

Artículo [ES]

Causas internas y externas de la decadencia de la sinología española temprana

The internal and external reasons for the decline of the early Spanish Sinology

Yiyi Zhang¹, Yi Che (Autor Correspondiente)²

¹Profesora asistente de la Facultad de lenguas extranjeras
Universidad de Sichuan, Chengdu, China
Email: zhangyiyi@scu.edu.cn; ORCID: 0000-0002-7494-9329

²Profesor asistente de la Facultad de literatura y comunicación
Universidad de Sichuan, Chengdu, China
Email: 554380754@qq.com; ORCID: 0000-0001-9133-5399

[ES] Resumen: España como pionero en la exploración de la cultura china, sufrió de las controversias de los ritos chinos y cedió su puesto académico a poderes franceses y británicos. La decadencia de la sinología española temprana tiene sus razones internas y externas. La primera concluye una serie de contradicciones derivadas de la lenta correspondencia económica, política e ideológica causada por las actividades náuticas españolas en Europa, y la segunda señala el conflicto político, religioso y cultural en el suelo chino desde el incidente anticristiano de Nankín. Las dos causas cooperaron y juntamente estimularon el mutis de España en China. La influencia de las actividades sinológicas del Imperio español en China radica en su papel rector y ejemplar en el desarrollo de la sinología moderna de su país. El análisis de la decadencia de la sinología española temprana requiere un reexamen desde una perspectiva macro del desarrollo de la civilización global moderna temprana.

Palabras clave: sinología española, controversias de los ritos chinos, mundo moderno temprano, comunicación transcultural

[EN] Abstract: Spain, as a pioneer in exploring Chinese culture, suffered from controversy over Chinese rituals and ceded its academic status to France and Britain. The decline of early Spanish sinology has its internal and external reasons. The former summarizes a series of contradictions caused by the slow economic, political and ideological response caused by Spain's navigation activities in Europe, and the latter points out the political, religious and cultural conflicts on China's land since the Nankín Incident. The cooperation of these two cases jointly stimulated Spain's silence in China. The influence of the Sinology activities of the Spanish Empire on China lies in its leading and exemplary role in the development of Sinology in modern China. The analysis of the decline of early Spanish sinology needs to re-examine the development of early modern global civilization from a macro perspective.

Key words: Spanish sinology, ritual controversy, early modern world, cross-cultural communication

Cita: Yiyi Zhang, Z., & Yi, C. (2023). Causas internas y externas de la decadencia de la sinología española temprana. *Ibero-América Studies*, 5(1), 71-79.

DOI: <https://doi.org/10.55704/ias.v5i1.05>

Editores académicos: Ordóñez Huerta, M. Z., Wangxuan, Z.

Recibido: febrero 2023. **Aceptado:** marzo 2023

Copyright: © 2023 by the authors. Enviado para posible publicación de acceso abierto bajo los términos y condiciones de la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0.

Desde el incidente anticristiano de Nankín hasta las actividades políticas de Yang Guangxian 杨光先(1597-1669), la famosa controversia de los ritos chinos que ya había durado décadas se apagó gradual y temporalmente, y las participaciones sinológicas españolas iban fallando en este largo transcurso histórico. Así se resume la decadencia de las actividades sinológicas del Imperio español, por lo que explorar las causas internas y externas de este suceso, requiere visualizarlo desde un macro contexto para aclarar en qué condiciones la sinología española temprana llegó a su fin.

Teniendo en cuenta el factor geográfico, la decadencia de la sinología española temprana tiene sus razones internas y externas. La primera concluye una serie de contradicciones derivadas de la lenta correspondencia económica, política e ideológica causada por las actividades náuticas españolas en Europa, y la segunda señala el conflicto político, religioso y cultural en el suelo chino desde el incidente de Nankín. Las dos causas cooperaron y juntamente estimularon el mutis de España en China.

1. Pugnas europeas: causas internas de la decadencia de las actividades españolas en China

La sinología española temprana sufrió un largo periodo contradictorio, en el que se gestaron las semillas de la decadencia desde su prosperidad. La primera de estas semillas es la contradicción entre los logros y las pérdidas de las actividades conquistadoras de América. La segunda responde a la divergencia de los misioneros sinólogos de cada orden, que normalmente se considera como la principal fuente de las controversias de los ritos chinos. La tercera y última refiere a las contenciones de las diversas fuerzas europeas y los cambios de la situación internacional en el mundo moderno temprano. Las tres facetas se produjeron en el ámbito europeo al que pertenece la actividad española y por lo tanto pueden atribuirse uniformemente a las causas *internas*.

1.1 Obstáculos inherentes a la metrópoli España

En el proceso de *descubrir* el nuevo mundo, los misioneros sinólogos eran solamente uno de los varios miembros en las flotas españolas. “El grupo de los colonizadores incluye soldados, veteranos, personas que vivían en Acapulco, y finalmente, los cleros formados por las misiones” (Borao, 2009: 51). La difusión de la fe jugaba como uno de los propósitos de la colonización española en el extranjero, y la segunda tarea importante de la metrópoli España era buscar la riqueza. Sin embargo, resultó ser dicha riqueza obtenida en América lo que finalmente acabó por debilitar sus finanzas, empujándole lejos de la arena asiática.

