

Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVII.

El caso de Diego de Pantoja

Introducción

Desde la Antigüedad, los contactos entre Oriente y Occidente se habían producido principalmente por vía de los intercambios comerciales que traían productos desconocidos o escasos, junto con noticias curiosas sobre gentes y costumbres extrañas. El conocimiento sobre esos países situados al otro extremo del planeta procedía de marineros y comerciantes que, con frecuencia, lo habían recogido de boca de otros marineros y otros comerciantes anteriormente. En pocas ocasiones llegaban noticias de primera mano, transmitidas por quienes habían visitado realmente alguno de esos lugares del lejano Oriente. Así, gran parte de las informaciones que llegaban tenían un tono hiperbólico y estaban plagadas de elementos fantásticos y maravillosos, que no respondían tanto a la realidad de Oriente como al imaginario y al universo simbólico de Occidente.

A partir del siglo XVI, primero a través de los portugueses y luego de otros europeos, entre ellos los españoles, empiezan a llegar a Europa noticias más precisas sobre la realidad de los países orientales. A medida que avanza el establecimiento de puestos coloniales en lugares como Goa o Macao, se diversifican las informaciones que se empiezan a difundir entre el público europeo, destacando entre ellas las que facilitaban los misioneros que penetraban en territorios desconocidos para los occidentales. En el caso de China, que es el aquí nos ocupará, fueron especialmente importantes las cartas y relaciones que enviaban los jesuitas, como muestra Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española* de 1611, en donde resume, en la entrada dedicada a China, cuál era la percepción que entonces se tenía del país:

La provincia que de pocos años acá se ha descubierto en las Indias, de tanta riqueza y policía que admira. Hay historia propia y relaciones particulares enviadas por los padres de la Compañía de Jesús, que en aquella tierra han hecho gran fruto espiritual, con su doctrina y ejemplo.
(Covarrubias, 1995:390)

Una de esas relaciones, la escrita por el jesuita Diego de Pantoja, es la que nos ocupará en este trabajo, en el que intentaremos contextualizar y dar cuenta del discurso que sobre China desarrolla

Salvador Medina Baena

Licenciado en Filología Inglesa y en Antropología Social y Cultural. Cursando el máster en Estudios de Asia Oriental, Universitat Oberta de Catalunya.

Como antropólogo, ha trabajado en el campo de los nuevos movimientos religiosos y en el de las identidades colectivas.

Este artículo es el resultado de un Trabajo de Investigación de Máster, asesorado por la profesora Anna Busquets Alemany.

este autor y la aportación particular que hizo al mismo. Como adelanto de lo que desarrollaremos en las siguientes páginas, diremos que Diego de Pantoja, conocedor del país como pocos lo habían hecho antes, rompe con la tendencia general de admiración, que el propio Covarrubias recoge en su definición, y ofrece una visión más crítica, que tendrá una notable influencia posterior. Una de las razones que influyeron en ese discurso menos admirativo hacia la realidad china fue el proceso de transculturación que sufrió a lo largo de más de dos décadas de vivir en el país, que llegó a plantearle un verdadero conflicto de identidad.

La época Ming y el discurso sobre China en el Siglo de Oro

Durante los siglos XVI y XVII, la percepción que se tenía en Europa de China era la de un tierra rica y fértil, llena de hombres con ingenio. En una de las obras más conocida durante esos siglos, la *Historia del Gran Reino de la China*, de Juan González de Mendoza, su autor se dispone a hablar de “el valor, grandeza, poder, majestad y riqueza de los Reyes de la China” (Mendoza, 1990:25). El tono admirativo de esta cita se encuentra de manera recurrente en muchas de las obras publicadas en esa época sobre China; ya hemos señalado más arriba la definición que recoge Covarrubias en su *Tesoro*, que vendría a coincidir con lo dicho por Mendoza.

