée* en el tema de los ritos católicos, pensándolos primero hacia las transformaciones que sufren en la larga duración, para acercarse después a la construcción de la mediación y todas sus manifestaciones (santos, imágenes, entre otros). FABRE, “Conclusion”, pp. 445-458.

¹³ Paul Rule discute sobre ello en RULE, “Is the Chinese Rites Controversy over?”, pp. 1-12.

la victoria de los Reyes Católicos sobre el emirato de Granada en 1492. Lo anterior explica por qué la misión cristiana y la colonial estaban indeleblemente unidas, así como lo inseparable de los binomios cruz-corona, altar-trono, fe-imperio y Biblia-espada.

En este sentido, resalta el papel de la Iglesia católica de Nueva España en la Misión China, primero, porque tuvo funciones de intermediaria en el envío de misioneros, correspondencia y fondos; segundo, porque algunos misioneros en tierras mexicanas tuvieron simpatía y apoyo a la estrategia jesuítica de acomodación, a pesar de que surgió debido a las circunstancias chinas y no a una corriente evangelizadora global, y tercero, porque la misión novohispana sirvió de modelo antagónico a la Misión China; es decir, la experiencia en Nueva España funcionó como promotora material y espiritual o medio de inspiración positiva de modelo contrario en la estrategia evangelizadora en China, particularmente para las órdenes mendicantes.¹⁴

El interés español por China llegó a tal punto que en varias ocasiones a la corona y al Consejo de Indias se les presentaron planes de conquista armada.¹⁵ Incluso, en 1581, con la unión de las coronas de Castilla y Portugal, el imperialismo eurocéntrico tomó mayor fuerza, erigiéndose por ejemplo, entre los súbditos de Manila, en el ideal de la *Monarchia Universalis*, donde China sería un objetivo básico.¹⁶ Esto también tendría su eco en la Misión China, ya que la evangelización del próspero y civilizado Reino del Centro supondría obtener más fácilmente donaciones y la protección del papado.

Más adelante, y con permiso de los emperadores Ming, los españoles establecieron lazos comerciales con los chinos provenientes de los puertos de la provincia de Fujian. Del mismo modo, con la reconfiguración del orden global, los

¹⁴ SHEN, "La relación entre la Iglesia mexicana", pp. 47-75.

¹⁵ OLLÉ, *La empresa de China*, pp. 39-88, 121-133 y 155-230; CERVERA, "Los planes españoles para conquistar China", pp. 207-234.

¹⁶ OLLÉ, *La empresa de China*, pp. 165-230.

portugueses establecieron una base comercial en Cantón (en 1516) y una especie de enclave en Macao (en 1557), ciudades portuarias chinas clave durante los siglos siguientes en el encuentro con los mundos europeo y novohispano. Esto será el inicio de parte de la construcción de un espacio portuario chino en constante relación con los europeos y con una dinámica relativamente independiente de la del interior del imperio.

En este contexto se comprende la participación del miembro del Consejo Real de Indias (1633-1653), obispo de Puebla de los Ángeles (1640-1649) y virrey de Nueva España (1642): Juan de Palafox y Mendoza, quien lo hizo ya sea por sus funciones civiles y religiosas, o por sus conflictos personales con la Compañía de Jesús.¹⁷ Las primeras se debieron a que la Capitanía General de las Filipinas se encontraba subordinada al virreinato novohispano, a lo cual podemos agregar el papel americano en la Misión China, explicado líneas arriba. Misioneros agustinos, dominicos y franciscanos camino a las colonias en el sureste asiático, China y Japón (o de regreso a Europa), lo hacían por la ruta transoceánica Atlántico-Pacífico, haciendo escala en Nueva España y, en su momento, siendo recibidos por Palafox. En cuanto a los conflictos que el obispo tuvo con los jesuitas, se explican por sus cargos políticos, y tuvieron un carácter económico y jurisdiccional. En Nueva España, la Compañía de Jesús se negó a pagar los diezmos, por lo que el prelado, apelando al Real Patronato, al Concilio de Trento y a la jurisdicción episcopal, pretendió secularizar las parroquias rurales y suspender a los jesuitas de sus licencias ministeriales de prédica y del sacramento de la confesión.¹⁸

No obstante, el acontecimiento clave para la participación de Palafox en los debates de las controversias coincidió con la

¹⁷ CUMMINS, "Palafox, China and the Chinese Rites Controversy", p. 403.

¹⁸ Véase FERRER BENIMELI, *El obispo Palafox y los jesuitas*, en particular la primera parte.

propia génesis del proceso. Nos referimos a la estancia en Nueva España entre 1646 y 1648, de los misioneros dominicos Juan Bautista de Morales (1597-1664) y Domingo Fernández de Navarrete (1610-1689), quienes llegaron de Roma y se encontraban camino a China con el primer decreto papal (1645) de prohibición entre los chinos de los métodos de evangelización jesuíticos.¹⁹ Morales había sido uno de los primeros dominicos en llegar a China, en 1633, y después de diez años regresó a Roma con 17 demandas (*quaesita*) contra la estrategia de acomodación. En el caso de Fernández de Navarrete, éste era su primer viaje a China. La experiencia que adquirió posteriormente en el Reino del Centro lo llevó, por medio de sus publicaciones, a convertirse en uno de los principales actores en los debates globales sobre las controversias durante la segunda mitad del siglo XVII.²⁰

Al parecer, hubo cierta simpatía entre Palafox y los misioneros dominicos, probablemente influida por la vocación pastoral y la crítica a los jesuitas. De hecho, el obispo llegó a expresar sobre Morales: “muy docto, y muy zeloso Propagador de la Fé Catholica en la China, por cuya causa ha sido cruelisimamente azotado, y perseguido, á egemplo de los primitivos Martyres”.²¹ La crítica del dominico a las formas de evangelizar de los jesuitas en China no fue una novedad para el prelado, ya que informes con estas características, escritos u orales, le habían llegado a Palafox, prácticamente desde el inicio de su pastorado en Puebla de los Ángeles.²² Todo esto lo llevó, y en ello coincidimos con

¹⁹ BROCKEY, *Journey to the East*, pp. 105-106.

²⁰ Para ampliar, nada mejor que la obra insigne de CUMMINS, *A Question of Rites*.

²¹ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza al Sumo Pontífice Inocencio X, 8 de enero de 1649, traducida del latín al español por Salvador González, Madrid, 1766, p. 149.

²² Juan de Palafox y Mendoza, *Memorial al Rey Felipe IV*, 15 de agosto de 1646 (1647), AGI, leg. Filipinas 86. Carta del V. Siervo de Dios D. Juan

Eva María St. Clair Segurado,²³ a tomar partido en los debates sobre las controversias, y por lo tanto, haciendo uso de sus facultades y representándose como “uno de los Obispos, asi de la America, como de la Europa, mas cercanos á la China”,²⁴ llegó a escribir al rey Felipe IV para criticar la estrategia jesuítica de predicación en el Reino del Centro.

Palafox estaba determinado a tomar partido en las controversias, sin nunca haber siquiera puesto un pie en China. ¿Estaba consciente el obispo a lo que se enfrentaba?²⁵

IV

Cuando los misioneros llegaron a China se encontraron con varias prácticas comunes de sus habitantes, como eran algunas ceremonias a sus antepasados y a Confucio. Una de las virtudes confucianas fundamentales es el *xiao* 孝, concepto que se suele traducir como piedad filial y que implica la obediencia hacia los padres y, por extensión, hacia las autoridades. Entre los deberes filiales, se encuentra la veneración de los antepasados. Sus nombres se inscribían en tablillas de madera y ante ellas se realizaban postraciones, se encendían velas e incienso, se les ofrecía comida y se quemaba dinero de papel. Se suponía que este tipo de acciones se realizaban para el servicio de los antepasados, en el otro mundo, y eran llevadas a cabo por los patriarcas de cada

de Palafox y Mendoza, pp. 147-149 y 153. Véase al respecto ST. CLAIR SEGURADO, “El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos”, pp. 145-151.