Las actividades en América trajeron riqueza y prestigio para la metrópoli en sus primeros años, pero pronto sumieron a Europa de los siglos XV a XVIII en un caos reconstructivo. Desde las primeras décadas del siglo XVI, cuando las exploraciones españolas en el extranjero comenzaron a desarrollarse, una gran cantidad de oro y plata llegaron de América a España, que luego circularía por Europa a través del comercio y otros medios, haciendo que los precios europeos siguieran aumentando rápidamente y formando así un círculo vicioso cada vez más grave en los intercambios continuos. El limitado mercado interno de España tenía dificultades para disipar una riqueza tan grande, y consecuentemente su sistema político y económico. “España nunca ha tenido una política económica coherente. La burocracia imperial es solo un canal para enviar riqueza a las arcas de Italia, Alemania del Sur y Holanda” (Wolf, 2010: 113). Los recursos económicos explotados de América pasaron por España y favorecieron a sus rivales europeos que disputaron con ello los poderes en Occidente y Oriente. Como resultado, el descubrimiento geográfico realmente causó efectos negativos para España y el más grave fue la “revolución de precios”, cuando a finales del siglo XVI los precios se habían multiplicado por más de cuatro. Cien años después, en 1630, la metrópoli “ya no puede permitirse el lujo de que los comerciantes españoles compren en Manila” (Brook, 2008: 141), mientras que países como Francia y Alemania que lograron ajustar su sistema financiero rápidamente reemplazaron el papel de España en Asia, quitándole al mismo tiempo la posibilidad de continuar con los estudios y las misiones.

Con la insostenibilidad de la actividad comercial española, la economía del Imperio en el extranjero se encontraba básicamente rota hasta la primera mitad del siglo XVII. La ruptura de la cadena de actividades internacionales españolas obstaculizó el funcionamiento de casi todas las áreas en España, lo cual no tuvo repercusión para los estudios misioneros en el extranjero, pues en realidad nunca lograron proporcionar beneficios materiales al país soberano.

Así, buscar cómo continuar las actividades en el extranjero, se convirtió en una cuestión a considerar para los sinólogos. En las cartas enviadas por los misioneros españoles de Manila a Roma, las quejas sobre la ruptura de socorros fueron extremadamente comunes. El apoyo de Roma a menudo se retrasaba, y las donaciones de los feligreses estaban lejos de ser suficientes para cubrir las necesidades en China. Aunque algunos jesuitas españoles como Diego de Pantoja (1571-1618) podían ser creídos y mantenidos por la Corte china, la difícil situación a la que se enfrentaban la mayoría de los frailes era todavía aguda y obvia. Los sinólogos españoles de las órdenes mendicantes como San Francisco Xavier

(1506-1552) tenían que llevar a cabo algunas actividades comerciales a cambio del dinero necesario para mantenerse. Compraron seda cruda de las Filipinas y la transportaron a Japón para vender, y a veces trajeron plata a Macao a través de barcos portugueses, donde compraron seda y otros productos (Tang, 2001: 83-84). Aunque tales actividades eran rechazadas por las reglas misioneras, resultaron eficaces para aliviar en cierta medida el dilema de supervivencia de los españoles en China, cuya orden por diversas razones había perdido soporte. Sin embargo, la realización de las actividades comerciales españolas en China estaba sin duda sujeta a las leyes del gobierno chino, por lo que mientras más duras fueran las políticas, mayor repercusión tendrían para los españoles que vivían casi solo de estas actividades.

Así, mientras que una gran parte de las teorías de la historia global sostienen que el Imperio español terminó en 1898—es decir, cuando España perdió las últimas colonias de ultramar de Cuba, Puerto Rico y las Filipinas en la guerra con los Estados Unidos—la decadencia de la sinología española temprana ya se mostraba bastante evidente en el siglo XVII, centenarios antes del final oficial del Imperio.

1.2 Luchas entre las órdenes católicas en China

Los sinólogos enviados por el Imperio español a China fueron principalmente misioneros que servían en las órdenes católicas, que eran los jesuitas, franciscanos, dominicanos y agustinos. Al mismo tiempo que los problemas financieros de España eran cada vez más agudos, los conflictos entre las cuatro órdenes también resultaron difíciles de conciliar. Así se provocó la tormenta de la llamada controversias de los ritos chinos.

En cuanto a la forma de difusión de la cultura europea, los jesuitas ganaron la confianza de los gobiernos de las dinastías Ming y Qing por implementar la política de adaptación, mientras que los frailes de las órdenes mendicantes se adherieron a la *pureza* del pensamiento europeo e incluso intentaron transformar el confucianismo en el catolicismo, por lo que a menudo fueron boicoteados por los gobiernos chinos como cultos. En este proceso, tenemos el jesuita español Diego de Pantoja que actuaba en la Corte y había jugado muy bien el equilibrio de la mutua adaptación de dos culturas, mientras que los frailes españoles que se acantonaban en las provincias sureñas de China como Antonio de Santa María Caballero (1602-1669) insistían firmemente en los dogmas católicos y prohibieron que sus creyentes chinos rindieran ofrendas a sus antepasados muertos o al emperador chino. Así que los frailes españoles, que en realidad representaban la mayoría de la población española en China, recibieron la hostilidad del gobierno chino y de muchos europeos, de entre los cuales contaban casi la totalidad de jesuitas europeos, los frailes de otros países europeos que sufrieron por la brutalidad de los españoles y los activistas en Europa que planteaban venir a China. Para poder continuar con sus estancias, muchos frailes italianos y portugueses se deslindaron de España y pidieron ayuda a sus compatriotas jesuitas en la Corte china, lo cual les permitió prolongar su estancia en esta tierra. España, al mismo tiempo, nunca logró este tipo de amparo ya que entre los jesuitas existía poca cantidad de españoles que se alejaron del poder de esta orden.

