

ANTROPOLOGIA DEL EXTRAÑO (El difícil encuentro hispano-chino en los Siglos de Oro)*

C. Lisón Tolosana

Catedrático de Antropología Social
Universidad Complutense.

Hacia la mitad del siglo XVI parece haberse consolidado y robustecido en Castilla un proceso de pensamiento político-teológico que se inició en Santo Domingo, en torno a 1511, por un grupo de dominicos entre los que sobresalen fray Antonio Montesinos y Bartolomé de las Casas. Condenan en forma durísima, pública y oficial, tanto los malos tratos como las encomiendas y esclavitud de los indios novohispanos. Cuando mueren Vives (1540), D. de Soto (1560), el P. Vitoria (1560), M. Cano (1560) y Las Casas (1566) — todos defensores del indio americano y voceadores de la injusticia de la guerra allí llevada a cabo —, circula un *corpus* teórico de doctrina ético-escolástica sobre la conquista y misión evangélica que se va a intentar llevar a la práctica en Filipinas, Japón y China. En sus escritos, cartas, pareceres, enseñanza y conferencias cede la España del conquistador ante la España del teólogo y del misionero; los tardíos valores guerreros medievales se transforman paulatinamente en fórmulas legales que canalizan el brío religioso de la España misionera hacia una conquista espiritual. La dura experiencia americana, junto con la sensación de fracaso moral, el colonialismo incipiente, las acerbas críticas de los misioneros y la escuela de Salamanca, crean y difunden un modo de pensamiento y acción colonial-misional nuevo, una sensibilidad diferente: la cruz debe sustituir a la espada, la reflexión crítica a la incontrolada acción. El Otro es igual y libre, acreedor a dignidad personal y respeto. Todos formamos una única comunidad humana presidida por la ley natural que dimana de nuestra común naturaleza. Los principios fundamentales de moralidad, el *ius gentium* y la congruencia con las circunstancias locales deben regir nuestro comportamiento. El origen y naturaleza de la sociedad política

* Estas páginas son parte de un ensayo más amplio; el espacio dedicado a Ricci aquí puede parecer desproporcionado, pero no si se considera el conjunto; el P. Ricci estuvo, además, acompañado en todo momento por el jesuita español que menciono.

—lo demuestran los numerosos pueblos descubiertos— la hacen distinta e independiente de toda otra institución o autoridad; la Iglesia y el Estado tienen esferas de actuación y persiguen fines diferentes. Nadie ni nada debe imponerse a otro; la voluntad humana es simplemente libre.

Este nuevo *Zeitgeist* o temporalidad histórica específica, caracterizada por un conjunto colectivo de axiomas, ideas y valores ético-coloniales predominantes, constituye el marco de referencia que estructura y dirige la mente y la acción de virtualmente todos los teólogos, juristas y misioneros hispanos en la segunda mitad del siglo XVI. Miguel de Arcos OP, Juan Ramírez OP, Domingo de Salazar (obispo de Manila), fray Martín de Rada (el Las Casas de las Filipinas), los agustinos Francisco de Ortega y Alonso de Alvarado (que piden se nombre Protector de Indios en Filipinas), el dominico Miguel de Benavides (cofundador de la Universidad de Manila) y un buen número de franciscanos y agustinos que misionan en aquellas islas orientales recién descubiertas encarnan en sus mentes y prácticas ese nuevo modo de ver la realidad indígena, el Otro —filipino en este caso— y su labor misional. Quiero subrayar que los especialistas no han encontrado más que un solo Tratado, escrito por un dominico español, en todo el siglo XVI, que defienda la conquista americana, y dice mucho también en cuanto a la aceptación de los escritos del P. Las Casas, que únicamente un franciscano en toda la nación argumentó contra ellos¹. El amor fraterno, la suavidad de trato y no la compulsión, la palabra dulce y no el látigo, el respeto a la propiedad local y no el robo, el ejemplo evangélico y la ayuda altruista son los ideales que deben presidir el esfuerzo misional, desgajado, siempre que sea posible, del torbellino conquistador y de la avaricia soldadesca. ¿Podría encauzarse de esta cristiana manera la evangelización de esos enormes y fabulosos reinos orientales como la China y Japón, de los que llegaban fascinantes noticias a través de Filipinas?

I

Colón, que había leído a Marco Polo, llevaba en su equipaje una carta con nombre y dirección en blanco, otorgada por los Reyes Católicos, para presentar a algún príncipe de Oriente cuando arribara a aquellas lejanas tierras. Al fondear en La Española creyó que había alcanzado el extremo oriental de Asia. China, concretamente, seguía presente en el pensamiento de los misioneros españoles unos pocos años más tarde. Varios de los doce franciscanos que desde 1524 evangelizaban México

¹ Una muestra de los *Tratados y Pareceres* que escriben y emiten los dominicos y agustinos citados puede verse en L. HANKE, *Cuervo de documentos del siglo XVI (Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas)*, Fondo de Cultura; manejo la reimpresión de 1977. Contribuyen también a la configuración de esta espiritual temporalidad —a la vez que algunos son consecuencia— los Comisarios Generales de Indias, los Protectores de indios, el Patronato Regio, el Consejo de Indias y la misma Casa de Contratación. Puede verse, para todo esto, L. DE ASPURZ, OFM, *La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato Regio*, Madrid, 1946.

decidieron ir, en 1532, «en busca de las gentes de la *gran China*», de la que muy poco se sabía entonces, «ni de la navegación», de la que dudaban «si se podía hacer o no», según escribió Mendieta². Doce años más tarde, y pensando también en desarrollar un nuevo modo de evangelización, proyectaron la misma empresa evangelizadora oriental Juan de Zumárraga (primer obispo de México), los frailes Domingo de Betanzos y Juan de la Magdalena y el mismísimo Bartolomé de las Casas. Pretendían, además, misionar sin que «precediese conquista de armas» y evangelizar a «otras muchas gentes hacia la parte del poniente, de más entendimiento y capacidad», a japoneses y chinos concretamente, por medio de argumentación intelectual y sin sufrir ni tolerar los obstáculos provenientes de las autoridades coloniales civiles. Carlos V colaboró en la proyectada embajada-misión ordenando redactar un documento —mayo de 1543— que dirigía «A los Reyes, Príncipes y señores... de... tierras e islas que están... al Poniente de la Nueva España», y en el que se lee esta declaración de principios: «Porque es tan grande la bondad del verdadero Dios a quien servimos, que como es Padre de todos los hombres, así nos manda que a todos los hombres tratemos como a sus hijos y hermanos nuestros...»³. *Universitas christiana*.

Pero fue el jesuita navarro Francisco Javier el primer misionero español en llamar insistentemente a las puertas bien cerradas de la Gran China⁴. Para asegurarse el imposible permiso de entrada ideó llevar una delegación papal a la Corte imperial de Pekín, proyecto que hizo fracasar la rivalidad de los portugueses⁵. Aunque visceral y espiritualmente defraudado, no se intimidó este aventurero a lo divino; en su ardiente deseo de llevar el evangelio al Otro y viendo que no podía «entrar con la embajada en la China... determinó de no dexar de llevar adelante esta empresa... procurando... de entrar en la China de la manera que pudiese, y pasar por el rigor de sus leyes»⁶. Salió de Malaca y «en pocos días» llegó el barco a la isla de Sanchoan⁷, «donde acostumbraban

² La cita la tomo de E. DE LA TORRE VILLAR (comp.), *La expansión hispanoamericana en Asia, siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura, 1980, cap. I, p. 22: «Fuentes mexicanas para la historia de las misiones en el Extremo Oriente», de L. Gómez Canedo. La noticia que sigue viene también en la misma página.

³ Pp. 40-41 de la obra citada en el número anterior. Este capítulo, titulado «Algunas ideas rectoras de las relaciones entre las Indias españolas y los países del Extremo Oriente durante el siglo XVI», es de L. TORMO SANZ.

⁴ B. LLORCA escribe, en su *Manual de Historia Eclesiástica*, Labor, 1946, p. 635, de intentos anteriores, sin éxito, realizados en 1518 y 1542.

⁵ «No podreys creer —escribe el santo al P. Gaspar— cuán perseguido fui en Malaca... Yo me parto para las islas de Cantón del reyno de la China... con esperanças... que algún infiel moro o gentil, me lleve a la tierra firme de la China, ya que los fieles me impidieron en Malaca la embarcación que para esso llevaba; pues el capitán della no quiso guardar las provisiones que para esso trayamos del Señor Visorrey», p. 204 de *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales (1542-64)*, por A. VALIGNANO. La edición viene a cargo de J. Wicki, Roma, 1944. Sobre la preparación de la embajada y su fracaso pueden verse las pp. 142-144 de M. RICCI y N. TRIGAULT, *Entrata nella China de'Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, Roma, 1983.

⁶ A. VALIGNANO, *o. c.*, p. 207.

⁷ Shang-ch'uan, a unas 60 millas al SO de Macao.

a yr los portugueses con sus navíos a contratar sus mercaderías con los chinas». Construyó una pequeña ermita y una choza para su persona y comenzó a adoctrinar a los esclavos, pero «sobre todo procurava con los chinas, que concurrían allí con sus mercaderías, de informarse de las cosas de aquella tierra, y del modo cómo podría entrar en ella a predicar el sancto Evangelio: y entendiendo las rigurosas leyes que avía para que nengún forastero entrase en la China sin licencia de los mandarines, y la imposibilidad que para alcanzarla avía entonces, pues ningún china la podía pedir, ni menos los portugueses, que... ni podían entonces entrar en la tierra firme sin peligro de muerte o de captiverio: viendo el Padre que no tenía otro remedio, determinó de correr por los dichos peligros, haziéndose echar escondidamente en alguna ciudad de la China»⁸.

Chinos y portugueses se esfuerzan en disuadirle de tan arriesgada aventura, argumentando, con razón práctica, que el mercader que por pimienta se ha comprometido a franquearle el muro chino puede abandonarlo en alguna isla desierta o, más probablemente, arrojarlo al mar «después de recibido el precio», o también que, dejado a su suerte en Cantón, los mandarines le manden azotar y encarcelar «por ser cosa tan nueva y prohibida entrar alguno extranjero sin chapa [licencia] en la China». El intérprete que iba a acompañarle, oídos tales razonamientos y «vencido del temor de los açotes de los mandarines» que entreveía, se arrepintió de su oferta y desertó.

Los portugueses volvieron a la carga como último recurso e «hizieron muy grande instancia al Padre, diciendo que, ya que él se quería entregar a tan grande peligro, no pussiese en semejante peligro la hacienda y vida de ellos, y por esso, que esperasse el entrar en la China hasta el tiempo que, tomada ellos su carga, se partiessen; y como el Padre no quería que otros padeciessen... los libró deste temor, asegurándolo que esperaría..., poniéndose él en esto en mayor desamparo y riesgo, no le quedando nenguna ayuda humana, en que pudiesse esperar en todo lo que en la China le aconteciesse». Como su decisión de «publicar la ley de Dios en la China» estaba tomada, ninguna dificultad bastó para «refriarle el desso que tenía de sacrificarse... en servicio de Dios»; contrató a un mercader, quien, según el santo escribe en una carta, «me llevará en una embarcación pequeña, sin otros marineros más que sus hijos y criados, porque por otro en nenguna manera se sepa que me lleva él; y ofrécese a tenerme escondido en su casa tres o quatro días, y al cabo de ellos ponerme un día, antes que amanezca, en la puerta de la ciudad de Cantón con mis libros y hatillo, para yrme de allí a la casa de los gobernadores de la ciudad, y decirles cómo somos embiados a el rey de la China para declararle la ley de Dios». Pero mientras, anhelante, esperaba al mercader chino enfermó de una calentura y, después de delirar y rezar durante dos días en vasco, murió desamparado, en su choza, a las puertas de China, el 2 de diciembre de 1552. Puede valer como epitafio de su devorador deseo estas líneas que escribió el

⁸ A. VALIGNANO, *o. c.*, p. 209. Las citas siguientes, pp. 211, 212.

P. Valignano unos años después: «Si el esfuerzo y grandeza de ánimo se conoce en emprender empresas muy grandes y nuevas, y en aventurarse a grandes peligros, quando conviene, sin nengún temor, bien se puede entender de todo lo que está dicho, especialmente de la determinación de intentar esta empresa de la China, quán grande y esforzado era en su Dios el ánimo deste P. M. Francisco»⁹.