²³ ST. CLAIR SEGURADO, “El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos”, pp. 150-151.

²⁴ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, p. 153.

²⁵ En estos años, por razones muy similares a las de Palafox, fue común la participación discursiva de miembros del clero, sin ninguna experiencia en el mundo chino, en los debates sobre la Misión China. Véase por ejemplo MARTÍNEZ ESQUIVEL y RODRÍGUEZ DURÁN, “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano”, pp. 518-557.

familia. Ritos similares eran ejecutados también por los letrados en honor a Confucio.

La cuestión que se plantearon desde el principio los jesuitas, y posteriormente, los dominicos y franciscanos, era saber si esos ritos se podían considerar religiosos, es decir, su posible compatibilidad con la religiosidad católica. Si se consideraban únicamente de carácter social, y sin ningún significado religioso, entonces no habría mayor problema para que cualquiera pudiera realizarlos, independientemente de su militancia religiosa; de hecho, éstos eran practicados por los chinos budistas y daoístas. Ahora bien, si se consideraban religiosos, desde el punto de vista cristiano serían supersticiosos e idólatras y, por ende, se tendrían que prohibir y condenar.

Los auténticos problemas empezaron en la década de 1630, cuando los primeros misioneros dominicos y franciscanos se establecieron de forma permanente en China. En 1635, el franciscano Antonio Caballero de Santa María (1602-1669) y el citado Morales, poco después de llegar a China, asistieron a una ceremonia ofrecida por una familia cristiana, quedando impresionados al observar un altar con los nombres de los ancestros en tablas de madera, grabados con letras de oro, y ceremonias que incluían postraciones rituales, así como la ofrenda de alimentos como carne fresca de cabra y cerdo, o vino. El oficial de ceremonias entonó exhortaciones a Confucio, mientras quemaba papel moneda de oro y plata para pagar los gastos de los difuntos en el más allá. Para estos frailes, lo observado sin duda se trataba de un acto religioso y sacrificial pagano.²⁶

Ante el desacuerdo de los dominicos y los franciscanos con la práctica de algunos ritos por parte de los chinos conversos, enviaron a Roma informes de lo que estaba pasando en China. Sus críticas se focalizaban en varios puntos, no sólo en la práctica de los ritos, sino también en la idea de que la evangelización tenía

²⁶ CUMMINS, "Two missionary methods in China", p. 50.

que comenzar desde abajo con los pobres, y no desde arriba con las élites económicas y políticas, como pretendían los jesuitas.²⁷

Los miembros de la Compañía de Jesús, por su parte, también dieron su propia versión de los hechos. Como resultado de las misiones a Roma de jesuitas y mendicantes, en las décadas de 1640 y 1650, el Vaticano promulgó dos decretos en los que alternativamente condenó y aceptó estos ritos.²⁸ El citado de 1645 de Inocencio X, tras las quejas de Morales, consideró que los ritos chinos tenían cierto carácter religioso. Los jesuitas reaccionaron enviando a Martino Martini (1614-1661) a Roma, donde en 1656 consiguió que Alejandro VII decretara la irreligiosidad de los ritos.²⁹ Tres años después, Propaganda Fide publicó una guía para los vicarios apostólicos en Vietnam y el sur de China. En ella, se excluyó el tema de los ritos, aunque se indicó la importancia de respetar las prácticas culturales de los conversos locales, siempre y cuando carecieran de un trasfondo religioso.

Las dos partes intentaron documentarse al máximo para contar con argumentos que apoyasen sus posturas. Se intentó buscar textos chinos en los que apareciera claramente la presencia (en el caso de los dominicos y franciscanos) o ausencia (en el caso de los jesuitas) de elementos religiosos en estos ritos. Décadas antes, Matteo Ricci (1552-1610), el padre de la Misión China, había intentado ir a los textos originales de Confucio para mostrar que estos ritos eran meros actos civiles, argumentando que sólo más adelante, los estudiosos, muy especialmente los neoconfucianos influenciados por las “depravadas” ideas daoístas y budistas, les otorgaron a ellos un sentido que inicialmente no existía en los textos de Confucio. Los dominicos y franciscanos, por el contrario, basaron sus argumentos en textos del propio

²⁷ CUMMINS, “Two missionary methods in China”, pp. 33-108.

²⁸ El libro de Minamiki contiene una historia pormenorizada de todos los documentos que aparecieron relativos a las controversias desde el siglo XVII hasta el XX. MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy*.

²⁹ STANDAERT, “Rites Controversy”, en *Handbook*, pp. 682-683.

siglo XVII, dejando de lado los posibles significados que podrían haber tenido los textos 2000 años antes.³⁰

Otro de los problemas discutidos versó sobre la incompreensión de los chinos del carácter exclusivista del cristianismo. En China, como en otros lugares de Asia oriental, se practican distintos cultos simultáneamente, por ejemplo se puede ser budista o daoísta y realizar al mismo tiempo ritos confucianos en China o sintoístas en Japón. Sin embargo, para los frailes, si se permitía continuar por ese camino, el cristianismo se podría unir a las otras religiones y Cristo podría llegar a convertirse en un dios más junto con los de las otras creencias.³¹ Ése era el auténtico miedo de los dominicos y franciscanos. Por supuesto que ellos querían convertir al mayor número de personas posible, y sabían que con los métodos de los jesuitas era más fácil que con los suyos; pero a la vez, temían que el cristianismo perdiera su esencia y quedara transformado por la alteridad cultural china.³²

No obstante, el meollo de las controversias se explica por el problema de cómo construir o manufacturar en chino términos soteriológicos y escatológicos básicos para la evangelización. La falta de una resolución satisfactoria permite comprender el debate suscitado a niveles globales y su muy larga duración, entre las órdenes religiosas, el Vaticano, las universidades europeas, el

³⁰ Para el caso de Ricci y la construcción del arquetipo de la divinidad en chino, consúltense KIM, *Strange Names of God*; MARTÍNEZ ESQUIVEL, “*Xitai* 西泰 o ‘la Eminencia del Oeste’”, pp. 437-454.

³¹ De hecho, durante su estancia en Nanjing en 1599, Ricci conoció a Lin Zhao (1517-1598), quien creó una religión *sanjiao* 三教 (tres enseñanzas o religiones) con templos llenos de representaciones de Confucio, Laozi y Buda. Esta práctica religiosa se expandió a Shandong, Jiangxi y Zhejiang. GERNET, *Primeras reacciones chinas*, p. 86. También, Caballero de Santa María, durante su estancia en Jinanshi (1660-1670), observó lo siguiente: “se colocan ordinariamente las estatuas de estos tres personajes sobre un mismo altar que les está dedicado, con esta inscripción, a la puerta del templo: *san kiao tang* (*san jiao tang*)”. CABALLERO DE SANTA MARÍA, *Tratados históricos*, pp. 4-5.

³² CUMMINS, “Two missionary methods in China”, p. 99.

emperador chino, líderes de las enseñanzas o *jiao* (en particular, la confuciana y la budista), el propio obispo de Puebla de los Ángeles, Juan de Palafox y Mendoza y, por supuesto, la gente común, siendo los más importantes en la cuestión, y al parecer, los menos tomados en cuenta en su solución.

Hubo básicamente dos posibilidades para manufacturar en chino los conceptos básicos para la evangelización: inventar nuevas palabras a partir de acercamientos fonéticos entre las lenguas europeas y la china, o retomar con matices cristianos términos existentes en la cultura china. Ahora bien, ¿hasta qué punto el *cross-cultural* de las traducciones misioneras produjo constructos sin sacrificar su proyectada intencionalidad semántica de la fe cristiana?