Cada orden católica siempre abarcó misioneros sinólogos de otros países, y eso significó que en las actividades sinológicas en China no solo se revelaban motivos doctrinales sino también étnicos. Por ejemplo, los frailes españoles luchaban con ambos, los jesuitas y los frailes de diferentes países, como los portugueses. Después del siglo XVII, la cuestión se complicó cuando los protestantes comenzaron a desarrollar la hegemonía marítima y el sistema de Tordesillas se desintegró. Más órdenes europeas partieron a China, y entre ellas surgió la Sociedad de las Misiones Extranjeras de París, que en gran medida estableció la base académica de la sinología francesa y empujó la decadencia del estudio español en China. Este grupo francés se aprovechó la oportunidad resultante de los intentos de Roma por reprimir el prestigio de España. El obispo François Pallu (1626-1684) entró en china y pidió a todos los sinólogos misioneros en China que le juraran obedecer. El poder de Francia y Roma empezaba a sustituir el plazo de España. Los portugueses entonces eligieron insistir su propia autoridad, logrando que los jesuitas nunca dejaran de confrontar la expulsión de otras órdenes católicas. Sin embargo, los frailes españoles todavía sufrían el abuso de Francia y de los jesuitas, haciendo que la sinología española debiera forcejear amargamente para poder mantenerse. Por lo tanto, hay estudiosos que han valorado que “la esencia de la llamada controversias de los ritos chinos es una batalla entre los poderes españoles y franceses, y los dos también lucharon contra la Compañía de Jesús en torno al derecho de portugués” (Jin-Wu, 2002: 9). La exclusividad europea contra las actividades españolas era bastante obvia, y la posición de los sinólogos españoles paulatinamente fue sustituida por los franceses.

1.3 Guerras entre los países europeos

Al mismo tiempo que se enfrentaba a problemas políticos, religiosos y económicos, España también participaba en las complejas guerras entre muchos países europeos. “En la lucha contra el islam, el mundo cristiano a veces puede unirse; pero desde el día de su nacimiento, su interior ha caído en la división por el debate” (Pagden, 2008: 288). Durante el

periodo moderno temprano, la principal manifestación de esta “división” fue el movimiento de reforma religiosa en que se dividieron los dos campos políticos. Tales guerras le costaron mucho a España generándole enemistad con varios países protestantes.

Por otro lado, debido a la competencia por los intereses marítimos, España también ganó muchos enemigos en Europa. Por ejemplo, después de la fusión de Portugal y España a finales del siglo XVI, el rey Felipe II anunció a los Países Bajos la prohibición de esta última vía de Lisboa para proteger los intereses de las actividades en el extranjero en Iberia, lo que también hizo que los conflictos entre España y Holanda continuaran en el siglo siguiente. En el siglo XVII, esta contradicción fue más evidente. Francia se reunió con Holanda, Gran Bretaña y otros países lanzando una ofensiva contra España y reemplazó la hegemonía española en el extranjero por el contrato de Westphalia. Estas series de guerras hicieron que “entre 1557 y 1627 el Génova tomó el control de la línea vital financiera de España” (Karmen, 1988: 33). El oro y plata adquirido en América fue utilizado por España para pagar las deudas productas de estas guerras, formando así un ciclo de capital de “préstamo - explotación en el extranjero - pago de deudas - préstamo”. Durante las guerras, las arcas públicas se desgastaron así como el prestigio mundial de España, obligándole a retirar su población residente en el extranjero para así poder reconstruir su fuerza doméstica. Fue durante el mando de la dinastía Qing que casi todos los sinólogos españoles volvieron a su patria—algunos ya habían muerto y otros se escondieron en Taiwán y las Filipinas—y nunca sucedió la gloria de la sinología española temprana porque el “mercado” chino no abrió su puerta a España sino hasta el siglo XX.

2. Colisiones entre China y Occidente: causas externas de la decadencia de las actividades españolas en China

En comparación con los elementos europeos, los “problemas chinos” a los que debieron hacer frente los sinólogos españoles son claramente razones externas. Siendo que estas han jugado un papel extremadamente importante en la dirección del desarrollo de la sinología española temprana. Hasta cierto punto, hay que resaltar que estas causas externas explican muchos sucesos que acontecieron en la relación entre Occidente y las dinastías Ming y Qing de China. Sin embargo, entre los varios países europeos que actuaban en la arena de la sinología temprana, España resultó el más afectado y relativamente el más dañado.

2.1 Confrontamientos políticos y filosóficos de China a finales de la dinastía Ming

La enemistad de China contra las sectas extranjeras tuvo su raíz en 1606, diez años antes del incidente anticristiano de Nankín, cuando se provocó el disturbio de Liu Tianxu 刘天绪. Se registró que Liu incitó a decenas al levantamiento popular en nombre de la religión para causar caos, y se jactó de poder convertirse en Buda cuando se lanzara en un río santo (Véase Shen, 2005: 2696).

Este caos en realidad no tiene relación con el catolicismo. Sin embargo, después de que el incidente se calmó, “algunos burócratas académicos con sentimientos antireligiosos en Nankín difundieron rumores de que la rebelión de Liu fue planeada por misioneros occidentales” (Zhang, 1997: 187). De hecho, según los documentos históricos chinos, la “secta” en la que Liu creía no debía ser el catolicismo sino el budismo. Los literatos locales querían tomar este caso como excusa para limpiar a los visitantes extranjeros que vivían en China, insistiendo en que Liu tenía contacto con los misioneros y desencadenaron una gran tormenta antireligiosa. Era cierto que el jesuita Lazzaro Cattaneo (1560-1640) solía viajar de ida y vuelta a Nankín, y por eso los hechos eran aún más difíciles de distinguir. Además, se ha mencionado que los frailes españoles vivían en los campos y ciudades del sur de China, haciendo que los chinos, que en realidad no tenían conocimiento claro de las órdenes y opiniones europeas, confundieran a todos los misioneros sinólogos y les clasificaran como parte de la “secta culta” de Liu.

A los ojos de los literatos confucianos, el límite entre las creencias y los cultos resultaba borroso porque hay apariencias similares en algunas formas de actividad de ambas. La verdad es que, cuando actuaban entre la población china, los sinólogos advertían que lo que más conmovía a la gente no era la doctrina profunda sino la protección real, por lo que se acercaban constantemente a propagar la “función práctica” de los dioses católicos. El dios continuaba siendo mostrado la santidad a través de objetos y prácticas sagradas como el agua bendita, con el propósito de parecer curar la locura y el dolor. Este tipo de medida era muy usada especialmente por los frailes españoles cuando viajaban por las provincias de Cantón y Guizhou, que eran registradas en muchas cartas misioneras españolas como la de Antonio de Santa María Caballero y Agustín de San Pascual. Los franciscanos recibieron gran cantidad de creyentes chinos por esta “magia” y también empezaba a parecer “culto”.