Durante el siglo XVI gobernó en China la dinastía Ming; sus emperadores habían promovido desde hacía algún tiempo no sólo una reestructuración de las instituciones, sino también una revalorización de ideas y sentimientos nacionales enraizados en la tradición espiritual, ritualista y religiosa del pueblo. En este siglo florece una cierta conciencia nacional promovida, en parte, por la novela histórica, el género literario entonces preferido. La emigración de los chinos y su comercio exterior estaban prohibidos bajo pena de muerte; un decreto imperial fue promulgado a principios de la década de 1520 vedando taxativamente el trato con los extranjeros, equiparados virtualmente a piratas. ¿A dónde podría realmente emigrar un chino para mejorar de nación? ¿Qué podrían obtener de los bárbaros cuando todo y mejor se producía en China? Los extranjeros no podían entrar en el Celeste Imperio sin licencia; la pena de muerte les rondaba invariablemente. Además de consolidar por tierra la Gran Muralla y extenderla, la escuadra china vigilaba con eficacia, hacia mitad del siglo, las costas y la entrada a los puertos principales; las fronteras marítimas estaban cerradas. Sólo la tenacidad de los aventureros mercaderes portugueses logró una base firme en Macao en 1557¹⁰. Precisamente por esas fechas se estaba organizando la exploración y asiento definitivo en Filipinas, desde donde, un poco más tarde, se lanza el segundo asalto místico a la muralla china por misioneros españoles.

China, con sus millones de almas para salvar, atraía irresistiblemente a los misioneros hispanos. Estaban cerca, la tenían al alcance geográficamente, pero les eludía, lo que espoleaba todavía más a su conquista espiritual. Ya anteriormente, y con el mismo celo irresistible, unos frailes agustinos que acompañaron a Ruy López de Villalobos en su «infeliz jornada» al Maluco decidieron acogerse a un navío portugués «camino de Malaca, donde hallando un navío que se aprestaba para la China, pidieron licencia al capitán portugués para pasar a aquel Imperio a predicar la fe, mas no quiso concedérsela»¹¹. Pero cuando realmente se plantean nuestros misioneros la evangelización de aquella «nación tan política y sabia» de una forma premeditada y organizada es una vez que se han establecido en Filipinas. Es más, desde un principio pensaron en

⁹ P. 257. En 1565, los jesuitas Pérez y Texeira alcanzaron Cantón provenientes de Macao, pero no obtuvieron permiso para predicar, según B. LLORCA, *o. c.*, p. 635.

¹⁰ H. FRANKE y R. TRAUZETTEL, *El imperio chino*, Siglo XXI, 1973, pp. 238, 245, 248, 249.

¹¹ G. DE SAN AGUSTÍN, OSA, *Conquistas de las Islas Filipinas (1565-1615)*; cito por la edición del CSIC, 1975, p. 81.

esas islas como etapa inicial o plataforma para, una vez preparados, «pasar al dicho Reino de China»¹². La ocasión se presentó pronto.

Durante la celebración del segundo Capítulo que los padres agustinos reunieron en el convento de Manila, en 1572, llegaron a la ciudad dos juncos de mercaderes de la China. No traían mercaderías ricas; querían, para comenzar, enterarse de las posibilidades del mercado, pero referían, en su encuentro con el Otro, «cosas admirables de aquel dilatado Imperio. Viendo nuestros religiosos el espacioso campo que se les abría a su ardiente deseo de propagar la fe de Cristo... determinaron pasar a la China en uno de sus juncos». No podían esperar más. Sopesada por todos los frailes la posibilidad de la entrada, eligieron a dos padres para «tan gloriosa empresa». Pero antes consultaron al Adelantado Miguel López de Legazpi, quien llamó a los capitanes de los juncos para tratar hábilmente de cómo enviar embajadores «al rey de la gran China en nombre del Rey de España». Su intención, les dijo, era asentar «amistad... y comercio». Para ello y como embajadores enviaría a dos religiosos, «personas de... estimación entre los españoles». Los capitanes, tratado entre ellos el negocio, se excusaron cortésmente «por no ser posible entrar algún extranjero en la China a causa de tener pena de muerte el que le llevase». Los dos misioneros, por su parte y con tal de penetrar la imposible frontera, estaban dispuestos a que les llevasen «descubiertos u ocultos, aunque fuese para echarlos solamente en tierra a sus aventuras y en las manos de Dios», pero los chinos se resistieron alegando el «gran riesgo a que se exponían». Sólo, comentaron de pasada, dejaban entrar a algunos esclavos que compraban por las islas vecinas. Oído esto, los agustinos vieron ya la puerta abierta: «Mucho se alegró el Padre... Agustín de Alburquerque [uno de los elegidos] oyendo al capitán estas últimas razones, en que ya había hallado medio para conseguir lo que tanto deseaba. Pues, yéndose el capitán a su casa le siguió y se puso a tratar con él que, supuesto que en la China podían entrar esclavos como había dicho, le rogaba mucho que le embarcase y llegando a tierra le vendiese por esclavo.» Todo, cualquier cosa, por llegar al tan huidizo como misterioso Otro. Enterado de la maniobra, el Adelantado impidió el viaje. El aspirante a esclavo y el P. Alonso de Alvarado —el otro fraile elegido— se dedicaron, en espera de mejor oportunidad, a catequizar a los chinos avecindados en Tondo, junto a Manila, que eran muy numerosos. Comenzaron «con mucho estudio a aprender su lengua... sin cesar de día ni de noche», y a enterarse de las costumbres y creencias de estos chinos o sangleyes «de natural afable y buena disposición». Les fascinaban sus formas, etiqueta, su laboriosidad y «el buen gobierno que en su tierra tenían»¹³.

Legazpi hacía también, por su parte, camino para andar a China. Este mismo año escribía al virrey de México solicitando licencia para enviar misioneros a aquella nación; comunicaba en su escrito al virrey cómo, para allanarlo, el año anterior —1571— había rescatado y puesto

¹² G. DE SAN AGUSTÍN, *o. c.*, p. 367.

¹³ G. DE SAN AGUSTÍN, *o. c.*, pp. 367-369.

en libertad a 30 chinos que habían naufragado y quedado como esclavos de los filipinos en Mindoro. Según su deseo y pretensión, volvieron a China y pregonaron la buena obra de los castellanos, pero los portugueses, según acababa de referir uno de los chinos liberados que había regresado a Filipinas, «le dijeron que no fiase de nosotros, que éramos corsarios»¹⁴. Fray Martín de Rada, elegido provincial en el Capítulo de 1572 antes aludido, dedicó su principal actividad misionera durante los tres años de su provincialato a preparar la entrada de los heraldos del evangelio en China. Tuvo en su casa, durante seis meses, a un chino llamado Canco para cerciorarse de primera mano sobre las maravillosas cosas de China y aprender la lengua, sobre la que preparó un *Arte y vocabulario* que se ha perdido. Sus conocimientos cosmográficos, astronómicos y matemáticos le llevaron a ser el primer europeo en identificar China con la Catay de Marco Polo. Quería ir él personalmente a propagar la fe porque también sentía la llamada de aquel Imperio, pero el Adelantado le rogó esperase más favorables circunstancias. Más todavía: frailes, Adelantado y ciudad de Manila acordaron, en 1573, comisionar al P. Diego de Herrera para que informase a Felipe II de la conveniencia de enviar embajada regia a China con el fin de asentar amistad, intercambio comercial y «hacer el camino a la predicación evangélica». Su Majestad «oyó la petición con mucha satisfacción de que el deseo era santo y provechoso»¹⁵, y pronto fueron ordenados los preparativos para tan magna empresa. Pero el azar deparó ocasión tan propicia que, por otro camino, puso la llave primera del Imperio en manos del nuevo Gobernador de Filipinas, Guido de Lavezares.

A principios de 1474 salió el capitán Juan Salcedo —mozo de extraordinarias dotes y energía— a explorar el río y puerto de Cagayán —al norte de Luzón— «por tener noticia que era el mejor de toda la isla, muy a propósito para la contratación y comercio así de la Nueva España como de los reinos de la China»¹⁶. Meses más tarde, un soldado avisó al capitán que la noche anterior «gente extranjera» con una «copiosa armada» había saltado a tierra y reducido a fuego casas y haciendas. Desde una embarcación que logró aproximarse nocturnamente a la armada, los españoles reconocieron «por los escotillones mucha y muy doble artillería, y tanta orden... que... entendían debían ser portugueses». A la noche siguiente, el mismo Salcedo vio cómo la armada pasaba por delante de la barra y seguía su derrota; inmediatamente conoció que tal armada no podía ir sino sobre Manila. Despachó allí mismo una embarcación con tres soldados para que ganaran la delantera a la armada y dieran aviso al Gobernador de Manila del inminente peligro, y él salió después con los 50 arcabuceros que tenía.

Era señor de estos navíos y gente el temido corsario cantonés Lima-

¹⁴ L. TORMO SANZ, *o. c.*, pp. 48-49.

¹⁵ J. GONZÁLEZ DE MENDOZA, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China*, Roma, 1585; cito por la edición de Madrid, 1944, pp. 139-141.

¹⁶ Sigo a G. DE SAN AGUSTÍN, *o. c.*, pp. 401 y ss., y a C. R. BOXER, *South China in the Sixteenth Century*, Londres, 1953, XLIII-XLV.

hón (Lin-Ah-feng), que pirateaba las costas chinas y contra el que habían sido ya enviadas, sin resultado, varias armadas chinas. En una ocasión, el pirata apresó un navío de mercaderes chinos que venía de contratar en Manila y por ellos se informó de la riqueza y del valor de los hispanos, venidos de lejanas tierras, de sus poderosas armas y, especialmente, de su muy corto número. Oído todo esto, decidió aniquilarlos. Seleccionó 2.000 hombres y 62 navíos y dio el primer asalto por sorpresa a Manila, que casi ganó; en el segundo asalto, y gracias al refuerzo de Salcedo, el general Sioco, que lo mandaba, murió en la demanda después de un terrible cuerpo a cuerpo en el mismo interior del fuerte de los españoles. Limahón no pudo convencer a sus hombres a dar un tercer asalto y tuvo que alejarse con sus naves buscando un refugio; se fortificó en la desembocadura del río Pangasinán. Aquí vino a cercarlo el joven Salcedo, con 250 españoles, en marzo de 1575. A las pocas semanas se aproximó a la boca del río un junco de guerra chino comandado por Pezung Aumón (Wang-Wang-Kao), que había sido enviado por las autoridades de Fukien y Chekiang para espiar las andanzas de Limahón. Salcedo agasajó a su capitán como convenía y lo envió a Manila para que se entrevistara con el gobernador. Lavezares lo colmó de atenciones y le prometió a Limahón, vivo o muerto, para que lo presentara a las autoridades chinas; le dio, además, 52 cautivos apresados en el fuerte de Limahón sin interés alguno. Aumón quedó tan complacido de la galantería y de la promesa que ofreció, por su parte y en agradecimiento, llevar a Fukien a «los embajadores que gustase enviar al Emperador y Gobernadores», y como el «principal ánimo» de Lavezares «era buscar entrada a la predicación del Santo Evangelio, encargó al Padre Provincial que los religiosos... eligiesen dos de conocida virtud, letras y sagacidad... (.) ... fueron escogidos de común acuerdo los Padres Fray Martín de Rada y... Fray Jerónimo Marín. Gustoso el Gobernador de la elección, la hizo también de dos honrados españoles para que acompañasen a los religiosos, que fueron Miguel de Loarca... y Pedro Sarmiento... que admitieron la comisión para que, si los religiosos lograsen la ocasión de quedarse en la China a plantar la fe, volviesen a dar razón de la embajada». Se embarcaron los misioneros en el junco de Aumón el 12 de junio de 1575.

Guido de Lavezares, consciente de la importancia de la misión, «les dio las instrucciones siguientes» para el viaje, que por su valor antropológico resumo:

«Primeramente... darán mi carta al Gobernador [de Chincheo¹⁷]... [Dirán a las autoridades de Fokien... i.e. Fukien] que les envíe allá para que les [a los chinos] den a entender su [de Felipe II] grandeza y poder, y cómo deseo amistad y hermandad con el Rey de la China, para que mediante ella haya trato y comunicación entre los castillas y chinos, asegurándoles que a ellos se les seguirá muy grande provecho.

¹⁷ BOXER, o. c., Apéndice I, analiza la semántica geográfica de Chincheo.

Item... les dirán, por la vía que vieren que más convenga y según sintieren de ellos, el grande y cristianísimo celo de su Majestad en desear que ellos y todas las gentes del mundo vengan en conocimiento de un solo Dios verdadero, y que sea su santa Ley entendida y guardada; y cómo para este efecto envía religiosos por todas las partes, por más remotas que sean, desde sus Reinos de Castilla... y que así desea que vayan y entren religiosos en aquel reino para que den a entender a los naturales de él lo que les conviene... para la salvación de sus almas, y a este propósito les dirán otras razones para persuadirles a que quieran dar entrada a los... predicadores...