Para Manel Ollé (2000: 12) ese discurso, carente, por lo general, de ningún tipo de crítica y desarrollado sobre una base mítica y utópica, era heredero de las informaciones que durante la Edad Media habían llegado hasta Occidente¹. A esta circunstancia, se unía el conocimiento parcial y fragmentario que permitieron los primeros contactos en el siglo XVI. Las zonas de China que visitaban los europeos entonces eran limitadas, así como el conocimiento de la realidad política o económica del país, además del obstáculo que suponía el desconocimiento de los códigos de comportamiento o de la misma lengua. Finalmente, un tercer factor que contribuyó a prolongar la imagen hiperbólica del país en el Renacimiento europeo fue la intencionalidad con la que muchos de los escritos sobre China se enviaban a la metrópoli. Así, por ejemplo, ocurrió con las cartas y relaciones que enviaban los jesuitas, en las que se reflejaba una idea reificada del país con el fin de ganar apoyo para su empresa de evangelización, mostrando para ello la importancia y los éxitos de su predicación entre los chinos.

Desde los primeros tiempos de la dinastía Ming se había establecido una política de prohibición de las actividades marítimas, que iba en contra de los intereses de las grandes familias establecidas en las zonas costeras de Fujian. No obstante, a partir de 1567, el emperador Long Qing permitió la apertura de algunos puertos al tráfico marítimo y comercial, a pesar de lo cual las autoridades² mantuvieron las estrictas restricciones a la entrada de extranjeros en el territorio chino (Ollé, 2002:22-23). Ello no impidió el acceso de misioneros y comerciantes, pero sí dificultó enormemente sus intentos de penetración en el país.

1 “La pervivencia del influjo latente de mitos paradisíacos, concretados en la supuesta localización extremo-oriental del *eldorado* insular de Crise, Agir, Tarsis y Orfir, en la leyenda del riquísimo reino del Preste Juan, así como la pervivencia de la leyenda de la remota cristianización de Oriente por el apóstol Santo Tomás, explicarían en parte (...) la orientación engrandecedora, hiperbólica, de matriz utópica que presentaba la percepción de China en el siglo XVI” (Ollé, 2000:13)

2 La burocracia china de las provincias de Guangdong y Guangxi mantenía tres posiciones bien diferenciadas con relación a la presencia de portugueses en Macao: por un lado, los estamentos más cercanos a los intercambios mercantiles como el *haidao*, intendente de defensa marítima, que se mostraban favorables al trato con los portugueses; por otro lado, los mandos militares se manifestaban abiertamente en contra; y, finalmente, los censores y jueces mantenían una posición ambigua (Ollé, 2002:13-14).

La China que conoció Diego de Pantoja se encontraba en uno de los momentos de desarrollo importantes de su historia. Bajo la dinastía Ming (1368-1644), se habían alcanzado importantes logros en los ámbitos culturales y artísticos, la vida comercial y urbana se expandía gracias al aumento de la prosperidad y la organización estatal contaba con un aparato burocrático firmemente asentado, que disponía de un inmenso corpus legislativo capaz de hacer frente a cualquier dilema que surgiera en el ámbito cotidiano (Spence, 1999:8). Asimismo, la población, por su parte, no dejó de aumentar de manera constante a lo largo de este período. Sin embargo, el desequilibrio entre la prosperidad económica y el gasto estatal empezaba a plantear el problema de la escasez de dinero con que pagar al ejército y mantener el aparato estatal. A partir del siglo XV, los sucesivos emperadores habían manifestado una clara tendencia hacia el absolutismo, concentrando el regidor todo el poder decisorio y gobernando mediante la concurrencia de consejos exclusivos.

A pesar de tratarse de una época próspera en términos económicos, los excesivos gastos que tenía la corte, unido al pago de enormes rentas a los parientes de la familia imperial y el derroche de dinero en el mantenimiento de un ejército ineficaz condujeron, a finales del siglo XVI, a una crisis financiera que se intentó solventar con el aumento de los impuestos sobre los campesinos y el incremento de de las tasas comerciales (Gernet, 2003:386).