Otra acusación de los literatos chinos contra los sinólogos era sobre su identidad real. Sospechaban que fueran espías extranjeros. Según la ley de la dinastía Ming, cualquier persona que divulgara información a los extranjeros debía ser

decapitada. Entonces, cuando los literatos acusaron que los misioneros sinólogos se relacionaban con un cierto grupo de chinos, en realidad, el cómplice chino era contra quien querían combatir. Era de esta manera en que se relacionaban las prácticas misioneras con la política china. Cuando la corte china aclaró la red comunicativa de Matteo Ricci y Diego de Pantoja, se alistó un gran número de oficiales metropolitanos y rurales. La acusación contra Liu, según el estudioso Zhang Kai, llevó la intención del cortesano Shen Que 沈灌 para arrancar el partido de Donglin 东林 (Zhang, 1997: 320). En su estudio sobre Yang Tingyun 杨廷筠, Nicolas Standaert (1959-) también encontró evidencia de que Yang y Shen habían tenido malas relaciones en cuestión de los ritos chinos. De esto se puede deducir un lado de los factores que estallaron el incidente anticristiano de Nankín. El motivo de las expulsiones se originaba en los pleitos políticos chinos, y perjudicó a los misioneros sinólogos. La estrecha relación entre el español Diego de Pantoja y los oficiales chinos, terminó por dañar su estancia y la de otros españoles en China. Los frailes españoles en muchas provincias fueron castigados e inquiridos si habían comunicado sobre las informaciones chinas.

Además, la relación del budismo y el catolicismo sería otra explicación para la enemistad de la sociedad china. Continuemos por considerar las acciones de Shen para explorar este problema. Según el estudio de situación de George Harold Dunne, Shen en realidad mantenía relaciones personales con muchos budistas, y uno de ellos fue criticado por un cortesano creyente chino (Dunne, 2021: 129). Tenemos también la conclusión del erudito Xu Zongze 徐宗泽, atribuyendo el incidente anticristiano de Nankín al celo de los budistas por la rivalidad religiosa. (Xu, 1990: 191) Por su papel vital en el incidente de Nankín, las historias de Shen se encuentran en varios documentos, cada uno de ellos vinculado con su motivo personal. El jesuita portugués Álvaro Semedo (1585-1658) registró que Shen fue sobornado con montones de oro y por eso se dedicó a expulsar al clérigo católico de China por “lealtad” (Semedo, 1994: 121). No es posible conocer la veracidad de esta acusación, pero lo cierto es que en los materiales históricos chinos y extranjeros que existen en la actualidad, no hay información relevante sobre dicho “soborno” de Shen.

Combinando los factores anteriores, el incidente anticristiano de Nankín en su conjunto habría sido originado por la insistencia de Shen, cuya tendencia ideológica y política personal jugó un papel vital. Escribiendo al emperador y comunicándose con los cortesanos antireligiosos, pretendía atacar a los misioneros sinólogos en China y también a sus asilos chinos. Sin embargo, el emperador Wanli 万历 solo emitió una orden de expulsión en respuesta a esta feroz campaña de prohibición liderada por sus súbditos. Como resultado, este gran incidente estalló y terminó de una manera relativamente pacífica. Pese a ello, el peligro de realizar actividades misioneras en China permanecía latente. Las actividades de Shen en realidad provienen del resultado de la colisión entre las contradicciones internas de los europeos y los conflictos de la sociedad china. Zhang Kai lo ha concluido como “las contradicciones internacionales entre los conservadores de China y las fuerzas de la contrarreforma europea” (Zhang, 1997: 345). La realidad es que el incidente anticristiano de Nankín no resultó ser el fin sino el inicio de las problemáticas para los sinólogos en China, pues continuaron ocurriendo situaciones similares, intensificándose incluso, gravemente.

2.2 Resistencia del gobierno central de la dinastía Qing

Fue en el periodo de la dinastía Qing cuando los sinólogos tempranos españoles oficial y completamente se retiraron de China. La situación cultural y religiosa en esta nueva dinastía se revelaba bastante diferente que la próxima.

Desde la entrada de los misioneros sinólogos en China hasta el fenecimiento de la dinastía Ming en 1644, los ataques contra estos enviados europeos sumaron un total de 54 casos (Zheng-Huang, 1994: 42), y lo más grave consistió principalmente en el incidente antedicho de Nankín y el de Fujian en 1637. Si se dice que en la dinastía Ming la exclusión de los misioneros sinólogos era un “acto personal” de ciertos cortesanos y oficiales, en la siguiente época, los resultados de las actividades anti-misioneras eran manipulados por el gobierno central.

A principios de la dinastía Qing, durante el gobierno del emperador Shun Zhi 顺治, la Corte era extremadamente tolerante con los sinólogos como Johann Adam Schall von Bell (1592-1666). Para estabilizar el régimen, el gobierno adoptó muchas políticas que había ejercido la dinastía anterior, incluido el buen tratamiento a los enviados europeos. “Parte de la razón que todavía estaba nómada 50 años antes de entrar en las zonas centrales de China, necesitaba un grupo de personas con el mismo nivel del desarrollo cultural que la etnia Han para ayudar a gobernar después de la conquista militar del país.” (Jin-Wu, 2002: 10) El aprendizaje de los misionero occidentales antes asistido por el gobierno de la dinastía Ming, luego se convirtió en una “herramienta” para equilibrar el poder de la etnia Han a principios de la dinastía Qing, nuevamente ofreciendo así oportunidades para los misioneros sinólogos europeos.