Los términos fonetizados llevaron a enseñanzas superficiales y de difícil asimilación, mientras que los tomados de la tradición china “contaminaron” el cristianismo con ideales y preceptos contraproducentes al dogma. En el caso del arquetipo divino,³³ tras intentarlo con la primera estrategia, al final se consideró más útil la utilización de conceptos chinos “similares” a la idea de la divinidad cristiana. Desde la publicación del *Tianzhu Shiyi* 天主實義 (“*El verdadero significado del Señor del Cielo*”) de Ricci en 1604,³⁴ se señaló una equivalencia con los términos *Shangdi* 上帝 (“el Señor de lo Alto”), *Tian* 天 (“Cielo”) y *Tianzhu* 天主³⁵ (“el Señor del Cielo”). El primero, procedente de la dinastía Shang (1766-1122), buscó asemejar el cristianismo con

³³ De los distintos trabajos que tratan el tema, se recomienda por su síntesis bibliográfica y su uso y cruce de nuevas fuentes, tanto chinas como europeas, el trabajo de KIM, *Strange Names of God*.

³⁴ Vale señalar que el debate, o al menos pensar cómo llamar a Dios en chino, tiene raíces anteriores a Ricci; sobre ello se puede rastrear hasta los agustinos y los dominicos en Filipinas a finales del siglo xvi. Consúltese al respecto MARTÍNEZ ESQUIVEL y RODRÍGUEZ DURÁN, “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano”, pp. 518-557.

³⁵ Véase MARTÍNEZ ESQUIVEL, “*Xitai* 西泰 o ‘la Eminencia del Oeste’”, pp. 437-454.

el confucianismo. En cuanto al segundo, daba una idea impersonal del ser divino, muy diferente de la concepción cristiana. Al parecer, el mejor de los tres era el tercero, utilizado por cierto hasta la actualidad. Sin embargo, Ricci, y con él buena parte de los jesuitas posteriores, utilizaron los tres términos como equivalentes.³⁶

Acerca de esta controversia, una de las últimas y novedosas propuestas la realiza Sangkeun Kim.³⁷ Para este autor, la inculturación léxica del arquetipo del dios cristiano ha estado a merced de las convenciones culturales vernáculas de las sociedades chinas. Si a *Shangdi* Ricci lo identificó con *Deus*, han sido los chinos quienes han inculturado el valor léxico del término teísta en el dominio semántico chino. Es decir, independientemente del éxito o el fracaso de la propuesta ricciana, la cristianización de conceptos chinos (y en particular confucianos) habría sido imposible de lograr sin las manifestaciones anticristianas a finales de la dinastía Ming. Para Kim, la reconfiguración semántica de *Shangdi* a *Deus* produjo las reacciones de muchos confucianos y budistas de la primera mitad del siglo XVII. En otras palabras, el *native agency* es lo que explica el éxito de la inserción cultural (*cross-cultural*) del concepto, siendo entonces una construcción social (y no una imposición, como en las colonias) desde abajo.

Además de la naturaleza de los ritos chinos y de la traducción de términos cristianos al chino, existieron otras cuestiones más concretas que, aunque al principio parecían poco importantes, al ir subiendo de tono la polémica se convirtieron también en centro de las discusiones. Por ejemplo, se debatió si Confucio se había salvado o condenado.³⁸ También fue polémico el símbolo de la cruz. Los chinos no podían comprender que dios

³⁶ La utilización de esos términos, así como de otros de gran importancia en el neoconfucianismo, como *taiji* 太極 (“supremo último”), suscitaron gran controversia durante buena parte del siglo XVII.

³⁷ KIM, *Strange Names of God*, pp. 25-26 y 272.

³⁸ CUMMINS, “Two missionary methods in China”, p. 89.

hubiera muerto. Además, en una cultura en que la obediencia a la autoridad era tan importante, no se podía comprender que la muerte en una cruz hubiera sido un castigo llevado a cabo por las autoridades. Al llegar a China, los dominicos y los franciscanos acusaron a los jesuitas de que prácticamente escondían la cruz, y ellos mismos, como reacción, le dieron mucha importancia (sobre todo al principio) a este símbolo cristiano.³⁹

De hecho, el tema de la cruz, de los menores en las controversias, fue uno de lo que más impactó a Palafox, como se observa en su carta al papa Inocencio X cuando detalla las faltas de los jesuitas en la Misión China:

Si quisiera ahora la Iglesia instruir de nuevo á los Chinos en los verdaderos Articulos de nuestra Fe, se quejarían con razón de que los havian engañado: protestarían, sin duda, que los Jesuítas no les havian predicado una Religion, que ayuna, llora, y hace penitencia; ni una Religion horrorosa á la naturaleza, enemiga de la carne, y **cuya herencia es la Cruz**, los peligros, y la muerte: **Que no les han propuesto un Salvador Crucificado** (el qual parece á los Gentiles locura, y a los Judíos escándalo): Que no un Hombre Dios azotado, escupido, despreciado, **crucificado**, y muerto, havian ellos abrazado, sino un Salvador hermoso, y glorioso (según, y como los Jesuítas se lo pintan vestido a la Chinesca): Y finalmente, que ellos han recibido de sus Maestros una Ley, y vida suave, alegre, gustosa, y muy tranquila. Si asi se desprecian, Padre Santísimo, con estos errores, é ignorancias **los Misterios de la Pasion de la Cruz**, y tribulaciones de Jesu-Christo, se desprecia al mismo tiempo la alegría de la Resurrección, se pone en duda el triunfo de la Ascensión, y en una palabra, **despreciando la Cruz de la mortificación**, se desprecia el camino recto de la Redención, y salvación.⁴⁰

³⁹ CUMMINS, "Two missionary methods in China", p. 95.

⁴⁰ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza al Sumo Pontífice Inocencio X, 8 de enero de 1649, traducida del latín al español por Salvador González, Madrid, 1766, pp. 160-161. Las negritas son nuestras.

De las palabras de Palafox se podrían inferir su preocupación y celo pastoral⁴¹ o su aversión a la Compañía de Jesús,⁴² que al parecer se tornó personal,⁴³ pero más que todo esto, lo que nos interesa rescatar son las representaciones sobre la Misión China y en particular acerca de las controversias, construidas por un Palafox que nunca llegó a poner un pie en Asia oriental ni, por ende, en el Reino del Centro. Esto es de resaltar porque el *cross-cultural* de su discurso tuvo una construcción bastante compleja, y de ahí la importancia de analizarlo, máxime el impacto cualitativo que tuvo en las siguientes décadas. Su fuente principal fueron los textos y los testimonios orales, llegados desde Manila durante su estancia en Nueva España. En este sentido, sobresalen los años en que Morales y Navarrete intercambiaron opiniones con el prelado, ante todo por la importancia del primero en la Misión China para ese momento; y sin duda, también la del segundo en el futuro del cristianismo en China, en particular por medio de sus escritos, en los debates globales sobre las controversias a finales del siglo XVII y durante el XVIII.

Morales y Navarrete debieron ser una interesante compañía para Palafox, ya que para ese momento los dominicos compartían con el obispo una idea similar sobre los jesuitas, pero ante todo porque ellos, Morales en primera instancia, podían responder a sus interrogantes sobre el mundo chino y las misiones cristianas en la región. Respecto al primer punto, la influencia del discurso de Morales sobre la Compañía de Jesús se puede identificar en escritos posteriores de Palafox. Por ejemplo, Morales representó a los jesuitas como “herejes i destruidores de la Iglesia de Dios”, y decía que si por él fuera “estubieran

⁴¹ ST. CLAIR SEGURADO, “El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos”, p. 160.

⁴² Tesis principal en la obra de FERRER BENIMELI, *El obispo Palafox y los jesuitas*.