Item, si vinieren [las autoridades] en que haya trato de un reino a otro... les pedirán que nos señalen un puerto donde seguramente puedan entrar y salir nuestros navíos de mercancías...

Item procurarán saber la calidad de la gente de la tierra, y de entender sus modos y costumbres, y qué tratos y contratos tienen, y si guardan verdad y palabra en lo que prometen...

Item, no consentirán ni permitirán que los que van en su compañía [oficiales, soldados y acompañamiento]... muestren admiración ni que tienen en mucho las cosas que los chinos tuvieren o les mostrasen, ni tampoco las desprecien ni den a entender que no hacen caso de ellas, ni mucho menos hagan burla de sus ídolos, así de los que los mismos chinos tienen en sus casas como de los de sus templos. Ni se rían ni mofen de las ceremonias que les vieren hacer, porque dicen que es cosa que sienten mucho.

Item, prohibirán que ninguno de los españoles hable ni trate con las mujeres de los chinos, porque —según dicen— son muy celosos y es cosa peligrosa, y podrá resultar mucho daño...

Item, no consentirán que los españoles ni otra persona... de las de su servicio salgan ni anden de noche por las calles, porque no se alboroten los chinos y se ocasione algún escándalo.

Item, ... procurarán no se les pida cosa alguna a los naturales sin que se les pague, porque entiendan el provecho que se les seguirá de que vayan allá españoles...

Item, en todo harán como personas que tan bien saben lo que pide el negocio u lo que más vieren que conviene al servicio de Dios nuestro Señor y de su Majestad... Manila, a 2 de junio de 1575...»¹⁸.

Prudencia y sensatez ejemplares, modelo de direcciones para salir al encuentro del Otro, que merece amistad y respeto. Las instrucciones del Gobernador no dejan fácil espacio a la ambigüedad o a la duda; el texto, de valor intrínseco, es claro, preciso, imperativo, según corresponde a reglas de procedimiento, a prescripciones taxativas. El comportamiento

¹⁸ G. DE SAN AGUSTÍN, *o. c.*, pp. 439-441.

de los expedicionarios debe ser absolutamente correcto en cada momento y con cada persona, como si estuvieran en Castilla, ateniéndose a las formas ordinarias de deferencia, consideración y reciprocidad que toda persona merece. Más aún, puesto que van a encontrar modos de comportamiento, ceremonias y creencias diferentes y aun raros y chocantes, deberán ir prevenidos para detener su celo religioso, reprimir sus reacciones primarias ideológicas y no molestarles en sus ritos y devociones. La estructura narrativa deja bien patente cómo el Otro, sus leyes y religión son honorables, están en pie de igualdad. Más todavía, las instrucciones dan por sentado, reafirman y construyen matrices de mundos comparables: la posibilidad de comunicación, el deseo de hermandad y la voluntad de comercio se encuentran entre las primeras; en la estrategia discursiva que construye el Gobernador se parte de la existencia de una religiosidad básica común, pero que convendría dirigir según la formulación cristiano-castellana. Materia importante — la primera en la estrategia enunciativa — pero difícil de explicar, por lo que se deja a los padres agustinos que, teniendo en cuenta las circunstancias y situaciones que van a vivir, interpreten «según sintieren» y decidan lo que convenga. Difícil misión, ciertamente, porque de escasa información se dispone sobre connotaciones axiológicas y valores espirituales chinos; para establecer un puente con ellos ordena el Gobernador que observen, pregunten, tomen notas y redacten informes sobre su modo de ser y comportarse para que en lo sucesivo se disponga de un código objetivo y básico que dirija la actuación castellana en próximos encuentros.

La embajada no produjo los resultados que se esperaban en cuanto a relaciones comerciales y predicación del evangelio; las puertas del Imperio seguían infranqueables, más cerradas todavía, lo que seguía provocando entre los misioneros mucho desasosiego espiritual — la mies era mucha, se perdían muchas almas — y mayor pretensión de no cejar en el intento y abrirlas de par en par. Aquellos castellanos no eran hombres que fácilmente admitieran el fracaso. Aunque los anales misioneros refieren sucesivos esfuerzos por penetrar la muralla ideológico-jurídica china, voy a limitarme a resumir una romántica escapada que dramatiza la tensión misionera hispana en el siglo XVI. El fraile franciscano Pedro de Alfaro llega como Custodio de su orden a Filipinas en 1578 y, ya en su primer contacto con nativos, queda sorprendido del número de «mercaderes chinos» que pululan por Manila; la curiosidad le hace escuchar con interés «cosas admirables de aquel gran Reino y la infinidad de almas que el demonio tenía en él a su servicio»¹⁹. Lo mismo sucede a otros de sus compañeros franciscanos, que también «se encendieron en un gran celo de la salvación de ellas [las almas] y de ir... a predicar... aunque fuese poniendo sus personas a cualquier riesgo y peligro». Importunan repetidas veces al Gobernador²⁰ pidiéndole «favor y

¹⁹ P. 240 de la *Historia...*, o. c., de GONZÁLEZ DE MENDOZA. Todo el episodio lo extracto de las páginas siguientes.

²⁰ Francisco de Sande.

licencia» para ir a China, aunque fuese como «esclavos o de cualquier manera», en un champán de mercader chino que quisiera llevarlos. Como el Gobernador «los entretenía con esperanzas», comenzaron a «tratar secretamente de buscar modo para hacer la jornada» con fray Esteban Ortiz, que estudiaba la lengua «y la sabía ya razonablemente», y con el soldado Juan Díez, que «tenía gran deseo de hacer algún servicio a Dios, aunque fuese arriesgando su vida». Todos, más un chino bautizado, acordaron con el capitán de un navío que les llevaría a China desde el puerto de Mindoro, para no llamar la atención en Manila; pero, llegado el momento, el capitán del navío se volvió atrás alegando que «si lo hacía le costaría la vida».

Pronto, no obstante, se presentó al P. Custodio la ocasión deseada. El Gobernador le envió en una embarcación a Ilocos acompañado del soldado Díez, del alférez Dueñas y del P. Agustín de Tordesillas. Llegados allí «hicieron... consulta» con los padres que les esperaban, Sebastián de San Francisco y Juan Bautista, «y de ella resultó quedar concertados todos... de aventurarse a ir a la China a convertir a aquellos gentiles o morir en la demanda». Se les unió el soldado Villarroel, a quien no indicaron claramente a dónde iban, y «con singular alegría se fueron al navío» que les había traído; «era una fragata razonable, aunque con pocos y no muy diestros marineros». Hacen vela con mucho ánimo, pero por dos veces estuvieron «a punto de perderse» y decidieron volver a puerto. Antes de iniciar el tercer intento tuvo «tanto miedo... [el] P... Ortiz... que ningunos ruegos fueron bastantes a persuadirle que siguiese el viaje comenzado». Desiste también, por enfermo, el chino bautizado. Vuelven a hacerse a la mar y al pasar por una isla cercana a tierra dejan en ella a los filipinos y a un mozo español que no podían misionar, y los cuatro frailes, más tres soldados, un muchacho chino como intérprete y cuatro criados filipinos, el 15 de junio (1579) enderezaron la proa hacia donde entendían estaba China, «sin piloto ni otra certeza más... que... su buen deseo que todo lo facilitaba». Por fortuna, descubrieron tierra y entraron en una cala con muchos navíos; intentaron repetidamente acercarse a ellos para «saber en qué parte estaban», pero invariablemente, al verlos, los navíos huían de ellos. Parecía cosa de encanto. Avanzaron a lo largo de un estrecho guardado por «ochenta navíos de armada... sin que los vieses, porque de verlos... los echaran a fondo y mataran, según el orden... por el cual les [a los generales del mar] es mandado que cualquier gente de nación extranjera que toparen... le quiten la vida... si no trajere licencia». Navegaron seis leguas y lograron que un chino de otro navío abordara el de ellos; quedóse maravillado al ver los trajes y oír el habla y les preguntó «quiénes eran, de dónde venían y adónde iba». Espantado de que hubieran pasado por entre la armada sin ser detenidos y de que no portaran licencia de entrada, saltó a su batel y «comenzó con mucha furia a apartarse del navío». Temía por su vida. Navegaron río arriba y por fin encontraron un puerto con muchos navíos; dieron fondo y como no venían a reconocerles a modo de Castilla, pasaron a la barca y echaron pie a tierra, «donde, hincados... de rodillas» cantaron el *Te Deum*, «dando gracias a Dios que los había llevado

milagrosamente al Reino de la China por ellos tan deseado, sin piloto, ni otra industria humana».

El canto y el vestido causaron sensación; seguidos por un gran tropel de gente, anduvieron hasta encontrar la puerta de la ciudad, que atravesaron sin que, debido al tumulto, los guardias lo advirtieran. Caminaron un largo trecho de calles «aumentándose siempre la gente que los seguía»; cansados, se detuvieron frente a una casa en la que daban audiencia los alcaldes de mar. El revuelo y admiración que causaron fue tal que hasta los guardas de la puerta llegaron a enterarse de la causa, por lo que, asustados y temiendo el castigo por su inadvertencia, corrieron a echar mano a los extraños y al ver que carecían de permiso los sacaron fuera de las puertas, rogándoles esperasen allí hasta que diesen cuenta al gobernador de la ciudad y autorizara su entrada. En espera de la licencia se les acercó un chino que les preguntó, en portugués, «qué piloto les había llevado allí; respondieron que la voluntad de Dios, porque, sin saber cómo ni por dónde, después de haber navegado por la mar algunos días, se hallaban en aquel lugar que, según lo que entendían, era la ciudad de Cantón, de que habían oído decir grandes cosas. Traído solemnemente el permiso escrito sobre un tablón enyesado, fueron conducidos ante el juez, que les preguntó «de qué nación eran y qué habían ido a buscar en aquella tierra». Pidieron al intérprete oficial que respondiera «que eran castellanos... que iban a predicar el Santo Evangelio y a darles a conocer al verdadero Dios, Criador del Cielo y de la Tierra, para que, dejando la adoración de los ídolos... le adorasen y conociesen, recibiendo su santa ley... confirmada con divinas señales del cielo, en cuya guarda estaba la salvación de las almas». El intérprete, temiendo que esta respuesta «fuera muy odiosa al Juez», refirió cómo estos religiosos, yendo de Luzón a Ilocos, se había anegado la nao en que venían y que sin piloto ni marineros, navegando a la aventura, habían llegado a aquel puerto cuyo nombre aún no sabían. Su ingenuidad, pobreza y compostura produjo tal impresión a uno de los jueces que comentó: «Estos hombres no son bárbaros ni de malos ingenios, a lo que yo veo.»

Peregrinaron, mirados, remirados y observados, sometidos a idéntico interrogatorio por cada uno de los jueces, desde los menores, pasando por el Itao o juez de extranjeros, hasta el mismo virrey. La extrañeza, admiración y curiosidad que despiertan por calles y caminos es tal que casi no pueden andar; marchan penosamente, «afligidísimos de la apretura de la gente». «Fue tanta la gente que acudía a verlos —escribe González de Mendoza, copiando la relación escrita por el P. Tordesillas— que, aunque cerraron las puertas para defenderse del fastidio que les causaban, no pudieron estorbarles la entrada, porque, quebradas las puertas, subían por encima de las paredes y ventanas. Viendo el mesonero donde estaban que le destruían la casa, les rogó saliesen a un campo a plaza que estaba allí cerca, entre unas huertas, y ellos lo hicieron por esto y por satisfacer a la mucha gente que allí estaba y había venido con deseo de verlos. El ruido de la gente que a esto acudía era tan grande, que temió el gobernador no fuese otra cosa, y mandó ir a un Juez a

examinarlo y saberlo; pero certificado de lo que era, mandó ir a llamar a los maestros y que viniesen a su casa, que los quería ver. Cumplieron su mandato, poniéndose luego en camino, y sucedió que, pasando por una calle, estaban recitando ciertos comediantes, y como la gente que les estaba oyendo los viese, los dejaron solos y se fueron en seguimiento de los nuestros.» En Chincheo «cargó tanta gente a verlos, que estuvieron un buen rato detenidos, que no podían entrar en la ciudad, y después de estar dentro los cercaron de tal manera que no les dieron lugar para buscar de comer, y les fue forzoso meterse en una barca y entrarse el río abajo entre unas arboledas, y aun con usar de esta maña fue tanta la gente que se arrojó con ellos en la misma barca, que estuvo a pique de zozobrar y anegarse, hasta que, por huir del peligro, tornaron los que habían entrado a saltar a tierra, dejándoles solos con el barquero y remeros; el cual les fue a traer de comer, y los tuvo en la barca aquella noche».