Al mismo tiempo, esta tolerancia china no duró mucho tiempo, porque la hostilidad de Yang Guangxian hacia los europeos como Schall von Bell también había brotado. El cortesano Yang acusó a los misioneros de “consiparición” así como de otros crímenes que habrían expuesto a los jesuitas y frailes. Durante la gobernación de Kang Xi 康熙, Yang

provocó una nueva controversia religiosa. El emperador, inicialmente medió la situación pues la corte requería de los europeos para la elaboración del calendario. Sin embargo, Yang insistió e incluso se unió con algunos ministros que intentaban frenar la influencia de estos rivales imaginarios. Por estas operaciones inapropiables, Yang fue removido del cargo. Sin embargo, la fuerza y actividades de los misioneros sinólogos resultaron nuevamente debilitadas.

La voluntad del emperador Kang Xi hacia los sinólogos era claramente amistosa. Después de la interferencia de Yang, los europeos en China disfrutaron de décadas de vida pacífica, y las actividades de los jesuitas y frailes lograron avances considerables. Sin embargo, la entrada de los parisinos como Charles Maigrot (1652-1730) y Carlo Tommaso Maillard Tournon (1668-1710) a China, propició la reaparición de la polémica sobre la controversia de los ritos chinos. Ambos pertenecientes al poder francés, pretendieron imponer a los españoles, encontrando resistencia como respuesta. Entraron a la corte y en su visita al emperador plantearon la idea de convertir a los chinos de una manera absoluta, lo cual naturalmente enfureció a Kang Xi.

En ciertas ocasiones, el dogma del catolicismo iba contra el confucianismo, este último siendo preferido por los literatos chinos y su emperador. Cuando los misioneros sinólogos accedieron a China, intercalaban simultáneamente la actividad sinológica y religiosa, de manera que, si el gobierno pretendiese prohibir la ideología extranjera, resultaría en la imposibilidad de prohibir entonces la función de la actividad sinológica. Al principio, el gobierno de la dinastía Qing no hizo un seguimiento excesivo del conflicto provocado por los parisinos. Debido a su afecto por los jesuitas en la corte, Kangxi estaba dispuesto a creer que “no hay nada ilegal, sino que la prohibición parece inadecuada” (Li, 1986: 2). Sin embargo, a partir de la gestación de las contradicciones entre el Imperio chino y Francia—también Roma—, este conflicto evolucionó en una guerra metafísica entre los Estados. Kangxi intentó conciliar este tema y pidió a los sinólogos en china como Matteo Ripa (1692-1745) aclarar a Roma que las costumbres ancestrales chinas no entraran en conflicto con la fe católica y no causaran disputas.

Después de muchas discusiones infructuosas, el emperador, cansado de hacer frente a tales cuestiones, acusó a Roma de intentar “gestionar” los asuntos religiosos chinos en la manera de “ponerse por delante de la puerta de otra persona y hablar sobre los asuntos internos de la casa” (Chen, 1974: 2). Inmediatamente redujo la política de permisión de las actividades misioneras en China, exigiendo que los europeos recibieran un “boleto impreso” del gobierno central para seguir trabajando en china, y los que se negaran a aceptar estas regulaciones serían repatriados a su propio país. En este boleto emitido por Kang Xi, no solo se indicaba el nombre, la nacionalidad, la edad, la asociación de los misioneros sinólogos y su periodo de actividad en China, sino que también se requería su firma para garantizar que permanecieran en China para siempre y no regresaran a Europa. Tomando como ejemplo el “boleto impreso” recibido por el franciscano italiano Bernardinus della Chiesa (1664-1721), se aprecia que el contenido es bilingüe en chino y manchú, mencionando que “el franciscano Bernardinus della Chiesa, de Italia occidental, 63 años, ha estado en Kioto y China durante veintitrés años. Promete que nunca volverá al Occidente” (Cui, 2006: 332). En este sentido, el estudioso Li Tiangang cree que “en realidad se trata de exigir a los misioneros y a la asociación católica en China que sean leales al propio emperador Kang Xi y se separen de la Iglesia Vaticana romana” (Li, 1998: 8). Es decir, el propósito del emperador no era excluir al catolicismo, sino todo lo contrario: en realidad reconoció el pensamiento europeo y su necesidad de permanecer en la dinastía, pero la parte de los miembros dejados por esta existencia tuvo que pasar por la “purga” y (al igual que el budismo y el confucianismo) solo existía como una escuela de pensamiento que no amenazaba el gobierno central.

“Los que han recibido el boleto son como los chinos.” (Chen, 1974: 4) Este Decreto no es solo una promesa, sino también una orden. “Prohíbe la entrada en China de misioneros que no cumplan con las reglas de Matteo Ricci. Es decir, no estén dispuestos a hacer concesiones al rito chino, lo que significa que la puerta a las actividades misioneras sinológicas en China no está completamente cerrada.” (Zhang, 2009: 108) A los ojos de los cortesanos chinos, los sinólogos europeos que habían recibido el boleto disfrutaban del mismo derecho de asilo que los ciudadanos chinos, y también debían cumplir conscientemente las diversas regulaciones y requisitos del gobierno chino. De esta manera, estos extranjeros básicamente perdieron sus atributos nacionales y se convirtieron en personas obedientes al Imperio chino. El mencionado “boleto impreso” se registraba en los documentos chinos y europeos como “diploma imperial”, es decir, “comprobante real”. Hemos mencionado la insistencia de los españoles en su creencia, que nuevamente apareció en la era de Kang Xi. Muchos frailes españoles—ya no había jesuitas españoles en la Corte china después de la muerte de Diego de Pantoja en la dinastía Ming—como Domingo Fernández de Navarrete (1610-1689) salieron de China por no querer jurar a Kang Xi, y gran parte se refugió en los campos remotos de China para sobrevivir.