⁴³ CUMMINS, “Palafox, China”, p. 403.

acabados los Padres Jesuitas”.⁴⁴ No menos duro fue Palafox con las prácticas de la Compañía de Jesús en China cuando se quejaba amargamente ante el papa diciendo:

[...] ¿qué importa que los Jesuítas, al parecer, iluminen con los rayos de la Fé á las Naciones Infieles, si los mas de los Infieles no son instruidos de las reglas de una tan santa Ley? ¿Si ni aun permiten que las demás Religiones los catequicen rectamente? ¿Antes bien, valiéndose del brazo secular de los mismos Infieles, arrojan a tan santos, y doctos Operarios de las Provincias de los Infieles, los destierran, los encarcelan, los prenden, y los azotan? ¿Qué otro Orden Eclesiástico se ha portado asi jamás con otro alguno? Nunca se ha oído en el mundo, que los Maestros, y Propagadores de la Fe Christiana, movidos de tal emulación, y embidia, hayan arrojado ignominiosamente de la Viña del Señor á unos Operarios zelosos, y capaces, con perjuicio, y pérdida evidente de las Almas.⁴⁵

Por otra parte, también Navarrete desarrolló un cariño importante por Palafox. Treinta años después de su tiempo juntos en Nueva España, lo dejó escrito en sus famosos *Tratados*: “prelado a todas las luces grandes, y tantas, que jamás puede ninguno obscurecerlas, ni disminuir sus resplandores, hizonos grandes cariños, y siempre se nos mostró padre amoroso”.⁴⁶ Como bien lo ha analizado James S. Cummins,⁴⁷ Palafox y Navarrete tuvieron mucho en común. Ambos se caracterizaron por su pasión ministerial y su trabajo como escritores, y cada uno de ellos escribió una historia sobre el imperio chino (Palafox en 1650 y Navarrete en 1676). La admiración del dominico llegó a tal punto, que propuso la adopción de los estatutos de la Real

⁴⁴ Juan de Palafox y Mendoza, *Memorial al Rey Felipe IV*, 15 de agosto de 1646 (1647), AGL, leg. Filipinas 86.

⁴⁵ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, pp. 144-145.

⁴⁶ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Tratados*, 6, cap. 2, p. 295.

⁴⁷ CUMMINS, “Palafox, China...”, pp. 406-411.

y Pontificia Universidad de México, redactados por el obispo, para la Universidad de Santo Tomás en Manila.

Sin duda alguna, hubo una clara identificación entre el prelado y sus visitantes dominicos, que trascendió los dos años de los segundos en Nueva España. En lo que nos interesa hacer hincapié de estos acontecimientos es cómo el movimiento de personas a inicios del siglo XVII no sólo significó el propio traslado de un lugar a otro o el intercambio de bienes materiales, sino también la transferencia de las ideas, que tendrían eco en rutas transoceánicas, sobrepasando fronteras imperiales y, por medio de sus escritos, la vida de sus emisores, así como los procesos coyunturales de la época. Es decir, por medio del debate, la propuesta de ideas y la divulgación de los escritos de estos tres religiosos, nodos sin duda en las redes entre China y Europa con Puebla de los Ángeles de por medio, se puede observar en el tema de las controversias una ventana única y distinta a la posible construcción de una temprana proto/pre esfera global de movimiento de ideas.

V

La participación de Palafox en las controversias, como se indicó líneas arriba, consistió en dos cartas, una al rey Felipe IV de España y otra al papa Inocencio X. Y si bien ambos fueron documentos privados, su importancia para nuestra hipótesis se cifra en dos factores. En primer lugar, el prelado tuvo una enorme influencia sobre los defensores de los intereses de la expansión del patronato y el Vaticano. Y, en segundo lugar, que de paso comprueba el primero, versa en la reproducción de los escritos públicos y privados de Palafox después de su muerte. Entre ellos figuró la segunda carta, conocida como la *III Inocenciana*.

Por consiguiente, en las próximas líneas, analizamos las representaciones palafoxianas sobre la Misión China. Acerca de ellas, pensando en las preocupaciones del obispo y en la proliferación

de sus escritos durante una coyuntura de fuertes movimientos antijesuíticos, St. Clair Segurado identifica que el punto 139 de la carta papal se reprodujo con mayor frecuencia, ya que resumió los problemas principales de la evangelización en China según Palafox:⁴⁸

Toda la Iglesia de la China gime, y se queja, Padre Santísimo: clama altamente, que no ha sido Instruida, sino engañada por los mismos Jesuitas, en los rudimentos de nuestra purísima Fé, que la han enseñado; y (1) huérfana, sin Jurisdicción Eclesiástica, se duele al ver escondida la Cruz de nuestro Salvador, (2) autorizados los ritos gentilicos, y corrompidos, mas bien que introducidos, los que son verdaderamente Christianos. (3) Vé con sumo dolor christianizar á los Idolatras, y idolatrar á los Christianos: Dios, y Belial en una misma Mesa, en un mismo Altar, y en unos mismos sacrificios, (4) y finalmente, mira con pena incomparable venerar los Idolos bajo la apariencia del Christianismo, ó, por mejor decir, mancharse la pureza de nuestra santísima Fe, bajo la sombra del Paganismo.⁴⁹

El fragmento anterior de la *III Inocenciana* se puede sistematizar en cuatro temas: 1) la ausencia de la cruz, 2) la autorización de los ritos confucianos, 3) la mezcla entre lo cristiano y lo considerado pagano, y 4) la corrupción del cristianismo hasta el punto de perder su esencia. Esto es importante porque éstas son a la vez las cuatro representaciones con mayor reincidencia en las dos cartas analizadas. De ellas también llama la atención que la primera preocupación se refiera a un tema muy secundario en las controversias, como es la cruz, y que las siguientes representaciones se centren en la participación de los cristianos en los ritos confucianos, y no tanto en la esencia de dichos

⁴⁸ ST. CLAIR SEGURADO, "El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos", p. 161.

⁴⁹ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, pp. 145-147. La numeración en negritas ha sido agregada por nosotros.

ritos, cuando esto último se debatió más. Y ante todo hay que resaltar que uno de los principales problemas de las controversias, los términos en chino adecuados para la evangelización, ni siquiera se citó en sus cartas.

En cierto modo, no sorprende que Palafox no entrara en los asuntos verdaderamente importantes, es decir, en la traducción de los términos cristianos al chino y en la naturaleza de los ritos chinos a Confucio y a los antepasados. A menudo se refiere a “este pernicioso modo de catequizar, é instruir á los Neófitos Chinos”,⁵⁰ pero nunca llega a explicar en profundidad en qué consiste exactamente ese “modo de catequizar”. Al fin y al cabo, Palafox no sólo nunca fue a China, sino ni siquiera a Filipinas (donde hubo una nutrida población de sangleyes, término como se conocía a los chinos en el archipiélago). No conoció la cultura, ni la filosofía, ni mucho menos la lengua china. Es por eso que, de los tres grandes problemas fundamentales durante todo el periodo en el que tuvieron lugar las controversias, dejó de lado los dos primeros (los ritos chinos y la traducción de términos) y se centró casi exclusivamente en el tercero, esto es, la posibilidad de que los cristianos (los chinos conversos principalmente, pero también los propios misioneros europeos) pudieran participar en las ceremonias propias de la cultura china.

Para poder identificar las representaciones palafoxianas de la Misión China, hay que dejar hablar al protagonista. En este apartado vamos a citar varios fragmentos de los dos textos escritos por el prelado sobre las controversias. El estilo de ambas cartas, como se podrá comprobar, es muy distinto. La exaltación con que Palafox escribía al papa no se encuentra en la medida con la que escribe al rey. Sin duda esta diferencia se corresponde con los receptores esperados de ambas misivas.

De nuevo hay que preguntarse por qué Palafox se metió de lleno en las controversias, con lo lejos que estaba la Nueva

⁵⁰ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, pp. 148-149.