Estos fervorosos misioneros idealistas, creyentes sinceros, dispuestos a morir por la salvación del Otro, de cualquier Otro (sudamericano, filipino, japonés, chino), de todo Otro, tampoco consiguieron su intento; fueron devueltos al lugar de origen después de haber estado varios meses en el sur de China. Pero volvieron enriquecidos y satisfechos de la experiencia; habían podido comprobar personalmente que los chinos, «por ser gente hábil y discreta y de muy buenos entendimientos», estaban en excelentes condiciones de entablar verdadero diálogo religioso, profundo, de ultimidades; regresaban persuadidos de que «sería fácil darles a entender las cosas de Dios». Y con este propósito decidieron aprender la lengua, «la cual, con el favor de Dios, aprenderemos presto» para volver a China. Están convencidos, como lo estaban los agustinos que anteriormente habían visitado China, de que «por simbolizar [corresponder] muchas ceremonias de las suyas con las cristianas y, porque su vivir moralmente guardaba en muchas cosas los Diez Mandamientos» será posible el diálogo fructífero, la inferencia y la interpretación. Vuelven a Filipinas con dos presas inestimables: han encontrado un espacio ético y un espacio cognitivo similares, traducibles, transferibles. El Otro les atrae, les fascina, les necesita, como ellos también, y, a su vez, atraían en sus recorridos a los chinos, ávidos de mirarlos, tocarles y conocerles. El Otro se presenta a todos como un espejo de lo que podríamos ser, como una forma de la Humanidad común.

II

Estos viajes frustrados produjeron una literatura etnográfica de primera calidad que, con alguna otra relación portuguesa²², introdujo

²¹ P. 237.

²² Las de Galeote PEREIRA y del P. Gaspar DA CRUZ. El primero escribió *Algũas cousas sabidas da China por portugueses...*, texto de 1561. Del dominico es el *Tractato em que se cõtam muito por estẽso as cousas da China*, etc., 1569.

China en Europa. *La Verdadera Relación de la grandeza del Reyno de China...*, del soldado Miguel de Loarca, y la de su compañero de viaje fray Martín de Rada, *Relación verdadera de las cosas del reyno de Taibín*, reaparecen ampliamente usadas en el *best-seller* escrito por González de Mendoza, ya citado, que alcanzó 38 ediciones en dieciséis años (1585-1600) en Europa occidental, donde era leído con avidez por intelectuales y curiosos. El Celeste Imperio estaba de moda. El impacto de China y de lo chino alcanzó y contribuyó a repensar y replantear otro sector precisamente en crisis ideológica y de métodos en aquel momento: el misionero.

El jesuita José de Acosta (1540-1600) llega a Perú en 1572; viene, vale la pena subrayarlo, con una preparación teológica y orientación jurídica sobre la conquista americana adquirida en la Universidad de Alcalá y debida a las enseñanzas de Domingo de Soto y Melchor Cano, discípulos de Vitoria. Acosta, que manejaba con soltura las obras y comentarios americanistas de Vitoria, de Mancio, de A. de Córdoba, Diego de Covarrubias, etc., había leído, además, en sus años universitarios, las historias y relaciones que de las Indias llegaban a España. Su posición ético-moral frente a la conquista y trato del indio reproduce, antes ya de pisar la tierra colonial, las tesis de la escuela de Salamanca. Sus viajes durante tres años (1572-1574) por tierras peruanas, sus visitas a misiones retiradas y a reducciones de indios, su experiencia directa de la guerra de pacificación y su esfuerzo por conocer de primera mano el estado moral y político de los nativos sirven para confirmarle, corroborarle y aun extremarle en aquella actitud moral y postura mental. Desembarca en Perú, y éste es el tercer factor decisivo para encuadrar no sólo su ideología, sino también su actuación, en un momento en que la crisis política (¿era justa la guerra?, ¿había que indemnizar al indio?) y la religiosa (¿habían fracasado los métodos evangelizadores?²³) atormenta cruelmente a las conciencias, voces y plumas de los españoles. La respuesta de Acosta no se hace esperar: convoca la primera congregación general de la orden, en 1576, y el segundo concilio, en 1582; aprende el quechua y elabora catecismos que son traducidos a lenguas indias. Pero el jesuita no se conforma con éstas, sino que sigue, además, otra línea de actuación: se informa, consulta escritos y documentos, escucha a misioneros de tierras lejanas que le cuentan maneras y modos del Otro, reflexiona y escribe *De procuranda indorum salute* (1576-1577) e inicia *Historia natural y moral de las Indias*. En estas dos obras muestra su conocimiento e interés por la etnografía misionera del Extremo Oriente; en ellas hay páginas cuidadosamente dedicadas a China; la grandeza del Imperio, su estructura político-administrativa y sus características culturales específicas hacen reflexionar a una mente abierta, renacentista y misionera como la del

²³ Hacia 1531, los franciscanos habían destruido, en su fervor proselitista, centenares de templos aztecas y millares de ídolos; los indios bautizados tornaban con frecuencia a sus creencias y prácticas anteriores. Véase el Apéndice V, pp. 642 y ss., que reproducen Informes sobre esta doble crisis, en el vol. I de *De procuranda...*, o. c. Manejo la edición del CSIC, 1984, edición de L. Pereña.

P. Acosta. Es más, desde el Perú ve a China como la tierra adecuada para implementar en la práctica lo que sugiere en el tratado de misionología.

Los chinos atraen al jesuita. Lee con avidez y curiosidad comparativa las cartas que remiten los padres de la Compañía²⁴, aprovecha cualquier ocasión y pretexto para obtener información directa de los misioneros que allí trabajan e incluso requiere los conocimientos de un chino que encuentra en México, donde las noticias eran más frecuentes porque allí llegaba la Nao de China. Efectivamente, al tratar «Del género de letras y libros que usan los chinas»²⁵, narra este experimento que revela su talante inquisitivo: «Más dificultad tiene entender cómo pueden escribir en su lengua, nombres propios, especialmente de extranjeros, pues son cosas que nunca vieron ni pudieron inventar figura para ellos; yo quise hacer experiencia de esto hallándome en México con unos chinas, y pedí que escribiesen en su lengua esta proposición: “José de Acosta ha venido del Pirú”... Y el china estuvo gran rato pensando, y al cabo escribió, y después él y otros leyeron en efecto la misma razón, aunque en el nombre propio algún tanto variaban, porque usan de este artificio tomando el nombre propio, y buscan alguna cosa en su lengua, con que tenga semejanza aquel nombre, y ponen la figura de aquella cosa, y como es difícil en tantos nombres hallar semejanza de cosas y sonido de su lengua, así les es muy trabajoso escribir los tales nombres».

Acosta, al medir con el «superior» paradigma de la cultura castellana de su época todas las otras manifestaciones y creaciones político-sociales y simbólico-rituales de nota que encuentra en el universo colonial español, o próximo a él, se sorprende ante algo tan inesperado y complejo como la escritura china, cuyo imposible o difícil dominio llega a jerarquizar y estructurar la sociedad imperial. Letrados, mandarines y jueces pasan muchos años de su vida en el estudio de la escritura, pues, dice, están obligados a «saber por lo menos ochenta y cinco mil figuras o letras, y los que han de ser perfectos en esta lectura, ciento y veinte y tantas mil». Sus figuras, comenta estupefacto, «son cuasi infinitas», «cosa prodigiosa y que no fuera creíble si no lo dijeran personas tan dignas de fe, como lo son los padres de nuestra Compañía». Tan prodigiosa e inesperada creación cultural hace refinar al padre su *exemplar* jerárquico castellano; le hace pensar. Elige, dentro de un doble bloque equiparable —los dos idiomas—, unidades homologables y selecciona niveles (letras, palabras, caracteres, dicción; razones, formas, cifras, figuras, pinturas) para comparar por contraste un universo estrechamente relacionado. Ejemplifica en su análisis diferencial cómo la atención al detalle hace posible la transferencia intercultural significativa, el peregrinaje interpretativo de uno a otro sistema; en formulación más generalizante, el jesuita asume, al comparar sectorialmente, legítima y corrobora el carácter dialógico de las culturas, especialmente de aquellas que se

²⁴ *Historia natural y moral de las Indias*, pp. 287, VI, 6, y V, 17. Cito por la edición del Fondo de Cultura, 1940, edición de E. O'Gorman.

²⁵ *Historia...*, o. c., VI, 5, pp. 285-287.

encuentran en momentos y niveles técnico-culturales conmensurables. Y aquí hemos alcanzado ya el núcleo y eje de la doctrina acostana porque la idea de la superioridad cívico-cultural china es central en la exposición de su método misionero que parte del hecho comprobado de la diversidad cultural. Acosta argumenta —esta vez en otro registro—, contundentemente guiado de su reflexión práctica: a todos es manifiesto que en los últimos decenios se han descubierto muchos y muy diferentes pueblos en cuanto a número de almas, desarrollo, técnicas, lenguas, costumbres, organización y creencia; *barbarus barbaro longe praestat*, dice textualmente. A estos pueblos de calidad y civilidad tan varia y heterogénea, continúa argumentando, no se les puede clasificar ni entender, ni con ellos se puede intersubjetivamente dialogar y argumentar de la misma manera; por consiguiente, se les deberá atender, tratar, razonar y evangelizar elaborando y seleccionando «distintos procedimientos pastorales» porque, como es sabido —y éste es un punto diacrítico en su visión del problema—, un mismo asunto admite tratamientos diversos, sobre todo teniendo en cuenta que para catequizar «no hay normas fijas ni duraderas»²⁶. Concretamente y en sus palabras:

«Por numerosas que sean los géneros de provincias y naciones, me parece, tras prolongado y concienzudo examen, que son tres las clases por así decir, de bárbaros que mucho se diferencian entre ellos, pero a las que se pueden reducir virtualmente todas naciones indias.

Una primera clase es la de aquellos que no se apartan mucho de la recta razón y de la práctica del género humano. Estos son ante todo los que tienen régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado y, lo que más importa, uso frecuente de las letras. Pues en ninguna parte se encuentran monumentos literarios ni libros, si sus gentes no son cultas ni tienen, sobre todo, organización política. A esta clase parecen pertenecer, en primer lugar, los chinos, cuyos caracteres he visto, y son semejantes a los siriacos; tienen fama de haber logrado un alto grado de florecimiento por la abundancia de sus libros, por el esplendor de sus academias, por el prestigio de sus leyes y magistrados y por la magnificencia de sus monumentos públicos. Siguen a continuación los japoneses...

Estos pueblos, aunque sean, en realidad bárbaros y discrepen en bastantes cuestiones de la recta razón y ley natural han de ser llamados a la salvación del Evangelio de la misma manera que lo fueron, en otros tiempos, los griegos y romanos por los Apóstoles... Como destacan por su capacidad y sabiduría humana, es sobre todo por su propio, y a través de su, razonamiento, y

²⁶ *Historia...*, o. c., VI, 6; V, 16; VI, 1.

²⁷ *Historia...*, o. c., VI, 11.

²⁸ *De procuranda...*, o. c., vol. 1, pp. 60, 55, 57, 59, 69, 71.

con la actuación de Dios, cómo han de ser conquistados y evangelizados. Si nos empeñamos en someterlos a Cristo por la fuerza y el poder, no conseguiremos más que apartarlos totalmente de la ley cristiana»²⁹.

No quiero insistir en algo tan conocido como el innovador proyecto evangelizador de Acosta desarrollado en sus dos volúmenes, en los que reclama la igualdad real de indios y españoles, defiende la libertad de conciencia individual, aboga insistentemente por el respeto a las lenguas nativas y recomienda la humanización y adaptación local de normas y del evangelio respetando estructuras locales y condiciones naturales e históricas, siempre que no empañen la ley natural o contradigan la doctrina cristiana³⁰. Pero sí que voy a dedicar unas líneas a otra de sus aportaciones clave a la ideología misionera de la época, directamente relacionada con China.

El 15 de marzo de 1587 emitió, en México, el P. Acosta su *Parecer sobre la guerra de la China* y, el 23 del mismo mes, su *Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China*³¹. Estos dos escritos obedecen a su nombramiento como superior personal del también jesuita P. Alonso Sánchez, que regresaba de China y Filipinas con la misión de proponer a Felipe II la conquista del Imperio chino³². En ellos, y rebatiendo el *Memorial* guerrero de Sánchez, razona y desmenuza su posición antibélica, afirmando taxativamente al final del título tercero: «no tengo por lícita ni justa la guerra contra la China». Y un poco más adelante: «donde hay tanto gobierno e ingenio y aun industria y riqueza y fuerza de gente innumerable, y ciudades cercadas etc., es imposible que la guerra no cause gravísimos daños y terrible escándalo contra el hombre cristiano»³³. De este mismo parecer eran los padres y religiosos de Perú y México, que convinieron en «quitalle semejante disparate» de la cabeza al citado P. Sánchez. Acosta resume y concluye su primer alegato de manera categórica: «En cuanto yo no viere las cosas de otra suerte, no puedo dar parecer que la guerra sea lícita, ni me cargaré por cuanto haya dejado del cielo de los innumerables daños que se siguieran de esa guerra»³⁴.