De la dinastía Ming a la Qing, el gobierno chino, por un lado, pareció más tolerante en el recibimiento de los visitantes extranjeros. Los incidentes contra los sinólogos durante la dinastía Qing fueron mucho menos frecuentes que durante la dinastía Ming, y la actitud antireligiosa de los oficiales locales tampoco fue marcada. Por otro lado, parecía endurecerse

aún más el “derecho a hablar” para los europeos en China. Es decir, los sinólogos que vinieron a China a finales de la dinastía Ming todavía tuvieron la oportunidad de actuar en nombre de (o “tomar prestado”) la “vía diplomática”, aunque a veces tuvieron que referirse falsamente a su país de origen como un país dependiente del Imperio chino, básicamente no tenían otra preocupación. Mientras que en la dinastía Qing, los misioneros sinólogos no solo se autodenominaron como subalternos del emperador chino, sino también como “creyentes confucianos”. Es decir, tenían que elegir este último entre la posición ideológica de su país de origen y la propuesta de la Corte Qing.

El control de las actividades misioneras por parte de los gobernantes de la dinastía Qing, excluyendo la “guerra espiritual” desencadenada por los creyentes católicos en China continental, debe tener otras consideraciones políticas, y esta situación se reflejó más claramente en la administración de Yong Zheng 雍正. Aunque los misioneros que ejercían en la época de Shun Zhi, como Schall von Bell, participaron oficialmente en los asuntos de la Corte (Chen, 1943: 108-137), el factor de “amenaza política” del extranjero todavía no se reflejó prominentemente ni el conflicto causado fue particularmente intenso hasta el gobierno de Yong Zheng. Li Tiangang comentó que “Yong Zheng no tiene ningún interés en la academia y la cultura occidentales. Está más rodeado de lama, chamanes y ha estado insatisfecho con que su padre favoreció a los europeos durante mucho tiempo.” (Li, 1998: 91) La razón a esto puede encontrarse en el hecho de que durante la disputa por el trono de Kang Xi, los jesuitas portugueses como Jean Mourao (1681—1726) atrajeron esta fuerza como respuesta al miedo de Yong Zheng por mantener conexiones personales con varios príncipes, rivales del futuro emperador. (Fang, 1988: 57-59) La familia noble Su Nu 苏努, constituida por fieles católicos, se comunicó con Jean Mourao. La carta del jesuita Dominique Parenin (1663-1741) ha mencionado que el Su Erjin 苏尔金 de la familia Su Nu, había leído las escrituras del jesuita español Diego de Pantoja y lo elogió mucho. Según Chen Yuan, con la influencia de Su Erjin, más de diez miembros de la familia Su Nu se unieron a la religión a principios de la época de Yong Zheng, formando gradualmente una fuerza más poderosa y más cercana al extranjero. (Chen, 1980: 161-162)

Después de que Yong Zheng ascendió al trono, casi inmediatamente reprimió a las fuerzas que habían estado en su oposición, incluido el grupo extranjero en China representado por Jean Mourao, quien fue condenado a muerte. El sistema de “boletín impreso” emitido por Kang Xi también fue abolido por su hijo Yong Zheng. El catolicismo y sus misioneros sinólogos, por su parte, eran profundamente odiados por Yong Zheng por interferir en los asuntos internos de la Corte Qing, y a menudo en conversaciones con los ministros se quejaba de “compararlo con esas sectas malvadas.” (Du, 1985: 166)

El Emperador Yong Zheng adoptó una política de endurecimiento adicional de los asuntos europeos. La guerra comenzó de nuevo desde Fu'an. Ya en 1718, la construcción de una iglesia en Fu'an sin recibir un boletín impreso también causó insatisfacción entre los literatos locales, que se unieron para demandar a la Corte. Estas acusaciones se refieren principalmente a que los europeos se escondieron detrás de escena, y construyeron catedrales con el dinero de los creyentes, en las que hombres y mujeres se mezclaron, y designaron a las niñas pequeñas como monjas, etc. En junio de 1723, al año siguiente de la ascensión de Yong Zheng al trono, Jueluo Manbao (1673-1725), gobernador de las provincias de Zhejiang y Fujian, “adivinó la sagrada intención del emperador” y ordenó que “se prohibieran todas las actividades de la Iglesia y los extranjeros, y el Patriarca de cada familia debiera convertirse a su gente para que actuaran conforme a la regla china en vez de la europea.” (Wu-Han, 2008: 20) Con respecto a esta orden, Yong Zheng declaró rápidamente que todos los misioneros sinólogos en el país se mudaran. En 1724, Yong Zheng ordenó formalmente la prohibición de los misioneros en China, “estipulando que los chinos que creían en los obispos debían renunciar, de lo contrario se impondría la pena capital y se prohibiría a los misioneros católicos venir a China a predicar.” (Pan, 1999: 84)

En cuanto a la política religiosa drásticamente endurecida de la época de Yong Zheng, el estudioso Zhang Xianqing cree que “la razón por la que Yong Zheng prohibió la comunicación extranjera esta vez fue en realidad por consideraciones de control social. En ese momento, acababa de ascender al trono y estaba ansioso por hacer algo, especialmente para rectificar las costumbres locales que se han embrollado cada vez más desde finales de Kang Xi (Zhang, 2009: 113) . Cabe mencionar que en ese momento, el número de creyentes católicos en China continental ya era realmente considerable, y ciertos frailes incluso planeaban convertirse aún a más personas para después cambiar el estilo de vida china que ya había durado miles de años, lo que sin duda sacudió los cimientos del gobierno de la Corte Qing a nivel material y espiritual.