España de China (y de Europa). Sin embargo, como ya se ha dicho, él se sentía muy cerca del Reino del Centro. Así lo expresa claramente en su carta dirigida al papa:

A nosotros los Obispos, Padre Santísimo, que distamos menos de aquellas Provincias: que hemos recibido Cartas de los Ministros Evangélicos, que en ellas residen: que estamos enterados de sus controversias, y Apologias, las cuales conservamos en nuestras Bibliotecas, y que en qualidad de Obispos hemos sido llamados por Dios para gobernar su Iglesia, y por consiguiente debemos temer ser acusados en el tremendo Juicio del Señor de perros mudos, y de haver manchado nuestros labios con un nefario silencio: A nosotros, vuelvo á decir, que somos los Pastores de las Almas, nos toca ladrar, clamar, y dar cuenta á Vuestra Santidad, como a Pastor Supremo, de los escándalos, que pueden originarse de esta Doctrina Jesuítica en las Provincias donde deben trabajar por la propagación de la Fé.⁵¹

Vayamos con los temas en los que Palafox enfoca sus críticas. Como ya se ha señalado, la ausencia de la cruz en la predicación jesuítica en China, aun siendo uno de los aspectos menores en las controversias que tuvieron lugar entre los misioneros de distintas órdenes y entre éstos y los teólogos de la Santa Sede, tuvo un lugar central en los textos de Palafox. En su *III Inocenciana*, el prelado se preguntó:

Si el Estandarte de la Cruz no va delante, ¿cómo vencerá, Padre Santísimo, la Religion Christiana? ¿Cómo triunfará la Doctrina Apostólica? Si se oculta, y esconde la Vandera de la Cruz, ¿cómo se conseguirá la victoria contra los Idolatras? Si no se habla de las Llagas de nuestro Salvador, ¿cómo se curarán las llagas de los

⁵¹ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, pp. 147-148.

Christianos, y Neófitos? Si el Tesoro de la Pasión de nuestro Señor se cierra, ¿cómo se podrán socorrer las necesidades de las Almas?⁵²

En su carta, Palafox compara el modo de predicación jesuítico con el empleado por religiosos de otras órdenes, quienes, según él, nunca ocultaron la cruz de Cristo. “¿Les ocultaron por ventura á Jesu-Christo crucificado por solo el espacio de un día, de una hora, de un momento, fundados en dictámenes de la prudencia humana? De ningún modo”.⁵³ ¿Por qué ese énfasis en el tema de la cruz? Para poder entender a Palafox, hay que tener en cuenta el papel fundamental que tenía el martirio en el imaginario misionero de la época. Los misioneros de las órdenes mendicantes, de los cuales se hace eco el obispo de Puebla, creían que sólo con la sangre derramada en el martirio se podía “fecundar” una nueva tierra de misión. Este ideal misionero (compartido por todas las órdenes religiosas, incluido la Compañía de Jesús)⁵⁴ era echado en falta por Palafox en el caso de las misiones jesuíticas de China. Y la prueba más palpable de esa falta de “compromiso con el martirio” era que, según el prelado, los jesuitas ocultaban conscientemente la cruz de Cristo:

¿En qué parte del Mundo se ha visto fundar una Iglesia, sin que se hayan labrado con golpes, y tormentos las Piedras Angulares, esto es, los Martyres? ¿Qué Iglesia ha sido fecunda, sin ser regada con su sangre? ¿Y qual ha sido hasta ahora cultivada, sin la Cruz de Jesu-Christo? [...] el no experimentarse alli la Cruz de la persecución, proviene de que se ignora, ó no se predica bastantemente la Cruz de la Redención: que el no haver concebido, y parido aquella Iglesia Martyres, proviene de que no se la ha fecundado con la verdadera

⁵² Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, p. 159.

⁵³ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, p. 151.

⁵⁴ Hsia, *Sojourners in a Strange Land*, p. 31.

semilla de la palabra de Dios, y con la Sangre de el Divino Redentor de los hombres.⁵⁵

El tema del martirio aparece constantemente en la carta de Palafox a Inocencio X: “¿Por ventura, los Obispos, y Clero, que en la Primitiva Iglesia instruyeron á todo el Mundo, aun á costa de su propia sangre, practicaron este método de que se sirven los Jesuítas para instruir á los Neófitos?”⁵⁶

Como se señalaba anteriormente, los problemas entre los jesuitas y los mendicantes en China, es decir, el inicio propiamente de las controversias, ocurrió en la década de 1630, tras el establecimiento de las primeras misiones permanentes de los dominicos y franciscanos en el imperio Ming. Los jesuitas llevaban medio siglo de ventaja. Pero eso no significa que los mendicantes no hubiesen intentado antes penetrar en China. Durante las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII, se habían lanzado desde Manila varios contingentes de agustinos, franciscanos y dominicos, que tras alcanzar las costas de Guangdong y Fujian eran devueltos al archipiélago filipino por las autoridades chinas.⁵⁷ Muchos de esos misioneros permanecieron meses en cárceles chinas antes de ser expulsados del país. Palafox conocía esa historia, y le servía para apoyar el método de evangelización de los frailes mendicantes por encima del de los jesuitas, basándose siempre en ese ideal del martirio para fundamentar una nueva misión:

[...] quando supe por las Cartas, que he recibido de los Religiosos de Santo Domingo, y San Francisco, que tan utilmente trabajan en plantar la Fe en estos Países, que en el espacio de sesenta años havian sido maltratados, encarcelados, y desterrados, sentí en mí un

⁵⁵ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, pp. 154-156.

⁵⁶ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, p. 151.

⁵⁷ Acerca de los intentos de los miembros de las órdenes mendicantes para establecerse en China desde Filipinas, véase CERVERA, *Tras el sueño de China*.

gran consuelo, y concebí una grande esperanza del establecimiento de la Fe en aquella tierra.⁵⁸

Más adelante, Palafox es más explícito. Sustentando su argumento en la historia de la Iglesia (tanto la primitiva como la reciente), critica la participación de los jesuitas en la Misión China porque falta la sangre de los mártires:

Sirva por todas de egemplo la Ciudad de Roma, Cabeza de todo el Mundo [...] no solo por divina elección, sino es también por haver sido esclarecida con la sangre de los Principes de los Apostóles, muertes, y tormentos de innúmeros Martyres, regada, fecundada, y ennoblecida con la Sagrada Purpura de casi sus treinta y tres primeros Pontífices. La España se gloria de haver sido consagrada, é ilustrada con las batallas, victorias, y sangre de sus Martyres: la Italia, Francia, Alemania, Africa, Asia, y el Japón, del mismo modo, [...] ¿Mas adonde están los Martyres de la China, particularmente en aquel tiempo en que principiaron los Jesuítas á plantar la Fe, que es quando se experimenta la persecución mas cruel? ¿Adonde están las muertes, los tormentos, las prisiones, y los destierros? A la verdad, poco, ó nada de esto hemos visto, oído, ni leído, y solo sí aquellos trabajos ordinarios, de que esta llena la vida del hombre, y que se experimentan aun en la paz misma.⁵⁹

Puede parecer excesiva la importancia que Palafox da a la “sangre de los mártires”. Pero su fijación en este tema se puede entender mejor si se relaciona con uno de los aspectos centrales de las controversias: el de los ritos. Evidentemente, Palafox no habla de los ritos chinos (por su desconocimiento de la cultura china, no sabe lo que son), pero sí habla de los ritos cristianos, que presuntamente no se realizan en China. El prelado llama

⁵⁸ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, p. 153.

⁵⁹ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, pp. 154-156.

a la ortodoxia en la realización de las ceremonias que prescribe la Iglesia. Y si la realización de esos ritos cristianos produce la persecución y, finalmente, el martirio de los chinos recién conversos, ¿qué mejor fundamento se puede buscar para la nueva Iglesia china? Este punto se aprecia muy bien en el siguiente fragmento:

[...] así los verdaderos Christianos están obligados á apartar, no solo su intención, y actos interiores, sino es la presencia, y exteriores acciones del culto de los Idolos, de sus Templos, Altares, sacrificios, genuflexiones, y todas las demás ceremonias, como del mismo Infierno. Y si porque reusa practicar tales cosas, se excita la persecución, esta misma persecución servirá para hacer mas fecunda la predicación de la Fé: si la Idolatría persigue á los Propagadores, la Fe de los Propagadores vencerá á la Idolatría. Quantos Martyres hiciere volar al Cielo la rabia de los Infieles, tantos, aun mas Fieles aumentará en su Iglesia el Señor por su infinita bondad. Porque así como la Sagrada Muerte de Jesu-Christo dio vida á la Iglesia, así la sangre de los Martyres, en virtud de sus méritos, aumenta el numero de los Christianos.⁶⁰

Palafox se muestra indignado porque esa situación ideal, en la que los cristianos tendrían que cumplir con la realización ortodoxa de las ceremonias cristianas (aun con el riesgo de la persecución y el martirio), no ocurre en la Misión China. Todo lo contrario. Aquí aparece otro de los temas fundamentales en la crítica palafoxiana hacia la estrategia jesuítica en China: la autorización de la realización de los ritos confucianos entre los cristianos (tanto los chinos como los propios jesuitas europeos), que lleva, finalmente, a una mezcla entre lo cristiano y lo considerado pagano.