En la *Respuesta al Memorial* del P. Alonso desarrolla una argumentación no tanto teológico-jurídica salmantina cuanto filosófico-aristotélica y propia; en esta segunda parte su reflexión central, flexible y prácti-

²⁹ *De procuranda...*, o. c., vo. I, pp. 60-63. He retocado la traducción en varias ocasiones. Conquistar para evangelizar «es perverso... método», reitera en las páginas 338-339.

³⁰ *De procuranda...*, o. c., vol. I, pp. 44-45, 162-163, 369, 586 y ss.; vol. II, pp. 47-49, 51, 63, 79.

³¹ Los leo y cito por la edición de P. FRANCISCO MATEOS, *Obras del P. José de Acosta*, BAE, Madrid, 1954, pp. 331-345.

³² Pp. 279-280 del excelente artículo de F. DEL PINO, «El misionero español José de Acosta y la evangelización de las Indias orientales», en *Missionalia Hispanica*, vol. XLII, 1985.

³³ *Obras del P. José de Acosta*, o. c., p. 333.

³⁴ P. 334.

ca, no algorítmica, reproduce en síntesis el fundamento de su visión de la metodología evangelizadora. No es lo mismo, insiste, tratar del problema de la guerra en suelo americano que en tierras chinas o del Japón³⁵; los argumentos «piden», en uno u otro caso, «mucho distinción y limitaciones» porque si no «todo es hablar en el aire y dar en los broqueles». Fundamenta así la practicidad de su pensamiento: «el modo de proceder por condicionales y por universales proposiciones sin poner todo el caso con sus circunstancias como en el hecho se entiende, es modo capcioso y poco acomodado para cosas morales, porque como dice Aristóteles, los tratados en universal sin llegar a lo particular, son de poco fructo para el negocio moral». Después de aplicar este principio general al caso concreto chino, concluye: «Por lo cual todo infiero que aunque la guerra, abstrayendo de circunstancias, fuera lícita por las causas expresadas en este capítulo octavo del Memorial, pero mirada la cosa *hic et nunc* con las circunstancias verdaderas y verisímiles, no es lícita.» Que este razonamiento sea también válido y aplicable al modo concreto de evangelización local respetando usos y tradiciones nativas o no violentándolas, lo prueba al referirse a una discusión levantada en Filipinas sobre si los chinos allí bautizados deberían o no llevar una señal en el vestido que manifestara su nueva condición: «las razones que tienen los obispos y religiosos para hacer a los que se convierten que muden el hábito, o traigan alguna señal por la cual se conozca que son cristianos, deben de ser bien miradas, y era de desear las apuntara el Memorial, porque mirándolo desde acá parece cosa ajena del uso antiguo de la iglesia, y que trae el inconveniente... de dejar de convertirse muchos por esto, sin ser cosa obligatoria»³⁶. Hay que servirse positiva o negativamente de signos externos según convenga, respetando, siempre que no se infrinjan normas superiores, la voluntad y uso local.

Este relativismo local o acomodación al uso y adaptación a la costumbre nativa, la valoración del principio de la verdad parcial y la apreciación de la filosofía y creencia de cada pueblo, tiempo y geografía, explícitos en la obra del P. Acosta, fue traducido a la práctica en un premeditado y sistemático ensayo llevado a término brillantemente por los jesuitas de la primera misión china, los padres Ruggieri y Ricci. Acosta conocía —su propio testimonio lo confirma— y probablemente influenció los tanteos circunstanciales y acomodaticios del eximio jesuita italiano Ricci³⁷. Matteo Ricci (1552-1610) llega a las costas de China en agosto de 1582, obedeciendo a la llamada de su superior, el P. Ruggieri, y llevando un curioso reloj que daba las horas. Ruggieri hace hábilmente donación de esa pieza mecánica al vicerrey Zhen Rui, prefecto de Zhaoqing, quien permite a dos misioneros establecerse en su territorio bajo la condición de que se rasuren la cabeza y lleven el

³⁵ Pp. 336-337.

³⁶ Pp. 338, 336, 339, 342, 341-342, respectivamente.

³⁷ Se refiere a la actuación de la misión jesuítica en China en las pp. 338, 340, 341 y 344, en las que a veces nombra concretamente al P. Rugerio, es decir, a Ruggieri, pero en general se refiere al conjunto bajo la rúbrica «los Padres de Xanquin» (Zhaoquin).

hábito de los bonzos budistas. Ricci, virtuoso en diplomacia y superior del pequeño grupo jesuítico, consigue licencia para construir una residencia, la primera, en Shaozhou; comienza a estudiar la lengua y los clásicos chinos y entabla amistad con el confuciano Qu Taisu, hombre de letras, a quien enseña geometría euclídeana. Este le sugiere que vista al modo de los *literati* confucianos, menos ambiguo y más prestigioso, que el de los bonzos budistas, lo que hace Ricci en 1593³⁸. Sin detenerse en su personal carrera adaptativa, el jesuita *chiniza* paso a paso, estratégicamente, con intuición y eficacia; gana voluntades en los círculos poderosos y, a pesar de numerosas dificultades y contratiempos, logra entrar en Pekín —*nelle viscere del Regno*—, acompañado del padre español Diego Pantoja (1571-1618), en enero de 1601. Allí muere nueve años más tarde.

Detrás de esta incipiente misión china, y desde hacía varios años, estaba el infatigable Visitador general en el Oriente, el P. Alessandro Valignano (1539-1606), quien *aplicò tutto l'animo alla spedizione della China, prima de navigare al Giappone*, según reconoció el mismo Ricci³⁹. Valignano SJ, jesuita, diplomático, dotado de rápida intuición para el lugar, el momento y la persona, desembarcó en Japón en julio de 1579 y permaneció hasta febrero de 1582, participando en la vida cotidiana de las misiones jesuíticas allí establecidas. Durante el primer año experimenta, como cualquier antropólogo, el *shock* cultural y la dureza de la incomunicación; está *muto come una statua* y no pudo encontrar *soluzione alcuna* a los problemas que allí encuentra: los convertidos son muy pocos, están deficientemente instruidos, no se acomodan fácilmente a las nuevas formas y maneras y, lo que considera más preocupante, juzga equivocado el método misional del padre superior. Para ordenar el caos de sus dudosas impresiones se entrega con toda energía a observar y *penetrare i loro usi e costumi*; pregunta y pide consejo a padres y hermanos, europeos y japoneses, y también a personas ajenas a la casa, *per avere quante piu informazione mi fosse possibili*⁴⁰. En el segundo año se encuentra, nos dice, en condiciones de *poter giudicare la situazione con maggiore chiarezza*. Los colaboradores indígenas de la misión se muestran extrañados de que los misioneros europeos se aferren a sus costumbres, que serán, sin duda, *buoni per il loro paese*; si quieren convertir a los japoneses, le intiman, deberán adoptar las formas cortesías locales. ¿Cómo se podía entender *che quattro stranieri pretendessero di indurre i cavalieri giapponesi a rinunciare ai propri costumi e alle forme*

³⁸ Estos datos los tomo de M. RICCI y N. TRIGAULT, *Entrata nella China de'Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, con la colaboración de A. Sozzini y la introducción de J. Shih y C. Laurenti, Roma, 1983, pp. 5 y ss.

³⁹ *Entrata*, o. c., pp. 153, 319, 499: *tenta per ogni strada di stabilire la spedizione della China*. Sobre los problemas de Valignano con los jesuitas portugueses en India, véase *La aportación extranjera...*, o. c., pp. 171-172.

⁴⁰ P. 23 de *Il ceremoniale per i Missionari del Giappone. Avvertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*, de A. VALIGNANO, SJ; copio de la edición de Roma de 1946, que trae alguna reproducción, de hacia 1600, de cómo los japoneses veían a los jesuitas en su vestuario y compostura.

di gentilezza della propria terra, per adattarsi ai loro? Al tercer año, escribe Valignano al General de la orden, *sono in grado de comprendere come bisogna guidare il Giappone*⁴¹; había llegado a la conclusión de que era necesario adaptar el modo de evangelizar a los japoneses, conociendo previamente la lengua, la cultura y las formas de vida nativas. Después de una triple y prolongada *Consulta* a padres, hermanos, convertidos y amigos de la casa, redactó y ordenó, justo antes de salir de Japón para Macao, en 1582, que los misioneros y coadjutores se atuvieran a las *Risolutioni*, que prescribían con detalle el modo de adaptarse a los usos japoneses: *La mia intenzione é che... essi procedano in tutto secondo gli usi giapponesi*.

Pues bien, lo que quiero ahora, después de este *excursus* japonés, resaltar y subrayar es que el ejemplar en italiano de estas *Risolutioni*, que Valignano envió a Roma para su aprobación, se debe a la mano de Matteo Ricci, que lo copió nada más llegar a Macao, en 1582⁴². Ricci tenía a su vera y conocía precedentes, pareceres, normas y sugerencias de adaptación misionera a estructuras socioculturales nativas tanto en América como en el Japón, no sólo teóricas, sino prácticas, provenientes de los padres de la Compañía y también de fuera de ella. En realidad, ésta era la categorización ideológica que primaba, el universo imaginativo, creador e innovador predominante entre la élite misionera activa⁴³; éste era el *ethos* de reciprocidad cultural, la atmósfera, en una palabra, que Ricci respiraba en el momento de su llegada a Macao, cuando copia las *Risolutioni*, antes de iniciar su personal e innovadora actuación cívico-evangélica en China.

Valignano lo destina, con visión de futuro, a la conquista espiritual de la China; para ello le ordena, también certeramente, prepararse comenzando por el principio, por el estudio de la lengua de los mandarines: «Ya dos Padres [Ruggieri y Ricci]... están aquí [escribe desde Macao] aprendiendo esta lengua... no tienen otra cosa que hazer..., y para esso les dexé maestros y casa algún tanto apartada de los otros con todas las comodidades que son necessarias para esso»⁴⁴. Como misionero tiene que dominar —todos están de acuerdo— la palabra nativa, el medio de todo entendimiento mutuo; la interacción comunicativa es más necesaria en el caso de Ricci porque su actuación profesional no viene precedida de una invasión militar, conquistadora, abrupta, masiva y de dominio sobre el vencido, al que se le imponen condiciones. El contacto cultural personal, en el que se ponen en juego intereses espirituales, va con la amistad y reciprocidad que el Otro demanda y el yo está

⁴¹ *Il ceremoniale...*, o. c., pp. 19-25.

⁴² *Il ceremoniale...*, o. c., p. 27. La cita anterior, p. 30.

⁴³ Además de Acosta, algunos dominicos (Miguel de Benavides y Domingo de Salazar) y agustinos (Rada), Ruggieri, Valignano, el jesuita R. de Nobili (1577-1656) en la India, etc. Este escribió *Responsio ad ea quae contra modum quo nova missio Madurensis utitur ad convertendos obiecta sunt*. Todos ellos participan de esta *tournaire d'esprit* en sus respectivos tiempos y espacios. Sobre Nobili ha escrito P. DAHMEN, *SI, Un Jésuite Brahme*, Bruges, 1924.

⁴⁴ *Historia del principio y progreso...*, o. c., p. 256.

obligado a admitir y promover; exige, por tanto, un cierto conocimiento previo. El encuentro con el Otro es, por otra parte, siempre incierto, arriesgado por nuevo, difícilmente controlable. Sólo una preparación adecuada, la lectura de sus obras y tradiciones, la observación atenta de los usos locales y la experiencia prolongada de una personalidad poliédrica, ágil mentalmente e imaginativa como la del jesuita italiano, hacen posible el inicio de la interacción comunicativa. El diálogo genuino con el Otro, para ser tal, tiene que ser abierto, respetuoso; sólo cuando se escucha al Otro es posible tener voz propia en una conversación coherente. Ricci es el primer europeo que escribe un libro en chino; lo titula, significativamente, *De la amistad*.