La que se conoce como era Wanli (1572-1620) tuvo dos épocas, marcada la primera de ellas por la prosperidad y los cambios sociales con la formación de un proletariado y una ascendente burguesía urbana; y la segunda, por los problemas derivados del sistema político centralizado y autoritario, que entró en abierta contradicción con la expansión social, económica y cultural que vivía el país (Gernet, 2003:384). Diego de Pantoja recoge en su *Relación* algunas críticas contra la situación política del país, en la que, frente a un grupo de letrados guiados por el sentido de la justicia, se oponía el poder político y administrativo que habían adquirido los eunucos, descritos por Pantoja como “por la mayor parte son gente baxa y codiciosa” (Pantoja, 2011:112). En algún momento, incluso, hace una crítica abierta al propio emperador Wanli, “particularmente este rey de aora que es ruyn” (Ibidem:169). Esa tensión política que se refleja en la obra de Pantoja estallará a partir de 1615 en que los letrados, agrupados en torno a la llamada Academia de Donglin plantean abiertamente su oposición a las medidas absolutistas del emperador. Los eunucos, que en la figura de Wei Zhongxian se habían hecho con el control de la administración, iniciaron a partir de 1625 un período de represión contra los letrados cercanos al grupo de Donglin.

Pantoja nos dejó, también, un registro de uno de los episodios en que se enfrentaron los letrados de rango más elevado al emperador. Tras la decisión de Wanli de nombrar heredero a uno de los hijos que tuvo con la segunda de sus concubinas, los letrados se reunieron en el palacio real y amenazaron con abandonar sus cargos si el emperador no se avenía a reconocer al que, según la tradición, debía ser el príncipe heredero, que era, en su caso, el hijo mayor que había tenido con otra concubina. “Parece quedò el rey temeroso de tanta resolucion de la mayor gente de su reyno; y assi mandò a un eunucho que saliesse y les respondiessse que tuuiessen sus oficios en ora buena, y que el haria lo que pedian” y, concluye Pantoja, “finalmente, tanto hizieron, que le hizieron hazer lo que era razon y assi leuantò este año el verdadero principe” (Ibidem:166).

La política de adaptación de los jesuitas

El proceso de conversión a la religión cristiana, que españoles y portugueses habían llevado a cabo en América durante las primeras décadas tras el Descubrimiento, recibió la condena de un número

significativo de religiosos (fray Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas, entre otros) por la manera, muchas veces brutal, en que se pretendía lograr la introducción del cristianismo entre los pueblos conquistados³. A partir de 1511 se puso en circulación un cuerpo de doctrina religiosa en el que la conquista y el sometimiento militar dejaban paso a la evangelización para lograr el fin propuesto de la conversión⁴. Las principales consideraciones que se recogían en esos textos apuntaban a una consideración distinta del potencial converso o gentil, como solía denominarse entonces, y de la forma en que debía lograrse su aceptación de la doctrina religiosa de los conquistadores europeos. Por primera vez, en estos escritos se plantea la posibilidad de valorar al *otro* como a un igual, merecedor de un trato amable, consecuente con su condición de ser humano, al que hay que acercarse mediante la palabra y el respeto que propugna la compasión y el amor fraterno de los Evangelios. A partir de ese momento, los objetivos que la Iglesia y el Estado perseguían en los nuevos territorios descubiertos comienzan a distanciarse (Lisón, 1990:143-144). Ese distanciamiento se pone de manifiesto en la práctica en Asia, a diferencia de América, en donde la penetración militar y el dominio territorial se limitó a unas pocas posiciones frente a la audacia que demostraron algunas órdenes religiosas, particularmente los jesuitas, para penetrar en países como India, Japón o China y alcanzar así territorios que los ejércitos nunca llegaron a pisar.

En este contexto religioso se producen los primeros intentos por ganar las tierras asiáticas, especialmente China y Japón, para la causa cristiana. Por las noticias que desde Marco Polo se habían ido difundiendo entre los europeos, se tenía conocimiento de la diferente situación política, social y económica de las principales naciones asiáticas. No se trataba de pueblos que presentaban a los ojos occidentales un estado atrasado de desarrollo, como con frecuencia pasó en América, sino que las informaciones de comerciantes, misioneros y marineros hablaban de una compleja estructura política con un estado fuertemente centralizado, de un complejo sistema social y de un importante tráfico comercial, como en el caso de China. Así, la primera embajada enviada por los españoles en 1575 a la corte imperial del País del Centro, llevada a cabo por los agustinos Martín de Rada y Jerónimo Marín, que fueron acompañados por el soldado Miguel de Loarca, llevaba instrucciones claras del entonces Gobernador de Filipinas, Guido de Lavezares, de actuar con extrema prudencia y de, entre otras cosas, no rechazar las costumbres locales “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” (Ibidem:151). No sólo entre los religiosos, sino también entre los gobernantes parece haberse impuesto la prudencia y una cierta consideración en su trato con el *otro*⁵.