⁶⁰ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, pp. 158-159.

¿Que Religion, buelvo á decir, Padre Santísimo: qué Orden Eclesiástico se ha desviado tanto de los verdaderos principios de la Fe Catholica, que queriendo instruir á una Nación numerosa, política, y de un espíritu penetrante, qual es la China, y por tanto mas á proposito para ser ilustrada, hacerse fecunda en virtudes con los rayos de la Fe, en lugar de atraher á los Neófitos a las reglas de nuestra Fe, haya sido llevada ella misma por los Neófitos á la Idolatría, y a cultos, y ritos detestables, de modo, que mas parezca, que los peces han pescado al Pescador, que el Pescador á los peces.⁶¹

Esta carta al papa Inocencio X, con su peculiar estilo exaltado, está llena de preguntas retóricas. Siguiendo con el mismo tema, Palafox vuelve a comparar el “modo de hacer” de los jesuitas con el de otras órdenes religiosas. Según el prelado, los dominicos, los franciscanos y otros misioneros nunca fueron permisivos con la idolatría.

¿Permitieron a los Neófitos no solo concurrir á los Templos donde se adoraban los Idolos, sino asistir, y ofrecerles sacrificios? De ningún modo. ¿Por ventura, no es esto, como dice la Sagrada Escritura, claudicar de ambos pies? ¿Querer juntar á Dios, y á Belial? ¿Servir á Dios, y á las riquezas? ¿E incurrir en la maldición de Dios, no siendo, ni frios, ni calientes?⁶²

El resultado de la tolerancia de los jesuitas hacia los ritos chinos no puede ser más negativo, ya que produce, finalmente, una mezcla entre lo cristiano y lo pagano, una amalgama que no está, en absoluto, dentro de lo considerado como ortodoxo por la Iglesia católica. Así se expresa Palafox en su *III Inocenciana*:

⁶¹ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, p. 150.

⁶² Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, p. 152.

[...] si no me engaño, se alegrará Satanás al ver que en sus Templos, y Altares, no solo sus antiguos adoradores, sino los recién bautizados, y algunas veces los mismos que hacen profesión de anunciar la Fe, ofrecen con los Idolatras sacrificios, se arrodillan, se postran, inciensan, y convienen con ellos, a lo menos en los ados exteriores, y que el Arca de la Alianza, esto es, la Cruz de Jesu-Christo, está unida con Dagon en un mismo Templo, lo qual no ha sido jamás permitido en la Iglesia desde el tiempo de los Apostóles, ni aun con el pretexto de dirigir la intención á una Cruz, que se lleva oculta, al tiempo que se ofrece el culto exterior al Idolo del Demonio.⁶³

Este mismo tema, esto es, la mezcla entre lo cristiano y lo pagano, aparece también en la carta de Palafox a Felipe IV. Sin embargo, el tratamiento es bastante diferente. Se ve claramente que el tono exaltado con que fue escrita la *III Inocenciana* no aparece en la carta al rey, mucho más mesurada. Al principio de esta misiva, Palafox dice lo siguiente:

El Obispo Vissitor.refiere a VMd. la mayor, controuersia que en materias de fe se ha ofrecido ni puede ofrecer en la Iglessia de Dios en las Prouincias de China entre los Religiosos Dominicanos y Franciscos de vna parte, y los de la Compañia de la otra, en razon de la forma de enseñar y reducir los nueumte. christianos lo que se les oculta de la fe, y lo que mezclan esta con las Idolatrias de los Gentiles; y lo que en el punto destas controuersias se ha de seruir de ordenar V.M.⁶⁴

En la misma carta al rey, Palafox se queja también de las prácticas de los jesuitas en China, cuyo resultado va “formando vna manera de Iglessia y conuersion singular, y nunca vista de

⁶³ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, p. 157.

⁶⁴ Juan de Palafox y Mendoza, *Memorial al Rey Felipe IV*, 15 de agosto de 1646 (1647), AGI, Leg. Filipinos 86.

Christianos, que mas parecen Gentiles, o de Gentiles, que no parecen christianos”.⁶⁵ Así pues, la gran crítica que subyace a los dos textos de Palafox es la mezcla entre lo cristiano y lo considerado pagano. Como señala en su carta a Felipe IV, “se toleran Idolatrías formales, y que no se guarda el derecho positivo, ayunos, fiestas, abstinencia, y penitencia, y otras cosas deste genero”.⁶⁶ Finalmente, el peligro real es la corrupción del cristianismo hasta el punto de perder su esencia, de convertirse en una amalgama de creencias y ritos cristianos y confucianos que se salen totalmente, según los dominicos y los franciscanos en China (a quienes sigue Palafox en sus opiniones), de las enseñanzas eclesiales.

Este punto es el que se sigue discutiendo en el ámbito académico hasta la actualidad. Curiosamente, no solo los académicos religiosos pertenecientes a una orden mendicante estarían de acuerdo, actualmente, con esa percepción.⁶⁷ También algunos de los más reputados académicos no religiosos señalan este mismo aspecto.⁶⁸ Desde la antigüedad, la civilización china ha sido capaz de aculturar las corrientes de pensamiento y religiosas que le han llegado (baste pensar como ejemplos el budismo y el marxismo). Probablemente, lo mismo habría hecho con el cristianismo. Y ese cristianismo, ¿habría seguido siendo católico? Eso es lo que se discute hasta el día de hoy.

Pero volvamos a la *III Inocenciana*. En ella se aprecia muy bien el peligro de la posible corrupción del cristianismo que señala Palafox:

⁶⁵ Juan de Palafox y Mendoza, *Memorial al Rey Felipe IV*, 15 de agosto de 1646 (1647), AGI, leg. Filipinos 86.

⁶⁶ Juan de Palafox y Mendoza, *Memorial al Rey Felipe IV*, 15 de agosto de 1646 (1647), AGI, leg. Filipinos 86.

⁶⁷ VILLARROEL, “The Chinese Rites Controversy”.

⁶⁸ Véase, por ejemplo, CUMMINS, *A Question of Rites*, o GERNET, *Primeras reacciones chinas*.

¿Engañar á aquella Iglesia, y precipitar un sinnúmero de almas en los Infiernos? Si se condenan los Chinos, ¿que importa, Inocencio Santísimo, que sea por Idolatras verdaderos, ó por falsos Christianos? Mas importa infinito a la Universal Iglesia, nuestra Madre, que nuestra Santa Fé, toda pura, y hermosa, no se manche, ni ensucie con falsas, y perversas doctrinas.⁶⁹

Hacia el final de la parte de la *III Inocenciana* dedicada a la crítica a los jesuitas por la estrategia utilizada para la evangelización de China, Palafox vuelve a relacionar los puntos tratados diciendo lo siguiente:

No se ha visto jamas, Padre Santísimo, que ni Obispos, ni Eclesiásticos Seculares, ni Regulares, de qualquiera Orden que sean, hayan instruido de este modo á los Neófitos, ni que les hayan enseñado estos errores, antes bien aquellos primitivos Propagadores de nuestra Fe estamparon, é imprimieron en el corazón de los Infieles, con la efusión de su propia sangre, y con la Cruz de sus propias tribulaciones, la Fe, y creencia en la Cruz de Jesu-Christo, y en la Sangre, que derramó por nosotros. Sobre este fundamento de la Cruz, y Pasión de nuestro Salvador es sobre el que se ha edificado la Fe de la Iglesia, y sobre el que ha llegado á tanta altura.⁷⁰

El discurso de la carta al papa es muy diferente del utilizado en la carta dirigida al rey de España. En esta última, se pueden encontrar también todos los elementos de la crítica de Palafox a la estrategia jesuítica empleada en China (la ocultación de la cruz, el ideal del martirio, la permisividad de los ritos chinos, la mezcla de lo cristiano con lo pagano), como se observa en el siguiente fragmento:

⁶⁹ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, pp. 152-153.