El Emperador Yong Zheng también sabía muy bien cuál era el riesgo de dejar que sus súbditos comenzaran a adoptar el pensamiento extranjero. “Los feligreses solo conocen a vosotros. Una vez que hay conflictos en la frontera, la gente os seguirá y lucharán contra mi corte. Probablemente no hay que preocuparse por esto, pero si decenas de millones de barcos vienen a mi costa, llegará el flagelo grande.” Por lo tanto, Yong Zheng fue extremadamente cauteloso con la introducción de los europeos, e incluso rechazó la voluntad de continuar las buenas relaciones transmitidas por la parte portuguesa: “No necesito misioneros. Si envío monjes a los países europeos, vuestros reyes tampoco lo permitirán.” (Du,

1985: 145)

Fue en la primera mitad del siglo XVIII que Yong Zheng oficialmente decidió prohibir todas las actividades misioneras en el país y ordenó la expulsión de los europeos en China a Guangzhou. En 1732, el gobernante ordenó una vez más a estos sinólogos que abandonaran el interior de China y se mudaran a Macao argumentando sobre sus “costumbres corruptas”. No fue sino hasta el gobierno de Qian Long 乾隆, que la política de trato a las religiones extranjeras se relajó nuevamente. El imperio español, que ya estaba en declive, no pudo regresar a China a gran escala y competir por áreas ocupadas por los activistas franceses, británicos y alemanes. Hasta ese entonces, todos los sinólogos españoles en China habían abandonado el país, y las actividades españolas en China oficialmente llegaron a su fin, la comunicación no fue reiniciada sino hasta la visita del Embajador Sinibaldo de Mas (1809-1868) a China.

3. Las actividades sinológicas españolas en el mundo moderno temprano: ¿por qué no regresaron?

Tanto el inicio como el final de las actividades sinológicas del Imperio español en China reflejan una fuerte orientación política, que comenzó con el envío del rey español para buscar a “khitan”, y su final se debe a los múltiples factores de los regímenes de Europa y China. Con el estrés político y cultural de la dinastía Qing, muchos sinólogos europeos salieron de China, y en comparación con Francia y Alemania, la sinología española temprana no logró continuar sus actividades hasta que las hostilidades del emperador chino se vieron apaciguadas definitivamente en 1732, formando así una fractura entre la sinología española temprana y la contemporánea. La razón de la imposibilidad del regreso de España a China durante los siglos XVIII y XIX, fue consistente con la extrema determinación de la misión y su fallo en comunicar los estudios hechos en China y las academias en Europa.

Las contradicciones políticas, económicas, culturales y sociales en el ámbito europeo y las divergencias culturales de China se reunieron en la primera mitad del siglo XVIII. La diversidad de problemas y dificultades colmaron la presencia de los sinólogos españoles, quienes a la vez carecían de experiencia y aprendizaje en todo aspecto. Todas las situaciones del mundo moderno temprano eran nuevas y nunca experimentadas por los españoles, lo que determinó que sus métodos de resolución de problemas en este período debían ajustarse a una práctica de intentos continuos. España no ha podido seguir las huellas de la reorganización de la civilización mundial, la cual ha cambiado drásticamente en los tiempos modernos. Si se compara el caso de la sinología española con las actividades de otros países durante la época moderna temprana, es más fácil ver las características nacionales de España. Los activistas dentro y alrededor de China en ese entonces principalmente incluyen los portugueses, italianos, franceses, holandeses y rusos, siendo Portugal, Italia y Holanda los primeros en llegar. En la expulsión ejecutada por la Corte Qing en 1732, el desarrollo sinológico en estos países mostró tendencias muy distintas.

Igual que el caso de España, la sinología holandesa también comenzó con las actividades náuticas. La primera flota holandesa llegó a Macao a través de Lisboa en 1598, y los sinólogos holandeses participaron en las actividades del sur y sudeste asiático. A diferencia de España, la mayoría de estos sinólogos holandeses no eran misioneros, sino expatriados como Juan Nieuhof (1618-1672) y Andreas Everaldus van Braam Houckgeest (1739-1801), historiadores como Isaak Vossius (1618-1689) y abogados y coleccionistas como Jean Theodore Royer (1737-1807). Las características que no se centraban en la voluntad religiosa determinaron una mayor flexibilidad de las actividades sinológicas holandesas, ya que les protegieron de los efectos cuando los gobernantes chinos anunciaron la prohibición de la religión. Por su parte, los ortodoxos rusos que llegaron a China en 1715 también asumieron la misión histórica de evangelizar a China. Sin embargo, casi nunca se notan las descripciones rusas sobre la gran controversia o la expulsión religiosa. Sospechamos que debido al interés político y comercial, el gobierno Qing finalmente evitó el daño a este vecino, mientras que los españoles no obtuvieron este privilegio.

Al mismo tiempo, también promovidas por los sinólogos misioneros, ¿por qué no se han cortado las actividades sinológicas de Francia, Portugal o Italia? Hemos mencionado la ambición francesa de reemplazar a España, y fue en este entonces que la escritura francesa comenzó a prevalecer en el mundo. “Los autores de la mayoría de las obras sinológicas producidas entre 1650 y 1814 son misioneros franceses.” (Geng, 2015: 8) La entrada de los franceses se apropió de los espacios de España y también de Portugal. En este proceso, las actividades italianas pudieron mantenerse debido a los éxitos de sinólogos antepasados como Matteo Ricci y Giulio Aleni, lo que determinó que en comparación con España, la sinología italiana ya tuviese una base más sólida para desarrollar y renacer.