La fundación en 1539 de la Compañía de Jesús por Ignacio de Loyola se produjo en el momento en que el discurso de Bartolomé de Las Casas, entre otros, impulsó un cambio en los términos en

3 “La Conquista (...) alcanzó dimensiones de violencia significativa desde su comienzo y cuyos mecanismos de evangelización y extracción de riquezas se fueron perfeccionando con el tiempo bajo la atenta reflexión de los ideólogos imperiales de Europa. (Solodkow, 2005:31)

4 Lisón Tolosana (1990:144) hace mención sólo de dos textos que refutaron estas ideas: uno de un dominico español, favorable a la conquista en los términos en que se venía llevando a cabo y, el otro, el de un franciscano que argumentó contra las ideas de Bartolomé de Las Casas, lo cual viene a demostrar la influencia que este nuevo planteamiento tuvo entre los religiosos del siglo XVI. Por lo que a los jesuitas respecta, podemos entender que las ideas que primaban en el momento de su fundación se correspondían con esa consideración distinta del otro, más cercana a los principios de compasión universal recogida en los Evangelios.

5 Una prueba más de esa prudencia fue el rechazo de Felipe II a la propuesta de conquista militar de China formulada por el gobernador de Filipinas, Francisco de Sande.

que se estaba realizando la conquista evangélica de los pueblos americanos. El propio Ignacio de Loyola había transmitido a los jesuitas que misionaban en lugares como Irlanda o Etiopía la orden de tener en cuenta la cultura local y la necesidad de procurar adaptarse a las costumbres de sus gentes (Zhang, 1997:69). La asimilación de este nuevo discurso⁶ por parte de destacados representantes de la Compañía se reflejó en la estrategia seguida por Francisco Javier durante su período de predicación en Japón y en los conocimientos adquiridos que Alessandro Valignano, Provincial de la Orden en Oriente entre 1573 y 1606⁷, consignó en los variados textos que fue publicando primero sobre Japón y luego sobre China. A ello se une la vitalidad, de la que han hablado algunos autores, de una orden religiosa que acababa de ser creada y que demostró un impulso y una determinación en la acción propia de las instituciones que buscan alcanzar un reconocimiento entre sus iguales y ante sus superiores. La combinación de esa vitalidad en la acción con la obediencia absoluta debida a la autoridad superior del Papa convirtió a la Compañía en la rama más efectiva del catolicismo en la época de la Contrarreforma (Sloterdijk, 2007:89).

El encuentro de Francisco Javier con Japón en 1549 le deparó la sorpresa de una cultura bien distinta a la de aquellos pueblos de los que iban teniendo conocimiento los europeos de la época: “la gente que hasta ahora tenemos conversado, es la mejor que hasta ahora está descubierta” (Lisón, 2005:18). El hecho de que se trate de una cultura desarrollada semejante a la europea, en la que “muchos de la gente sabe leer y escribir” y es “muy conversable y deseosa de saber” (Ibidem:25) le hizo tomar conciencia de que sólo mediante la razón y el diálogo podría lograrse su conversión al cristianismo. Pero, al mismo tiempo, descubrió la profunda influencia que sobre Japón tenía la civilización china, siendo así que llegó a la conclusión de que “si procuramos desarrollar el catolicismo de nuestro Señor Jesús, China será una base más efectiva. Una vez que los chinos crean en el catolicismo, esto contribuirá a que Japón abandone las doctrinas existentes y órdenes religiosas” (Zhang, 1997:71).