⁷⁰ Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza, pp. 161-162.

Porque hauiendo llegado las dos Religiones de San Francisco y Sto Domingo a China cinquenta años después que la de la Compañía de Jesus, hallaron según affirmam, que en la Dotrina conque edifican, enseñan e instruyen a aquellos nueuamente christianos chinos, o neófitos los Padres de la Compañía, se les dexaban de manifestar por ellos los misterios dolorosos de Christo Nño.Sor. y su Imagen de Christo Crucificado: Las cargas y obligaciones del derecho possitiuo y obligación de ayunar: oyr Missa los dias de fiesta, conffessar y comulgar cada año vna vez; y la abstinencia de comer carne en los dias determinados porla Iglessia sin limitación alguna, como se ha hecho enestas Indias Occidentales, permitiéndoles ritos/de Genti- lidad a sus Christianos, y asistir a sus Templos e Idolatrías con los Gentiles, y otras cossas deste genero, contrarias a la pureza dela fe christiana, que no admite temperamentos en su verd. y misterios, dando aesto color conque no se retardassen los Gentiles, por la obseruancia destes preceptos y conocimiento destas verdades, de entrar en nra Sagrada Religion. Hallando dureza en adorar a un hombre crucificado, y padecer en ella la penalidad de mas precep- tos que los del Decálogo, y assi noseles mostraban las Imágenes de Chisto bien nro enla Cruz, ni las tenían en las Iglessias, y les per- mitían y toleraban los ritos Gentilicos, por viaua de culto politico, y les aligeraban dela carga del derecho possitiuo, en la obseruancia de ayunos, fiestas, y abstinencia, como V.M. verías en las Apologias que vltimamente de Philipinas han remitido aestas Prouincias, que son las que me han puesto en mayor cuydado desta materia, por verla tan publicamente disputada, no se halle oculta solo a V.M. ni asu Supremo Consejo, quando aqui corren estas Apologias, y hablándose en algunas dellas con V.M.⁷¹

Si se comparan los fragmentos anteriores (el primero corres- pondiente a la *III Inocenciana* y el segundo a la carta al rey),

⁷¹ Juan de Palafox y Mendoza, *Memorial al Rey Felipe IV*, 15 de agosto de 1646 (1647), AGI, leg. Filipinos 86.

está claro que con el monarca Palafox utiliza un lenguaje menos mordaz que con el papa, pero al mismo tiempo es más claro. Se podría decir que “va más al grano”. Aquí se aprecia la diferencia en el discurso empleado según quién sea el receptor del texto. La carta dirigida al rey, que se esperaba que fuera leída también por los consejeros que lo rodeaban (probablemente el Consejo de Indias), relata los hechos, es decir, el proceso de las controversias hasta ese momento, con los protagonistas involucrados (los jesuitas y los mendicantes). Se podría decir que es una carta más “narrativa” que la enviada al papa. En la *III Inocenciana*, el estilo se podría calificar de “furibundo”, mostrando el obispo de Puebla toda su inquina hacia los miembros de la Compañía de Jesús.

Al final de su carta a Felipe IV, Palafox manifiesta claramente su objetivo al escribir ese documento:

[...] no conuiene que en Prouincias de V.M. aya dudas algunas sino ue sea cierto y claro aquello que deuemos creer y mas en loue toca a lo Dogmático, y sobre si se ha de ocultar a Christo bien nro crucificado de las/Iglesias, o predicarlo solamente Gloriosso, y si en los Templos de los Gentiles, se puede mezclar el culto Divino, con el Idolatra y profano, y si se ha de guardar el derecho possitiuo, o no.⁷²

¿Por qué la *III Inocenciana* utilizó un lenguaje mucho más crítico, pudiendo ser calificado como mordaz o virulento? Al principio de este artículo ya se indicaba que el conflicto de Palafox con los jesuitas llegó a convertirse en algo personal.⁷³ Sin duda la carta enviada al papa, escrita en 1649, coincidió con una de las épocas en que su aversión hacia la Compañía de Jesús estaba en un momento álgido. No siempre fue así, ni antes ni

⁷² Juan de Palafox y Mendoza, *Memorial al Rey Felipe IV*, 15 de agosto de 1646 (1647), AGI, Leg. Filipinos 86.

⁷³ FERRER BENIMELI, *El obispo Palafox y los jesuitas*; CUMMINS, “Palafox, China”, p. 403.

después. De hecho, en su *Historia de la conquista de la China por el Tártaro*, publicada dos décadas después, Palafox llega a considerar a los jesuitas en China casi como héroes, como se desprende del siguiente fragmento:

[...] y si bien con el tropel de la guerra y de los asaltos de las ciudades y de la fiereza de el vulgo de los soldados, principalmente de los Chinos que servían al Tártaro, an padecido los padres de la compañía, que son los únicos ministros de aquella christiandad, en sus personas y en sus casas muchos trabajos, no fue eso con autoridad de los Virreyes ni generales de los ejércitos; antes muy contra su voluntad.⁷⁴

Da la sensación de que el tono excesivamente virulento de la *III Inocenciana* no representa la opinión de Palafox sobre los jesuitas durante décadas, sino que más bien fue escrita en una época de especial enojo hacia ellos. El año en que se escribió la carta, 1649, coincidió con el momento final de su episcopado en Puebla. Fue uno de los momentos en los que los conflictos con la Compañía de Jesús por cuestiones no sólo religiosas, sino también económicas y jurisdiccionales, estaban en su apogeo. Y, sobre todo, la carta fue escrita poco después de la estancia de dos años en Nueva España de Morales y Navarrete, dos de los dominicos clave en el desarrollo de las controversias de los ritos chinos. El tono violento que destila la carta de Palafox al papa corresponde a un momento muy particular de la vida de su autor.

Pero lo escrito, escrito queda. Lo que el obispo de Puebla opinaba a mediados del siglo XVII, en un momento de turbación, tendría su mayor influencia durante el siglo siguiente, cuando los enemigos de los jesuitas lo utilizaron para desprestigiarlos. Como es bien conocido, en la segunda mitad del siglo XVIII la

⁷⁴ PALAFOX Y MENDOZA, *Historia de la conquista de la China*, p. 297.

Compañía de Jesús sufrió la expulsión de los territorios españoles y finalmente la supresión por la Santa Sede, por razones cuya discusión no es tema de este artículo. Lo que resulta relevante es que uno de los autores más utilizados por el antijesuitismo fue precisamente Palafox. Las acusaciones de idolatría (el error capital que veían en sus trabajos en China) se fundamentaron en la *III Inocenciana*. Y no sólo participaron miembros del clero. Incluso políticos y juristas, como el español Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1803), en sus acusaciones contra los jesuitas por idólatras, reprodujeron principalmente los puntos 138, 139 y 140 de la carta de Palafox a Inocencio X.⁷⁵

Más aún. Durante el siglo XVIII hubo una propuesta para canonizar al obispo de Puebla apoyada por los enemigos de la Compañía.⁷⁶ Aunque al final la causa no prosperó, mientras se discutía la posible canonización de Palafox, sus tesis sobre las misiones de los jesuitas en China —con un tono terriblemente crítico, como ha sido visto— se divulgaron ampliamente, considerándose de gran importancia al provenir de un religioso “casi santo”. La reproducción de los textos de Palafox sobre las controversias tuvo lugar en un contexto global de movimientos antijesuíticos, haciendo que su influencia superara, con mucho, el periodo de vida del autor.

VI

Las controversias de los ritos chinos constituyen un ejemplo perfecto para la historia global de las ideas. Fue un fenómeno que tuvo lugar a lo largo de un periodo de tiempo prolongado y en muchos escenarios geográficos de varios continentes. En este artículo se ha mostrado la influencia de un episodio,

⁷⁵ ST. CLAIR SEGURADO, “El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos”, p. 161.