Ricci se enfrenta al problema de la lengua practicándola diariamente con los catecúmenos y leyendo con avidez libros chinos; de esta manera y a través de ellos adquiere conocimientos de su historia, tradiciones, leyes, geografía y costumbres. Compra libros⁴⁵ en tal cantidad que logra formar una biblioteca que admiran los *literati*⁴⁶; a la noche o bien lee *i libri de'Chini* o bien se los hace leer por los neófitos⁴⁷, lo cual agrada mucho a las autoridades locales. Cuando escribe sobre China o sus habitantes se apresura a decir que copia detalles de los libros chinos que están en su biblioteca (*leggo ne'libri loro*), libros que, a veces, él mismo traduce: *da me con fedeltá tradotto*⁴⁸. Mas todavía: no sólo recibe inoctrinación cultural, devuelve un capital simbólico sirviéndose de la misma moneda, ofreciendo a cambio una diferente imagen espiritual del mundo al traducir a aquella lengua los diez mandamientos, opúsculos de oraciones, sentencias morales, compendios de vida cristiana, preceptos de Cosmografía y Astrología, etc., libros que, nos cuenta con satisfacción, entran en las bibliotecas de los *savants* de la ciudad⁴⁹. Ayudado de peritos en la lengua, confecciona un *vocabulario* para que en el futuro *i nostri imparassero la lingua del paese*; ahora bien, para poder cifrar acentos, aspiraciones, tonos y sonidos, que tanta dificultad presentan a oídos extranjeros, dibujaron, con la ayuda del P. Catani, buen músico, cinco notas o comas que indicaban la alteración de la voz por tonos; a todo esto, el P. Matteo añadió unos comentarios en latín para facilitar el acceso a los libros chinos⁵⁰.

El conocimiento de la lengua no es suficiente para poder entablar un fértil diálogo intercultural. Ricci explora simultáneamente otros caminos, ensaya otros canales de penetración, convive en adaptación permanente, chiniza. La morfología de su encuentro reviste características peculiares: se adentra, participa, explora y aprende *modo anthropologico*, relegando a un difuso y distante plano el modo misionero, apologético, cuestionador y perturbador del contacto; no podía descubrir inicial-

⁴⁵ El P. Rada compró en su viaje tal cantidad de libros chinos que llamó la atención de las autoridades locales.

⁴⁶ *Entrata...*, o. c., p. 235.

⁴⁷ *Idem*, pp. 156, 199.

⁴⁸ *Idem*, pp. 121, 41.

⁴⁹ *Idem*, pp. 180, 447, 229, 472, 355.

⁵⁰ *Idem*, p. 341.

mente sus cartas, pues hubiera sido deportado como innovador y posible revolucionario. Ahora bien, este dilema le colocó permanentemente en una posición incómoda y ambigua, en un equilibrio inestable, en un estado de incertidumbre personal, de duda interior y de riesgo con la Compañía y otras órdenes misioneras. Pero a la vez la pérdida temporal de su rol actancial le convierte en simple interlocutor, en hombre bisagra, entre dos culturas que se observan en genuino descubrimiento recíproco, aunque con ventaja para el jesuita; los intelectuales chinos quieren *saber de Europa*⁵¹; Ricci, por su parte, para saber *se adapta* al modo de vida de los eruditos chinos. Al principio le cuesta, está desorientado, comete errores: *non anco i nostri sapevano i costumi della China, ma giudicavano in molte cose all'uso d'Europa*⁵²; pero, fascinado por la cortesía ceremonial externa y por un mundo simbólico-espiritual que apenas vislumbra, se afianza día a día en la manera china de vivir y comportarse. Para preparar el campo a la predicación del Evangelio se deja crecer la barba y el pelo, viste el hábito e imita las ceremonias de los *literati*; usa túnica de lino para visitar a los mandarines, pues no procede presentarse de otra manera, y se acomoda a la costumbre estamental que le corresponde. Pronto entra en el círculo de visitas a las autoridades según rito y costumbre local, agradece favores recibidos *conforme all'uso del paese*, devuelve favores y visitas *conforme al costume del Paese*, se viste como debe al entrar en la ciudad, se hace llevar en silla cuando el caso lo requiere, banquetea ceremonialmente según uso y morada, acomoda el calendario litúrgico al chino, adopta vestidos de lujo y algunas costumbres funerarias y pierde simbólicamente su personalidad europea al cambiar su nombre según la usanza del país adoptivo⁵³.

Tampoco basta la adaptación cultural externa; el chinocentrismo del momento rechazaba a los bárbaros extranjeros como a gentes sin organización social, ni gobierno, ni cultura; se les tenía verdadero horror y repugnancia oficialmente, se les culpaba de todos los crímenes, se les temía como a demonios encarnados. Consideraban pernicioso al Estado que los misioneros aprendieran las letras chinas, sus ceremonias y leyes; preveían que causarían *revolutioni nel Regno*⁵⁴. Una nación, comunidad, grupo o profesión, bajo ataque externo o en peligro *emic* de serlo, se aferra al dogma propio, a la caza de brujas, a buscar refugio en certidumbres tradicionales, aunque no crea en ellas. Ricci —Li Madou,

⁵¹ Idem, pp. 235, 327, 388, por ejemplo.

⁵² Idem, p. 207.

⁵³ Idem, pp. 283, 177, 195, 246, 272, 300, 272, 295, 203, 420, 237, 268, 204. En la p. 177 se lee: *Solevano i nostri secondo il costume del paese in tutti li giorni solenni visitare il Governatore, al quale facevano i soliti riti, e cerimonie...*, etc. En cuanto a los muy numerosos banquetes que se ven forzados los padres a aceptar en la Corte cuando tratan de conseguir permiso de residencia —*conviti per trattar cose gravi...* [en los que] *a pena si gustano le vivande*—, es certera la apreciación jesuítica: *Tutti i principii portano seco questa libertà, ma più in questa speditione, il cui frutto tutto consiste nell'acquistarsi e farsi benevoli gli animi di quelli delli quali si hà bisogno in questa dubbia sede* (p. 420).

⁵⁴ Idem, pp. 167, 186, 187, 188, 191, 192, 341, 166.

ahora— se enfrentó a la cultura de la desconfianza con la cultura de la amistad. Es fascinante observar cómo el jesuita teje, poco a poco pero con certera mano, marañas de redes cada vez más consistentes y envolventes de amistad entre los sectores que cuentan. La estrategia fue eficaz: el capítulo VI del libro IV viene dedicado a narrar —con evidente satisfacción— cómo son los *Signori principali* los que buscan ya la amistad del jesuita. No sólo en el Tribunal de los Ritos contaban con *molti amici*, sino en la mismísima Corte imperial: *non vi era ordine e dignità nella Corte con i qualii nostri non havessero amicitia*. En su tratado sobre la amistad, en el que imita a Cicerón, figura que el rey le pregunta qué piensan los europeos sobre la amistad; en él desarrolla su pensamiento reproduciendo sentencias de escritores sagrados y moralistas en forma amena e interesante. Tuvo tanto éxito entre los chinos que los mismos lo reeditaron en varias provincias, lo cual no sólo dio *credito ed autorità* a su autor, sino que por su medio el padre *fece molte amicitie e di quest'opera si parlava per tutto il Regno*⁵⁵.

Li Madou, pragmático y realista, forjó, canalizó y mantuvo amistades a través de variados, excitantes y numerosos regalos; entró de lleno y con provecho en el juego chino de intercambios y donaciones de naturaleza ritual. Llegó a China cargado con un reloj grande, de ruedas, *assai bello... che senza ministero d'alcuno batteva, e missurava l'hore*; lo llevó para captar, y obligar a, benevolencia, *per valersene alla China*, concretamente. Regaló también cartas de marcar, mapas, esferas geográficas, pinturas españolas, campanillas, cristal, clavicémbalos, etcétera, con el fin de obligar a los chinos en reciprocidad, aplacar a autoridades, de conseguir, en una palabra, don tras don, llegar a la Corte y establecerse en ella⁵⁶. Calcula meticulosamente el regalo en función de la jerarquía y poder del recipiente; atento siempre a que no se puede recibir sin recompensar, devuelve según reglas estrictas de tiempo, espacio y calidad, que en seguida domina. Al referirse a los regalos que hacen al rey deja entrever su apreciación de cómo los objetos intercambiados son realmente vehículos cargados de un poder extra, de una fuerza mística que va mucho más allá de la materialidad de cada uno de ellos. Van y vienen marcados por un halo moral⁵⁷. Pero hay algo más: Ricci sabe que en el torneo ritual juega con ventaja porque sus regalos vehiculan *además* algo de lo que para él carecen los que recibe: portan novedad, extrañeza, rareza, superioridad y misterio occidentales. Eruditos y autoridades le solicitan reiteradamente sus regalos porque vibran fascinados ante algo diferente, exótico, desconocido y arcano que, por serlo, les atrae. Lo que automáticamente les coloca en el debe a, o haber ricciano. Los chinos tienden a valorar el reloj, etc., *in se ipso*, en su dimensión de ajenidad; Ricci explota el valor ritual, semisagrado, moral de la relación. Alcanza lo que ningún otro misionero había logrado.

Esta *captatio benevolentiae* es paralela y simultánea a otra estrategia

⁵⁵ Idem, pp. 295, 297, 361, 586, 420, 306.

⁵⁶ Idem, pp. 161, 325, 327, 325, 541.

⁵⁷ Idem, pp. 385, 388, 379, 532.

de acercamiento en la que el italiano es un virtuoso supremo: se presenta a los *savants* en su dignificado rol de cosmógrafo-astrólogo —muy significativo en China—, de hombre de ciencia que abre con su saber toda una luminosa región del espíritu desconocida por los chinos. Les atrae y cautiva por la ciencia. Aquí confluye su táctica con la sugerida por Acosta: el estilo y forma del contacto, la transmisión de pensamiento y el modo de evangelización deben estar en correspondencia con el espesor metafísico y con el universo espiritual del recipiente. Ricci viene con el mandato expreso de lograr nada menos que *l'aura favorevole del Rè*; la misión entera traba amistad con prefectos, generales, magistrados, eruditos, filósofos, artistas y literatos, entre los cuales cuentan con orgullo al hijo de Qu Taisu, uno de los más famosos en aquel momento. Los catecúmenos, escriben, *non erano della bassa plebe ma per l'ordinario Letterati*⁵⁸. A éstos, o, con palabras riccianas, a la gente *di nostra qualità*⁵⁹, es a la que apuntan en su indoctrinación; atienden preferentemente a aquellos que muestran *desiderio di cose nuove*, a mentes ya preparadas y abiertas al saber. Les sirve *di molta consolazione* que *non sono, quelli che vanno alle case de'nostri, persone vili, ma Letterati, Magistrati ed huomini della prima nobiltà del Regno, in maniera che il frutto che si raccoglie da questi, quanto più si diffonde, tanto si giudica che habbia più del divino*⁶⁰.

Con su varita científica conjura visiones cósmicas nuevas que escenifica en mapas puntuales, en relojes solares que marcan tiempos y espacios, el curso del sol, la moción de la tierra y la distancia de las estrellas. Maravillan sus charlas sobre la redondez de la tierra, la grandeza del sol y la precisión de los eclipses; de él aprenden nociones primeras sobre el ecuador, los polos, los signos del Zodíaco, los paralelos y las representaciones del astrolabio. *Era tenuto il maggior Astrologo di tutto il mondo*. Científico de lo extraño y fascinante, cautiva a sus oyentes con principios de Euclides y Copérnico; recibe en su academia a sabios con los que razona, argumenta y enseña desde matemáticas a principios ético-aristotélicos; sus obras de geografía penetran en la cámara real. En su capacidad científica regula y corrige el calendario de los días festivos chinos, pero nada parecía que momentáneamente maravillara tanto a algunos visitantes como una obrita que redactó sobre la memoria artificial: *insegnava un'arte di far tener a memoria un capitolo intiero d'un libro, con darli subito una vista*. Ricci invitaba a sus huéspedes a escribir caracteres chinos sin orden y, después de leerlos una sola vez, les sorprendía repitiendo el orden en que habían sido escritos, y a continuación era capaz, incluso, de recitarlos *tutti al roverscio*. Este libretto... *lo dedicò a i figli del Vicerè*. Finalmente, convirtió su casa en un museo de Europa en el que los numerosos visitantes ilustres apreciaban libros, refinadas encuadernaciones, pinturas, mapas, esferas, instrumentos matemáticos, relojes nunca vistos, instrumentos musicales nunca oídos,

⁵⁸ Idem, pp. 319, 156, 460.

⁵⁹ A. H. BRODRICK, *La pintura china*, Fondo de Cultura, p. 75 de la reimpresión de 1980.

⁶⁰ *Entrata...*, o. c., p. 496.

etcétera, a través de los cuales los chinos concebían una superior idea de Europa e indirectamente, y éste es el *telos* jesuítico, se persuadían de *l'eccellenza della Religione nostra*⁶¹.