Al decir de Alessandro Valignano, fueron los propios japoneses quienes le transmitieron esa idea a Francisco Javier: “muchas veces decían los japoneses al P^o. M. Francisco, que, aunque sus razones los convencían, quedaban siempre con duda y recelo por no ver recibida en la China esta ley que él predicaba; que si era verdadera, no era posible no la saber los letrados de la China; y así además del fruto que en la misma tierra haría, juzgava el Padre que, recibiendo nuestra ley en la China ganaría mucho crédito y concepto para con los japoneses” (Valignano, 1944:190). A esta razón, Valignano añade la predisposición que Francisco Javier creía ver en la población china para aceptar el cristianismo: “por la información que tenía le parecía la China la más dispuesta, para poder hacerse fruto en ella, de quantas tierras hay en toda la gentilidad” (Ibidem). Poco después de hacer estas consideraciones, se decidió a ir a China para iniciar la evangelización del país, logro que no pudo alcanzar pues murió pocos años después, en 1552, sin haber conseguido permiso para entrar en el país.

6 La idea de confrontar los principios religiosos cristianos con los de otras religiones en términos de diálogo no era ajena a la tradición escolástica ni a la tradición religiosa católica. Tomás de Aquino había publicado una *Summa contra gentiles*, en la que sintetizaba el pensamiento cristiano y el aristotélico para proporcionar un modelo intelectual con el que disputar en términos racionales con otras creencias. Dominicos y franciscanos había seguido este modelo para refutar, siguiendo un planteamiento dialógico y mediante la apelación a la ley natural presente en el cristianismo, las doctrinas de judíos y musulmanes (Rubiés, 2005:259).

7 Tras ser elegido E. Mercuriano como nuevo general de la orden en 1573, una de las primeras decisiones que tomó fue la de enviar visitadores a todas las misiones jesuitas con idea de unificar las normas por las que se regía la orden. Entre los posibles candidatos, escogió a Valignano para hacerse cargo de la India, que en la organización de la Compañía comprendía un vasto territorio entre Mozambique y Japón (Lisón Tolosana, 2005:70).

Francisco Javier, quien tenía conocimiento del espíritu crítico que se había desarrollado contra la conversión forzada de los pueblos americanos, tras su estancia en Japón llegó a una serie de conclusiones sobre los pasos que habían de seguirse para acometer la predicación del cristianismo en China. La primera hacía referencia al rechazo de la fuerza militar como método para obtener la conversión de los “gentiles”; en su lugar, se debía seguir un proceso de adaptación a las costumbres locales, que pasaba por dominar la lengua en la que se debía ejercer la predicación. Era importante, también, escoger a los misioneros adecuados que pudieran valerse de sus capacidades, conocimientos científicos y méritos personales para lograr, gracias a sus conocimientos y ayudándose de la entrega de obsequios, el reconocimiento de las clases altas y de personajes influyentes para lograr su conversión, de manera que eso sirviera de ejemplo para hacerla extensiva al resto de la población. En este sentido, la conversión del monarca, puesto que se trataba de monarquías absolutas, debía ser un objetivo primordial. Finalmente, había que refutar la doctrina budista, que contaba con una enorme influencia tanto en China como en Japón (Zhang, 1997:70).

En la práctica, los postulados de Francisco Javier, tomados y llevados a efecto por Valignano⁸, se vieron sometidos con frecuencia a la prueba de ensayo y error para alcanzar sus objetivos. Lo que Francisco Javier había propuesto y Valignano había desarrollado se encontró con la prueba de una realidad desconocida ante la que resultaba difícil enfrentarse sin tomar decisiones arriesgadas. A requerimiento de Valignano, el misionero italiano Michele Ruggieri fue enviado a Macao en 1579 con el fin de aprender chino y, tras un tiempo allí, decidió cambiar su vestimenta europea por las ropas que solían vestir los monjes budistas, tal como se lo había pedido el gobernador de Kwang-tung. Ruggiero veía en ello una manera de “convertirse en chino para poder ganar a China para Cristo”. Poco tiempo después, Mateo Ricci, que se había incorporado a la misión de China, llegó a entender que las ropas de los monjes budistas no sólo no le daban un aspecto chino, sino que lo señalaban como extraño, dado que la vestimenta y el corte de pelo de los monjes budistas representaban para los chinos un signo diacrítico que diferenciaba al *otro* (Peterson, 1994:409-413). En 1599, Ricci cambió su ropas budistas por las que solían llevar los letrados y así se vistieron él y los demás miembros de la misión, entre ellos Diego de Pantoja. Después de un intento fallido, que había tenido retenido el progreso de la misión, Ricci acabó entendiendo cuál era la equivalencia de la posición que los jesuitas ocupaban en la cultura europea en el contexto social chino. El proceso de interpretación no fue fácil porque, no sólo se trataba de encontrar y emular a un grupo social cuyo estatus se asemejara al de los jesuitas en el entorno europeo, sino que, además, sirviera en potencia para predicar la doctrina cristiana de la manera más efectiva posible, según sus propósitos.