⁷⁶ CUMMINS, “Palafox, China...”, pp. 403-404.

aparentemente azaroso, como fue la estancia de los dominicos Morales y Navarrete durante casi dos años en la Nueva España, y que coincidió con un momento muy particular durante el cual el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, mantuvo conflictos abiertos con los jesuitas. Eso llevó a que Palafox escribiera al rey y al papa sobre China, y también propició cierto prejuicio de los dominicos, en particular Navarrete, contra los jesuitas, que sería importante para lo que pasaría en la Misión China dos décadas después. Es decir, lo que ocurrió en la Nueva España en la década de 1640 influyó en los acontecimientos de la misión durante la década de 1660 y eso en lo ocurrido en Roma en las décadas siguientes, terminando con la prohibición de los ritos chinos por la Santa Sede y, en última instancia, influyendo en la supresión de la orden jesuítica en el siglo XVIII.

Tal como señala Eugenio Menegon, los debates teológicos a principios de la época moderna constituyeron a menudo una manera de llevar a cabo luchas políticas.⁷⁷ En este artículo hemos visto las representaciones sobre la Misión China del obispo de Puebla. ¿Cómo un hombre que nunca estuvo en Asia, y cuyo conocimiento sobre la cultura china era casi nulo, pudo influir un siglo después en el propio destino de la Compañía de Jesús?

El tema sigue vivo. Se puede decir que las controversias continúan presentes hasta el día de hoy, ya que constituyen un elemento importante en el debate y análisis de la acomodación, la inculturación, o la adaptación del mensaje religioso a otras culturas.⁷⁸ El *cross-cultural* que tuvo lugar en China pudo llevar a una confusión de ritos (confucianos y cristianos) que enfrentó a los jesuitas no sólo con los religiosos de las órdenes mendicantes y las élites de ideas chinas, sino finalmente también con el emperador chino, con la Santa Sede, y con los poderes temporales chinos y europeos.

⁷⁷ MENEGON, "Responses & Reflections", p. 147.

⁷⁸ RULE, "Is the Chinese Rites Controversy over?", p. 8.

Por todo lo anterior, consideramos que la participación de Palafox en las controversias de los ritos chinos durante el siglo XVII, debido al eco de sus cartas entre China, Europa y Nueva España, así como su posterior utilización en Europa durante el siglo XVIII, nos muestran, sin duda, la construcción de una temprana esfera pública global, o una especie de proto/pre esfera global del movimiento de las ideas. La problemática está propuesta. Ahora prosigue indagar más en ella, independientemente del punto de vista religioso, geográfico, e incluso temporal desde el que se parta.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España.

BROCKEY, Liam M., *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2007.

CABALLERO DE SANTA MARÍA, Antonio, *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la Monarchia de China*, Madrid, Imprenta Real por Iuan Garcia Infançon, 1676.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de (ed.), *Missions d'évangélisations et circulation de savoirs, XVIIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

CERVERA, José Antonio, "El modo soave y los jesuitas en China", en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 22 (2007), pp. 169-187.

CERVERA, José Antonio, "Los planes españoles para conquistar China a través de Nueva España y Centroamérica en el siglo XVI", en *Cuadernos Intercambio*, 10:12 (2013), pp. 207-234.

CERVERA, José Antonio, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013.

CERVERA, José Antonio y Ricardo MARTÍNEZ ESQUIVEL, "Presentación del dossier *Entre Asia, América y Europa: ¿los misioneros cristianos como intelectuales interculturales?*", en *Revista Estudios*, 32 (2016), pp. 322-340.

CORSI, Elisabetta (coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008.

CUMMINS, James S., "Palafox, China and the Chinese Rites Controversy", en *Revista de Historia de América*, 52 (1961), pp. 395-427.

CUMMINS, James S., "Two missionary methods in China: Mendicants and Jesuits", en *Revista de Archivo Iberoamericano*, 38: 149-162 (1978), pp. 33-108.

CUMMINS, James S., *A question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot, Scolar Ashgate, 1993.

DUNNE, George H., *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1962.

FABRE, Pierre-Antoine, "Conclusion", en CASTELNAU-L'ESTOILE (ed.), 2011, pp. 445-458.

FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Domingo, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China. Descripcion breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narracion difusa de varios sucessos y cosas singulares de otros reynos, y diferentes navegaciones*, Madrid, Imprenta Real por Juan García Infançon, 1676.

FERRER BENIMELI, José Antonio, *El obispo Palafox y los jesuitas: análisis de una doble manipulación*, México, Universidad Iberoamericana, 2013.

GARREAU, Joseph, "Chinese Reaction to Christianity", en *Asian Thought & Society*, 8: 22-23 (1983), pp. 19-27.

GERNET, Jacques, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, traducción de Carlota Vallée Lazo, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

HSIA, Florence, *Sojourners in a Strange Land. Jesuits and Their Scientific Missions in Late Imperial China*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

HOSNE, Ana Carolina, *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610: Expectations and Appraisals of Expansionism*, Londres y Nueva York, Routledge, 2013.

KIM, Sangkeun, *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*, Berna, Bruselas, Fráncfort del Meno, Nueva York, Oxford, Viena y Varsovia, Peter Lang International Academic Publishers, 2005.

LOEWE, Michael, "Imperial China's Reactions to the Catholic Missions", en *Numen*, 35 (1988), pp. 179-212.

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", en *Revista de Lenguas Modernas*, 23 (2015), pp. 437-454.

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, México, El Colegio de México, 2015.

MARTÍNEZ ESQUIVEL, Ricardo y Pablo RODRÍGUEZ DURÁN, "Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la *otra* primera divergencia?", en *Revista Estudios*, 32 (2016), pp. 518-557.

MENEGON, Eugenio, "Responses & Reflections", en ÜÇERLER (ed.), 2009, pp. 143-147.

MENEGON, Eugenio, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2010.

MEYNARD, Thierry, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden, Brill, 2015.

MINAMIKI, George, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola University Press, 1985.

MUNGELLO, David E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1989.

MUNGELLO, David E. (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Steyler Verlag, *Monumenta Serica Monograph Series XXXIII*, Nettetal, 1994.

OLLÉ, Manel, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acanalado, 2002.

PALAFIX Y MENDOZA, Juan de, *Historia de la conquista de la China por el Tártaro / escrita por ... Juan de Palafox y Mendoza, siendo obispo de la Puebla de los Angeles y virrey de la Nueva-España y a su muerte obispo de Osma*, París, A costa de Antonio Bertier, 1670.

RULE, Paul, “K’ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism”, tesis de doctorado en filosofía, Canberra, Australian National University, 1972.

RULE, Paul, “Is the Chinese Rites Controversy over? A Justification for studying a Seventeenth Century Argument”, en *Charles Strong Lecture*, AASR, Brisbane, 2 de julio de 2010.

SHEN, Dingping, “La relación entre la Iglesia mexicana y la evangelización en China en los siglos XVI y XVII. Un estudio comparativo sobre sus estrategias”, en *Estudios de Asia y África*, 35: 1 (2000), pp. 47-75.

ST. CLAIR SEGURADO, Eva María, “El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos en el proceso de extinción de la Compañía de Jesús”, en *Studia Historica: Historia Moderna*, 22 (2000), pp. 145-170.

STANDAERT, Nicolas, *The Fascinating God (Inculturation). A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 1995.

STANDAERT, Nicolas, *The Interweaving of Rituals. Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, Washington DC, University of Washington Press, 2008.

STANDAERT, Nicolas (ed.), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Leiden, Brill, 2001.

ÜÇERLER, M. Antoni J. (ed.), *Christianity and Cultures. Japan & China in Comparison, 1543-1644*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

VILLARROEL, Fidel, “The Chinese Rites Controversy: Dominican Viewpoint”, en *Philippiniana Sacra*, xxviii: 82 (1993), pp. 5-61.

ZÜRCHER, Erik, “The First Anti-Christian Movement in China (Nanking, 1616-1621)”, en P. W. PESTMAN (ed), *Acta Orientalia Neerlandica*, Leiden, Brill, 1971, pp. 359-375.