Efectivamente, la celebración ricciana de la ciencia obedece a un fin último específico: la cristianización de los chinos. Pero en lugar de hacerlo directamente propone un *double entendre* o lectura a dos niveles: ve la ciencia como *esca per tirar nelle reti quel pesce* y, más formalmente, como *il fondamento di questa nascente Chiesa*. Cultiva sutilmente la eficacia ritual de la ciencia y la emanación religiosa del cosmos como vehículos de la creencia. No separa la misteriosa disposición de las estrellas del sentido último de la vida; hace confluír en sus relojes y esferas lo natural y espiritual; transfigura lo real. Une cosmografía y evangelio, funde matemáticas, arte y fe; *adopra va ogni arte, per acquistarli tutti a Christo*⁶², viejo método escolástico que ya Dante describió:

*al divino dall'umano
All'eterno dal tempo...*

pero cuya praxis es sólo resultado de haber largamente vivido en una particular forma de vida.

Con el paso del tiempo y la acumulación de experiencia, Li Madou habla a los chinos del Evangelio; pero nuevamente innova, como había sugerido Acosta, al tratar de armonizar la imagen cristiana del mundo con el *ethos* espiritual chinesco. Para ello parte de una premisa que cree fundamentante y común: la luz, ley natural y razón común a todo el género humano. La concibe escolásticamente, como algo atemporal, inmutable y eterno y, por tanto, universal, lo que hace posible el argumento racional con toda la Humanidad, con cualquier cultura. Para comenzar, piensa, se debe *disputare e difinire con la sola ragione... commune ad entrambi*; ésta es la razón como una forma de *phronesis* que aplica principios generales a situaciones o discusiones particulares, una racionalidad dialógica, argumentativa, intersubjetiva. Sus argumentos, nos dice, son *conforme a la verità, sacados dal lume della natura*. En el pluralismo de tradiciones que de primera mano conoce busca el denominador común de la razón que delibera y elige, de la razón que reconoce su finitud y temporalidad concreta; de aquí que procure encontrar plataformas interculturales, conexiones subterráneas, afinidades, significado analógico, correspondencias.

Las encuentra en los escritos, prácticas y tradiciones de y sobre Buda y Confucio, en la sabiduría innata, sintética e intuitiva de esos dos grandes modelos que precisamente eran concordados en ese tiempo por el famoso Li Chich, a quien conoció en Nanking. En ellos encuentra *precetti universali* relativos a la República, lo justo y lo honesto. Más aún, en su compendio sobre la vida cristiana se fundamenta no sólo en

⁶¹ Idem, pp. 193, 497, 552, 353, 363, 191, 552, 560, 192, 353-354, 280, 321, 303, 301, 310, 276, 156.

⁶² Idem, pp. 424, 359, 560, 592, 301.

argomenti presi dal lume della natura, sino también en *testimonii tolti da libri de' Chini* y de Confucio, príncipe de los literatos, hombre excepcional, el cual *appena lo trovi giamai in errore*. Cree encontrar en los diez mandamientos, que traduce al chino, publica y reparte, ese común universo de discurso, generalizable y trascendente porque, al leerlos, los chinos *erano molti, liquali dissero, che per l'avvenire volevano osservarli per haver assai conformità con la legge, e col lume della natura*⁶³.

Ricci reconoce, sin duda, la debilidad de la razón humana —para corregirla escribe y adoctrina—, pero proclama al mismo tiempo el poder de la razón para lograr un diálogo inteligible con cualquier cultura, en la que siempre espera encontrar la aceptación común de ciertos principios éticos de convivencia. En su preocupación y labor misional práctico-moral fusiona hermenéutica y praxis, despliega una sabiduría práctica relativa a la vida moral que va más allá del conocimiento teórico. ¿Evangelio chino? ¿Es posible editar el cristianismo? El encuentro ricciano, su abertura al Otro, su chinización misionera, le colocan necesariamente en un dilema que percibió y trató de superar dando origen a una larga diatriba conocida como los «ritos chinos», que en Roma perduró hasta bien entrado este siglo. ¿Hasta qué punto puede un misionero chinizar el mensaje cristiano? Estos interrogantes provocan al antropólogo tanto como al misionero, al menos a aquellos que, como Acosta, Benavides, Valignano, Ricci, De Nobili, miran con simpatía otros sistemas sociales y sintonizan con el intercambio cultural.

Nuestro jesuita italiano se percata muy pronto de los plurales semáforos rojos que enciende en su camino apostólico el Otro, el complejo y hermético sistema cultural chino. Al principio, hasta tiene que *occultare il desiderio, che haveva di predicar l'Evangelio*⁶⁴. Se sorprende también de que los chinos se maravillan de la existencia de *altro modo di riverire Dio, che all'usanza de'Chini*; coloca una pintura de la Virgen María en el altar, pero rápidamente la tiene que quitar y reemplazar por otra del Salvador porque se corre la voz que los religiosos extranjeros adoran a una mujer por Dios. Ricci se da cuenta *a posteriori*, al menos en la praxis, de que el bello cuadro de la Virgen envía mensajes que van más allá de las condiciones cristianas de aplicación: la disonancia cultural era excesiva; el significado mediterráneo, inconmensurable en aquellos orientales mares. Mayor tensión presenta la predicación de un axioma nuclear en el Evangelio: el hecho de la crucifixión. Las explicaciones de Ricci no sólo no daban *niun frutto*, sino que positivamente escandalizaban: *di niuna cosa più si scandalizzò che di vedere Christo in Croce*. El crucifijo, pensaban los chinos, sólo podía ser un maleficio *per torre con incanti la vita al Rè*. La representación de Dios crucificado, venerada en un contexto cultural, repugnaba en otro; al trasplantarla se convertía en indecencia. Un chino condensó en frase precisa el común sentir de las capas culturales y personas refinadas: *disse che a lui anco non pareva decente che si conservasse la sua memoria in questo stato si miserabile*.

⁶³ Idem, pp. 371, 427, 182, 367, 473, 180.

⁶⁴ Idem, p. 295.

Todas las imágenes de Cristo en la cruz, intimó otro, deberían ser destruidas⁶⁵. González de Mendoza narra en su *Historia* cómo un teniente de Virrey, no pudiendo entender la significación de un Crucifijo, preguntó con curiosidad; al declarársela «le dio a reír de la misma manera que si hubiera oído un gran disparate»⁶⁶.

El campo de tensión intercultural era, desde luego, mucho más extenso y complejo, y a la vez tan central, aunque desde distintas dimensiones, a la Misionología como a la Antropología. San Francisco Javier, Acosta, Valignano, Ricci y De Nobili abordan con seriedad el problema de la necesaria traducción de conceptos porque experimentan, especialmente los últimos, la dificultad del diálogo intercultural. Li Madou, concretamente, escribe un catecismo en chino y un tratado con el expresivo título *Genuino significado del Señor del Cielo*, en el que relega a segundo plano la nomenclatura cristiana occidental⁶⁷. El antropólogo con experiencia de campo valora inmediatamente la tremenda dificultad de la empresa ricciana, al mismo tiempo que está de acuerdo con él en la necesidad de emprenderla si ha de haber diálogo fructífero. Las dos profesiones requieren un trasvase cultural, es decir, un esfuerzo casi sobrehumano de imaginación y traducción, pero con una diferencia: aquél tiene límites rígidos, dogmáticos, en su empeño; el antropólogo no tiene fronteras. ¿Cómo trasladamos a otra cultura términos tales como Dios, Trinidad, gracia, pecado, caída y salvación? ¿Son éstos transferibles sin el correspondiente entretejido filosófico-cultural que conlleva a su vez las nociones de causa, razón, sustancia, hipóstasis, inferencia, etc.? Esta incuestionable ligazón entre lengua y cultura va a reproducirse siguiendo otras líneas en la sociedad receptora cuyos miembros interpretarán los conceptos ajenos desde su particular modo de vida, lo que añadirá, recortará y cambiará el sentido del ya polivalente y difícil monema inicial. ¿Es atractiva a un chino nuestra idea del cielo? El significado va más allá de los límites de la lengua; es recibido en otras tradiciones filosóficas, desde otra estructuración de la realidad y subsumido bajo otra experiencia de vida.

Ricci aceptó el *challenge* rechazando, en lo posible, europeanismos; quiere innovar para salvaguardar una cierta homogeneidad religioso-semántica. Destruye las planchas del catecismo preparado por Ruggieri y comienza la aventura interpretativa que le ha hecho pasar con honores a la historia de la etnografía: reza, confía, lee, traduce, estudia con terquedad y compara los clásicos chinos, analiza cuidadosamente el cálculo cognitivo de los términos Dios, alma, espíritu, etc., y adopta, en cierta medida, el sentido que encuentra en los libros canónicos chinos. Y no se detiene en la semántica. Aconseja a los convertidos a la fe cristiana que cumplan con y observen las ceremonias tradicionales relativas a los muertos, a los genios de la ciudad, a Confucio, etc., al considerar-

⁶⁵ Idem, pp. 174, 180, 395-397.

⁶⁶ O. c., pp. 273-274.

⁶⁷ *Entrata...*, o. c., p. 179, donde reseña el problema de la traducción del nombre de Dios.

las como ritos nacionales, no idolátricos, sino culturales y propiamente civiles, a los que, progresiva pero paulatinamente, se habrá de imbuir de significado cristiano. Cristianiza desde una cultura y para una cultura⁶⁸.

El antropólogo, al estudiar una cultura desde y para otra, se ve enmarañado en el mismo problema de traducción que el misionero, pero en dirección parcialmente inversa: Ricci traduce desde las formas simbólicas chinas; nosotros, desde nuestras imágenes y representaciones. Ambos están abiertos a creaciones espirituales diferentes, establecen puentes a través de afinidades y correspondencias y se enfrentan a la tensión de aquello que es simultáneamente ajeno y propio, extraño y afín, de ellos y de nosotros. Este parcial solapamiento hace posible la actividad de ambos llevada a cabo en diferentes contextos culturales, pero mientras que el misionero parte de un marco único, universal de medida, el antropólogo no dispone de una lengua neutra o marco tercero cultural o estándar científico permanente que le permita evaluar o dirimir entre sistemas simbólicos rivales o simplemente diferentes. El misionero traduce para cambiar, el antropólogo para entender; aquél se apoya en ultimidades, éste en la reflexión práctico-crítica sobre su experiencia campera y, por tanto, siempre en proceso, *in fieri*. El antropólogo compara y contrasta, miembro a miembro, lo distintivo y peculiar, el estilo característico, las diferencias, para así comprobar y resaltar lo que es único, exclusivo, inconmensurable, pero en el interior de un marco, es decir, de una racionalidad pragmática válida y comunicable, dentro de un discurso práctico común. Cada estilo de pensamiento es una peculiar voz en un único diálogo coherente, una distintiva melodía en una única sinfonía cultural humana.

III

La noticia del descubrimiento de América conmocionó a todos los conventos de todas las órdenes religiosas hispanas; hizo vibrar de entusiasmo apostólico hasta las monjas de clausura. Las nuevas tierras abrían espacios inmensos a la evangelización; provocaban con una idea-fuerza a los aventureros del espíritu. Pronto, millares de ellos sintieron la llamada de la conquista espiritual y cruzaron el Atlántico. En unos años cubrieron las zonas conquistadas con hospitales, universidades, iglesias, catedrales, conventos, casas en avanzadilla peligrosa, escribieron gramáticas y recopilaron etnografía. En 1542 eran ya 86 los franciscanos en suelo mexicano, y en 1548 los dominicos se habían establecido en 60 casas, y fundado 46 conventos los agustinos. Para 1550, los franciscanos contaban con 15 casas en el Perú conquistado, y los dominicos, quince años más tarde, sumaban ya cien sólo en el área de Lima. Los jesuitas pasan de 107 en 1580 a 345 en 1603, en México, y

⁶⁸ Esta programada aculturación dio lugar a la conocida querrela de los ritos chinos, en la que no entro porque requeriría otro ensayo también desde la Antropología.

de 1541 a 1600 son más de 80 los que van a Portugal para pasar de allí a la India. A Filipinas llegaron 454 misioneros entre 1575 y 1595; sólo en el reinado de Felipe II salieron de España —principalmente de Castilla— 2.682 religiosos y 376 clérigos⁶⁹. Hacia finales del siglo XVI se habían establecido en Nueva España unos 400 conventos, destacando con 76 los agustinos, con 90 los dominicos y con 200 los franciscanos. Por esas mismas fechas había unos 1.500 agustinos en América y Filipinas, e igual número de franciscanos. Hacia 1600, los misioneros jesuitas rondaban el millar. Se calcula que unos años más tarde el ejército misionero hispano contaba con unos 10.000 soldados de Cristo en nuestros dominios⁷⁰. Las cifras son en realidad cortas: muchos fueron martirizados —por lo que no entran en la estadística—, expediciones enteras perecieron en naufragios sin poder llegar a la misión y, con frecuencia, los soldados dejaban la espada por la cruz y el yelmo por el hábito en el área en que militaban. Por su *momentum*, volumen y naturaleza el tipo rol misionero merece una breve glosa desde la Antropología. Del topos de la cantidad paso al de la cualidad.