Los muchos esfuerzos llevados a cabo por los misioneros jesuitas en su intento de convertir a la población china al cristianismo no llegaron, sin embargo, a dar nunca el fruto esperado. Podríamos afirmar que, en realidad, fracasaron en un doble sentido. Por una parte, el número de bautizados y el grado de implantación del cristianismo entre los chinos fue siempre muy limitado y, por otra parte, los jesuitas se tuvieron que enfrentar a las críticas que provenían de algunos miembros de la Compañía y de otras órdenes religiosas, que los acusaban de desvirtuar en la forma y en el fondo el verdadero sentido de la doctrina católica debido a la práctica de la denominada “política de adaptación”. Esas críticas dieron lugar a la llamada “controversia de los ritos”, en la que tuvo un protagonismo inicial aquel a quien Mateo Ricci designó confidencialmente como su sucesor, el

⁸ El papel que desempeñó Valignano fue principalmente el de desarrollar una estrategia para poner en práctica los postulados que Francisco Javier había formulado (Lisón, 2005:90). Será tras la muerte de éste a las puertas de China cuando se le ofrezca la ocasión de llevar a efecto esos preceptos, con el bagaje añadido de la experiencia previa de los años que ambos habían pasado en Japón.

jesuita Nicolás Longobardi. Diego de Pantoja, continuador de la obra que había emprendido Ricci, se vio directamente implicado en esa polémica y escribió un texto titulado *Refutación*, como respuesta a las críticas que empezaban a extenderse contra la manera en que Ricci y él realizaban su labor evangelizadora (Zhang, 1997:17). La disputa duró largos años⁹, hasta que en 1704 el Papa rechazó el proceso de adaptación que Ricci y Pantoja habían llevado a cabo en China, desaprobando, con ello, su proyecto de integración cultural. Algunos años más tarde, en 1773, la Orden, que desde su fundación se había entregado como eficiente instrumento a la voluntad de Roma¹⁰, acabó siendo disuelta al haberse creado un recelo hacia ella por haber llegado demasiado lejos en el cumplimiento de las misiones que le eran encomendadas, como ocurrió en el caso de la evangelización de China.

La política de adaptación jesuita no fue el resultado exclusivo de las ideas que Francisco Javier o Alessandro Valignano propusieron, dado que los planteamientos de ambos estuvieron inspirados por el ambiente de acercamiento dialogante con otras culturas que había propiciado la crítica de ciertos religiosos en las primeras décadas del siglo XVI. Lo que F. Javier apuntó, Valignano consignó y Ricci llevó a cabo junto a Pantoja era una tendencia histórica, un nuevo planteamiento de actuación que se había ido perfilando en el contexto del contacto europeo con los pueblos recién descubiertos, que encontró en los jesuitas a sus máximos defensores, capaces de llevar más lejos que nadie ese nuevo planteamiento. No obstante, el diálogo cultural emprendido por los jesuitas no constituyó en ningún momento un fin en sí mismo, sino que fue siempre una estrategia mediadora para buscar la conversión de la población china al cristianismo.