Llegando al siglo XVIII, tanto en el número de sinólogos como en la cantidad de escritos, Francia ya representaba la parte superior de las actividades en China. No solamente eso, “desde el siglo XVIII la sinología ya no se limitó a formarse en suelo chino, porque los jesuitas que ingresaron a China mantuvieron una larga conexión con los círculos académicos occidentales a partir de 1703, y se garantizaron los resultados de sus expediciones y la publicación de sus obras” (Geng,

2015: 11). Desarrollar oportunamente las “fuerzas de apoyo” del círculo cultural y conectar con los recursos nacionales y extranjeros eran estrategias exitosas para que la sinología francesa pudiera aprovechar el poder supremo académico en el terreno sinológico. Esto no quiere decir que la prohibición china no tuviera ningún impacto en las actividades francesas. De hecho, solo unos pocos sinólogos franceses sobrevivieron en China a mediados del siglo XVIII, como Antoine Gaubil (1689-1759) y Joseph Amiot (1718-1793). Sin embargo, la conectividad establecida con el mundo ha impedido que incluso si las actividades francesas en China se vieran obstaculizadas, la información y los textos anteriores devueltos al continente europeo fueran suficientes para inspirar la investigación y el auge de la sinología francesa. Por lo tanto, la gran controversia en realidad creó mismos niveles de obstáculos para las actividades de Francia y España, mientras que el declive de la sinología francesa en el extranjero contribuyó al vigoroso desarrollo de la sinología en su propia tierra, cuestión que España nunca ha logrado. Hay que admitir que los escritores españoles no habían tenido una comprensión intencional y prudente de la difusión de su información cultural y el establecimiento del discurso textual, por lo que el impacto de sus escritos no se había consolidado fuertemente. Es por eso que la sinología francesa tuvo logros en la creación de foros en toda Europa después de la prohibición china, mientras que España solamente tuvo que seguir intentando regresar al círculo chino para obtener más materiales de escritura.

La gran mayoría de los europeos que vivían en China en la primera mitad del siglo XVIII no pudieron evitar hacer ajustes y respuestas para hacer frente a los cambios de la situación. Algunos de ellos encontraron otra manera para sobrevivir, regresaron a China después de una salida temporal, o se trasladaron a sus propios países para seguir la escritura. La sinología española sufrió un golpe más duro durante este periodo. La derrota de la sinología española temprana y la dificultad de continuación radican, por un lado, en adherirse demasiado a la religión en vez del comercio o la política, y, por otro lado, en fallar el establecimiento de una “red de producción mundial de conocimiento”. Cuando las actividades en el extranjero se bloquearon, no hubo salida, por lo que desde entonces ha caído en la batalla del discurso en el mundo.

Bibliografía

- (Borao 2009) Borao, J. E. (2009). *The Spanish experience in Taiwan, 1626–1642: the Baroque ending of a Renaissance endeavour*. (Brook 2008) Brook, T. (2008). *Vermeer's hat: the Seventeenth Century and the dawn of the Global World*. Bloomsbury Publishing USA.
- (Chen 1943) Chen, Y. (1943). *Schall von Bell y Mu Chenmin*. Taipei: Universidad Católica de Fu Jen. (en chino)
- (Chen 1974) Chen, Y. (1974). *Documentos de relación entre Kang Xi y los enviados romanos*. Taipei: Editorial de Wenhai. (en chino)
- (Chen 1980) Chen, Y. (1980). *Colección de trabajos académicos de Chen Yuan*. Beijing: Compañía de Libros Chinos. (en chino)
- (Cui 2006) Cui, W. (2006). *Estudio de la Misión franciscana española en China con motivo de las dinastías Ming y Qing (1579—1732)*. Beijing: Compañía de Libros Chinos. (en chino)
- (Du 1985) Du, W. (1985). *Registros de los occidentales de la dinastía Qing*. Beijing: Editorial de la Universidad Renmin de China. (en chino)
- (Dunne 2021) Dunne, G. (2021). *Generation of Giants; the Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. London: Hassell Street Press.
- (Fang 1988) Fang, H. (1988). *Biografía de personajes católicos chinos*. Beijing: Compañía de Libros Chinos. (en chino)
- (Geng 2015) Geng, S. (2015). *Teoría de la historia sinológica francesa*. Beijing: Editorial de Xueyuan. (en chino)
- (Jin-Wu 2002) Jin, G., & Wu, Z. (2002). *Contemplar los mares de este a oeste*. Macao: Sociedad de educación de adultos de Macao. (en chino)
- (Karmen 1988) Karmen, H. (1988). *Golden Age Spain*. London: MacMillan Education.
- (Li 1986) Li, G. (1986). *Actas académicas*. Shanghai: Librería de Shanghai. (en chino)
- (Li 1998) Li, T. (1998). *“Las controversias de los ritos chinos: historia, literatura y significado*. Shanghai: Editorial de los libros antiguos de Shanghai. (en chino)
- (Pan 1999) Pan, Y. (1999). *Historia del intercambio de documentos entre China y Occidente*. Beijing: Editorial de Beijing. (en chino)
- (Semedo 1994) Semedo, Á. (1994). *Relação da grande Monarquia da China*. Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude Fundação Macau.
- (Shen 2005) Shen, D. (2005). *Anécdotas en la era de Wanli*. Shanghai: Editorial de libros antiguos de Shanghai. (en chino)
- (Tang 2001) Tang, K. (2001). *Fuente de financiación misionera de la Conferencia Episcopal China en las dinastías Ming y Qing*. Beijing: Editorial de Estudios Religiosos mundiales. (en chino)
- (Pagden 2008) Pagden, A. (2008). *Worlds at war: the 2,500-year struggle between east and west*. New York: Random House.
- (Wolf 2010) Wolf, E. R. (2010). *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- (Wu-Han 2008) Wu, M., & Han, Q. (2008). *Recopilación de documentos del Obispo de la gobernación de Yong Zheng y Qian Long en Europa*. Shanghai: Editorial de la población de Shanghai. (en chino)
- (Xu 1990) Xu, Z. (1990). *Introducción a la historia de la misión católica en China*. Shanghai: Librería de Shanghai. (en chino)
- (Zhang 1997) Zhang, K. (1997). *Diego de Pantoja y China: un estudio de la estrategia de “adaptación” de los jesuitas*. Beijing: Librería de Beijing. (en chino)
- (Zhang 2009) Zhang, X. (2009). *Oficialismo, clan y catolicismo: narrativa histórica de la Iglesia rural de Fu'an en los siglos XVII y XIX*. Beijing: Compañía de Libros Chinos. (en chino)