Por misionero se entiende fundamentalmente, desde hace cuatro siglos, el predicador evangélico en regiones de infieles; el incumbente siente una vocación o llamada interior⁷¹ y es enviado a ejercer su ministerio por la palabra⁷² en sociedades distantes y culturas ajenas. Impulsado por la fuerza de una idea generosa y guiado por un idealismo moral, lleva un mensaje a lejanas tierras de destino final humano, de ultimidades. Va en pobreza, se desplaza solo, sin familia, y no espera nada de este mundo; somos, explicaba Ricci a los chinos, *persone religiose... i quali niuna cose voledano... del mondo, niun donativo, né chiedere alcuna ricompensa, né sperarla*⁷³. Unos misioneros hispanos preguntados por el juez chino si portaban armas, «respondieron que ni eran hombres que las traían, ni, según su profesión, las podían traer, porque eran religiosos y profesaban cosas muy contrarias a las armas»⁷⁴. Rada envía un memorial al Virrey chino «en el cual [le da] noticia de nuestra venida [a China] y que no había sido ésta para negociar intereses humanos, ni éramos de profesión que buscase las cosas de este mundo sino las del cielo»⁷⁵.

Las «cosas del cielo» conforman un sistema teológico con propiedades necesarias y verdades analíticas; el misionero llega a tierras ajenas con la certeza que le dan principios fundamentales, básicos, válidos para todos. En su mensaje universal predica y expande una visión única, central, eterna e incambiable; enseña un sistema coherente que sirve para entender, juzgar y obrar; invita a asentir a un solo principio general último, organizador de la experiencia y de la interpretación; expone

⁶⁹ B. LLORCA, o. c., pp. 623 y ss.; TORRE VILLAR, o. c., p. 89.

⁷⁰ ASPURZ, o. c., pp. 271 y ss.

⁷¹ *Entrata...*, o. c., p. 296.

⁷² Tiene «estio por oficio» (p. 267). GONZÁLEZ DE MENDOZA, o. c.

⁷³ *Entrata...*, o. c., pp. 401, 212, 412, 417.

⁷⁴ GONZÁLEZ DE MENDOZA, o. c., p. 255. Su «profesión [es] exortar... con la palabra de Dios» (p. 86).

⁷⁵ *Conquistas*, o. c., p. 457.

una visión totalizante y unitaria, lo que necesariamente implica confrontación con el sistema filosófico-creencial o *ethos* cultural local. El misionero, con su mensaje cristiano en tierras paganas, trata de modificar siempre, y a veces cambiar radicalmente, lo más característico y esencial del Otro: su creatividad poético-metafísico-moral. La doctrina que predica viene, desde luego, condicionada socialmente en su versión exterior, apoyada en presupuestos culturales sujetos a tiempo y geografía, pero el dogma que trasvasa presenta un núcleo inalterable, idéntico para todos, universal y, lo que es más importante, incompatible. Ciertamente que, además de estas propiedades sigma, el sistema teológico se reviste de propiedades factuales más o menos compatibles con la espiritualidad nativa, moldeables hasta cierto grado y, por tanto, fácilmente transferibles; la nueva orientación misionera de Acosta, el impulso del jesuita De Nobili, la energía y vitalidad de Valignano y Ricci van todas en esa dirección, como queda indicado, pero, como también prueba la larga disputa sobre los *Ritos chinos*, el misionero se encuentra en una pendiente resbaladiza, sin saber dónde detenerse, porque mientras haya pluralidad cultural carecerá de criterios estables o límites precisos, debatiéndose en un zig-zag entre principios incongruentes, entre su experiencia directa y personal percepción del problema y todo un cuerpo de doctrina rígido, establecido y custodiado en Roma. El misionero está *entre* el dogma y la cultura.

El misionero *es* de una cultura, pero *vive* en otra; pertenece, además, a una orden religiosa que lo marca, confiriéndole otro grado de identidad, un *status* bien caracterizado; esa asociación lo define también, lo escuda y protege. Ahora bien, estos dos niveles de definición lo separan y aíslan, lo colocan *fuera* del grupo en el que se introduce y trata de convertir. A pesar de ser hombre bisagra entre dos culturas, no deja de ser periférico, extraño y, por tanto, peligroso; intruso, si no invasor; ignorante del código local; portador de ideas raras y peligrosas, siembra la duda, la incertidumbre, trae el riesgo. Se le teme y se le evita. Pero a la vez, y en cuanto personaje que mora en el umbral, aparece como interlocutor de doble perfil y distrae, atrae y rechaza simultáneamente. Objeto de curiosidad extrema, tanto por su carácter de foraneidad como por su rol religioso, adquiere con frecuencia una cierta aura sacra, que bien notó Ricci cuando observa que le hacen gestos los chinos *come se fosse qualche cosa sacra*, y que, además, piensan, puede dar *fortuna prospera, e favorevole*. A la puerta de su iglesia colgaron las autoridades esta inscripción en chino: *gente dall'Occidente sacrosanta*⁷⁶. Mensajero divino de otro mundo, se ve dotado de una lejanía mágica, magnética. Ni de dentro, ni de fuera; misterioso-familiar, enemigo-amigo, temible extraño, ignorante-sagrado: figura ambigua, oximorónica, la del misionero.

Formulación confusa *emic* la de un personaje-gozne, audaz, temerario a veces, dispuesto al supremo sacrificio por el ideal⁷⁷; todavía hoy y casi cada día mueren misioneros. Pero hay algo más y más radical en su

⁷⁶ *Entrata...*, o. c., pp. 290, 195, 183, etc.

⁷⁷ *Acosta*, o. c., vol. II, p. 45.

caracterización: el misionero vive un equilibrio inestable entre dos culturas; no sólo afronta peligros, dificultades, desengaños y enfermedades: su negación personal y desenraizamiento son totales. Su viaje misional al interior de otra sociedad le exige relegar a un muy segundo plano formulaciones culturales que recuerdan su origen, posponerlas, acallarlas. Hasta olvidan a veces, según nos cuentan las crónicas del siglo XVI, la lengua materna. Desnudez suprema cuya hondura alcanzó a ver el misionero Acosta cuando describía en esta frase el proceso de anonadamiento personal tanto en el misionero que obedece su vocación como en el infiel que acaba de convertirse: a cada uno «se le manda despojarse no sólo de sus inclinaciones, sino hasta de su modo de pensar, y negarse totalmente a sí mismo, para caminar con el entendimiento cautivo en servicio de Cristo»⁷⁸. Tensado por la fe y en alas de su *élan religieux*, su rol se convierte en su definición, en su razón única de ser; bajo los imperativos que dimanaban de la estructura de su creencia y misión, se transforma en heraldo que pregona la buena nueva. Predicación realizada muchas veces en condiciones hostiles, de dureza, en sufrimiento y con escaso resultado, según intiman Ricci y Valignano. El vacío cultural interior les mina, el pesimismo y la frustración les corroe, sufren ataques de melancolía y, literalmente, los débiles enloquecen⁷⁹.

Al actuar según requiere su rol, despiertan la curiosidad y son observados de cerca por un grupo que ocupa posiciones funcionales homologables o idénticas. El bonzo, el augur, el mago, el brahmín, el curandero, etc., comienzan pronto a ver en peligro su *status*, a sentirse desplazados por intrusos ignorantes, por los que, además, son atacados con audacia en sus prédicas balbucientes y ridiculizados introduciendo novedades peligrosas. Misioneros y bonzos se acusan mutuamente y desde el principio de *ministri del diavolo*, de *empii ministri d'Idoli* y de magos conjuradores; metafORIZAN al otro grupo como manada de perros y lobos que destruyen y devoran, mientras que ellos son, naturalmente, solícitos pastores de ovejas. En cadena lógica, pasan muy pronto los chinos a incriminar a los misioneros de «usurpadores», «sediciosos» y «perniciosos»⁸⁰. La acusación es tan coherente como estructural: si el misionero practica ley diferente, censura costumbres, ridiculiza tradiciones, se mofa de los cultos sagrados, ataca las instituciones y quebranta normas, está destruyendo las esencias de una cultura, conmociona los fundamentos de una nación y mina el Estado. Así ven y juzgan los bonzos la actuación de los misioneros.

En sus escritos a las autoridades y en los tumultos populares que contra los jesuitas organizan, los presentan como «espías» y «revolucio-

⁷⁸ Idem, vol. II, p. 121.

⁷⁹ GONZÁLEZ DE MENDOZA, o. c., pp. 346-347, narra cómo dos religiosos, al «ver la muerte al ojo», «perdieron... el sentido... el uno en toda la noche no fue señor de él ni discernía más el peligro en que estaba que si fuera ya muerto; y el otro, de pura imaginación y melancolía, cayó en una grave enfermedad, de la cual murió». J. M. GONZÁLEZ, OP, *Misioneros dominicanos en China*, CSIC, 1958, vol. II, p. 21: la locura «era enfermedad muy común entre los misioneros europeos» en aquellas lejanas tierras.

⁸⁰ *Entrata...*, o. c., pp. 249-250, 507, 548, 558, 448-449, 297.

narios» que enseñan una *legge diabolica... falsa... non più udita in questo Regno*; pervierten la plebe, seducen al vulgo ignorante, que olvida las ceremonias debidas a los antepasados, y se atreven hasta a violar las leyes. Como consecuencia de sus falsas enseñanzas, *gli studiosi della lettere lasciano di studiare, gl'artefici di lavorare, i contadini di lavorare i terrani, e le femine di far le facende di casa*. Se han multiplicado peligrosamente, continúan en sus alegatos, son rebeldes al rey y *perniciosi alla Città ed al Regno*; causarán, sin duda, la *rovina alla Republica*, día vendrá en que llegará la *rovina nel Regno* si no se interviene con rapidez. Precisamente, *non per altro erano venuti alla China che per machinar qualche rovina à quel Regno*. Nosotros, repiten, somos los que veneramos la tradición y los antepasados, los respetuosos con las normas, ritos y leyes, los patriotas, el baluarte de nuestras esencias morales; esos misioneros forasteros son manifiestos enemigos, destructores del orden establecido, demonios, satán, el mal. Por todo ello, nosotros —terminan—, guardianes del culto y de la ley y movidos solamente por el bien público, alertamos a las autoridades para que estos revolucionarios sean expulsados inmediatamente de nuestro suelo⁸¹. En los bonzos y demás líderes espirituales chinos, llamados por su profesión a medirse inmediatamente con el Otro jesuítico por ser conscientes de la contracultura que les oyen predicar, entrevió el misionero oriental, alma dividida, su epígono, su doble, pero al otro lado del espejo.

El cálculo semántico de evangelizador entre infieles es, desde luego, mucho más complejo de lo que hasta aquí he descrito; como figura sintética-anamórfica puede analizarse y enjuiciarse desde múltiples marcos de referencia que, obviamente, desbordan las páginas de un reducido ensayo. Pero sí quiero apuntar, para terminar, la fundamentación de una dimensión cultural inherente a la estructura actancial que lo define. El misionero del que escribo es una pieza de un sistema teológico-moral y ejemplifica a la vez la energía nacional hispana en un momento histórico caracterizado por el brío del pensamiento y de la acción; de aquí su inicial intransigencia religiosa y su arrogancia cultural. Pero a la vez parte de unas premisas fundamentales de pensamiento que le obligan a colaborar en la salvación de todo el género humano porque —asumen— todos somos iguales y hermanos. Su creencia en esta fraternidad universal le lleva a la inmolación personal por el Otro; varios misioneros murieron crucificados en Japón. En su mensaje busca y predica cánones básicos de convivencia y justicia, verdades morales latentes pero comunes, enseña —siempre en China y Japón— formas de debate, negociación, compromiso y coexistencia, palabras que claman por atención y consideración en todas latitudes por su poder y efecto solidario, hermanante. Como encarnación permanente de la extranjería, en ningún sitio está en su patria porque lo es el mundo; supera fronteras estableciendo una iglesia universal y pregonando el amor universal, la *humanis generis unitas*. Mensajero de epifanías e interlocutor en un

⁸¹ Idem, pp. 539, 231-232, 501, 540, 544, 278, 210, 209, 211, 278, etc. He seguido escrupulosamente sus argumentos, que he resumido.

complejo sistema de intercambio de información y de bienes culturales, establece redes de lazos mundiales, propugna un sentido de confraternidad temporal y eterna. Fue en aquel momento el abanderado de la generalización, de la universalización, de la conciencia mundial. Sublime *pathos* el del misionero, forzado a moverse entre los extremos de primarios dilemas humanos⁸².

⁸² Quiero testimoniar mi agradecimiento a don Fermín del Pino, a don José María Sánchez-Blanco y Sánchez-Blanco y a don Juan María Laboa, por la ayuda bibliográfica que generosamente me han prestado.