El énfasis que se ha puesto muchas veces en el intercambio entre jesuitas y chinos ha ensombrecido el verdadero objetivo que movió a los miembros de la Compañía de Jesús y ha dado pie a valoraciones excesivas que desvirtúan el verdadero sentido del encuentro que tuvo lugar entre europeos y chinos en los siglos XVI y XVII¹¹. Es la interpretación contemporánea de esos hechos la que ha concedido un valor preeminente a los aspectos dialógicos que se pusieron de manifiesto en ese encuentro. Se trata de una situación histórica en que se llevaron a la práctica algunos procesos de intercambio cultural que, en nuestra época globalizada, adquieren especial significación y, en cierta medida, ayudan a asimilar los riesgos e incertidumbres que provoca la creciente movilidad transnacional de hoy día, incorporando al discurso sobre la globalización antecedentes como el de la presencia de los jesuitas en la China Ming. Por ello, para no ofrecer una interpretación que caiga en la reificación, deberíamos tener presente que los jesuitas nunca habrían acometido esa empresa si el objetivo primero no hubiera sido el de extender la doctrina cristiana.

Cuando se habla de la política que promovieron los jesuitas en China, generalmente se utiliza el término “adaptación” en un sentido único: aquel que determina los cambios en la apariencia, el aprendizaje de la lengua y las costumbres locales, y la traducción de los conceptos cristianos

9 La política de adaptación y el estallido de la controversia de los ritos pasaron por tres fases: la primera, de experimentación y aprobación (1575-1610); la segunda, de resistencia ante las críticas que se empezaban a difundir (1610-1675); y, la tercera, de derrota y rechazo por parte de Roma (1675-1704) (Rubiés, 2005:244).

10 “Con ironía fanática, los jesuitas se ofrecieron como títeres de la más moderna hechura, cuyas cuerdas sólo querían ser manejadas por un único actor, el general romano de la Contramodernidad. (...) La metáfora jesuítica de la obediencia de un cadáver designa la clásica disposición de la subjetividad como acoplamiento de motivación suprema y pura disponibilidad” (Sloterdijk, 2007:81).

11 Lacouture (1993:398) califica la experiencia de Mateo Ricci en China como “epopeya espiritual”. Lisón Tolosana (2005:186) considera que las vivencias de Francisco Javier en Japón y China estuvieron marcadas por una “insólita grandeza humana”.

al universo simbólico y lingüístico chino que llevaron a cabo los misioneros de la Compañía para acercar la cultura europea a la china. Pero, al mismo tiempo, los jesuitas tomaron algunos elementos de la cultura china, como ocurrió con algunos textos clásicos de Confucio, e intentaron adaptarlos a la cultura occidental, mediante una exégesis cristiana, para hacerlos compatibles con la doctrina de los Evangelios y devolverlos al contexto cultural y religioso chino; decisión ésta que resultó verdaderamente arriesgada y que llevaría inopinadamente a Ricci a utilizar términos neoconfucianos y budistas que se asociaban con “conceptos incompatibles con los de la salvación eterna y de redención” que propugna el cristianismo (Gernet, 1989:65). La confusión no sólo afectó a la transmisión fiel de los conceptos cristianos, sino que también indujo a error a un buen número de letrados chinos, que creyeron ver en la doctrina del Señor del Cielo, que era como se conocía al cristianismo en China, un corpus religioso armónico con el confucianismo. Uno de esos letrados escribía hacia 1639: “antaño creí que habían venido a China por amor a nuestro Dao (es decir a nuestros conceptos filosóficos y morales). Ahora sé que solamente lo robaron para traicionarlo” (Ibidem:67).

Esa doble dirección en la que se movió la “adaptación” que siguieron los jesuitas perseguía establecer un punto de encuentro entre la cultura cristiana occidental y la cultura confuciana china, pero el terreno en el que debían encontrarse ambas no era neutral ni equidistante de cada una de ellas, sino que caía plenamente del lado europeo. Podríamos decir que, sin lugar a dudas, hubo adaptación, pero no aceptación. Se adaptaron las formas, la lengua y los discursos chinos, pero no se aceptaron porque su fin era convertirlos en otra cosa, en este caso, en cristianos.

Al decir de Diego de Pantoja, a los chinos parecía no importarles las cuestiones religiosas: “casi todos son Atheos, sin conocer, ni adorar Dios falso, ni verdadero, ni jamas darles cuydado lo que después desta vida à de ser” (Pantoja, 2011:131). Una de las principales razones de esta condición se debía a los tratados que leían y que, según nuestro autor, “hazenes mucho daño los libros por donde desde niños estudian, que son de vnos Filósofos de dos mil años antes, a los quales estiman poco menos que si fuera su Dios, a quien todos los años ofrecen sacrificios” (Ibidem). Sin lugar a dudas, se está refiriendo aquí Pantoja a Confucio, a quien, como decíamos, Ricci intentó adaptar a la doctrina cristiana, sabiendo la enorme influencia que este pensador ejercía sobre la cultura china, pero no con el fin de hacer sus textos más accesibles a los chinos, sino con la intención de hacerlo compatible con el corpus del cristianismo.

Desde la perspectiva jesuita, el fin de todo ello era la conversión de los chinos al cristianismo, como decimos, y ello significaba no sólo la aceptación de un fe ajena, sino una verdadera transformación social. Para Diego de Pantoja, los chinos presentaban una peculiaridad que facilitaba su posible conversión: “ayudales mucho el ser comunmente de buenos entendimientos, que facilmente caen en la razon, y se hazen capaces (Ibidem:130). Pero esa predisposición que veía Pantoja tenía como contrapartida la resistencia que ofrecían a aceptar doctrinas extranjeras: “mas cosa de aprender de estrageros, y recibir ley que no sea de los suyos, raros se persuaden” (Ibidem:131), y el apego a sus hábitos culturales: “con los vicios comunes que consigo trae la Gentilidad, que en esta tierra estan en mucho crecimiento con la hartura, abundancia y fertilidad della, sienten muchas dificultades en lleuar el yugo de Christo, aunque tan suaue, tan contrario a su apetito que les quita la libertad que tienen en tener quantas mujeres pueden, y en otra mil cosas” (Ibidem:132). Más adelante, Pantoja prosigue diciendo: “es este vno de los mayores, (por no decir el mayor) impedimento que la gente graue y Mandarinés tienen para ser Christianos, porque es muy ordinario tener algunas mujeres con hijos de ellas, que para echarlas de si es necessaria muy extraordinaria ayuda de Dios” (Ibidem:153).

El intento de persuadir a los chinos para que abandonaran la poligamia era una lucha que había tenido su antecedente inmediato en los esfuerzos de los misioneros de la Compañía en Japón. Así lo refiere Luis de Guzmán, el mentor de Diego de Pantoja, en su *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús*, al relatar las dudas que Alessandro Valignano tuvo en cuanto a si debía bautizar o no a uno de los señores o *daimyo*, porque éste se negaba a abandonar a su concubina, cosa que finalmente hizo para tranquilidad del propio Valignano. Con ello, Guzmán muestra la práctica que seguían los jesuitas tras el bautizo de los nuevos conversos a quienes “los apartan de las concubinas, si las tienen, y los hazen quedar con una sola mujer” (Guzmán, 1601:689).

Este ejemplo matiza lo escrito por Valignano en 1580 sobre el proceso de adaptación que debía llevarse a cabo en Japón: “porque vivimos entre ellos es necesario que nos acomodemos” (Lisón, 2005:93). Pero esa acomodación, tal como la concibieron los jesuitas, no significó en ningún momento una renuncia a sus principios religiosos, morales o sociales, dado que lo que esperaban era que chinos y japoneses renunciaran a los suyos para aceptar los de los misioneros.

Ciertamente hubo un notable proceso de adaptación, en el que los jesuitas se enfrentaron a retos verdaderamente difíciles para acercarse y conocer a fondo las culturas china y japonesa y, luego, permitir que sus conocimientos llegaran hasta Europa, pero también es cierto que el objetivo primero de su empresa no era ése sino la conversión de los dos países al cristianismo. Aunque los miembros de la Compañía de Jesús fracasaron en la consecución de su intento¹², nos dejaron, sin embargo, un corpus admirable de información etnográfica e histórica sobre ambas culturas, mediado por la visión de unos hombres del Renacimiento que anteponían su fe y la propagación de la misma a cualquier otro propósito vital.

La influencia de las obras previas en la *Relación* de Pantoja

Apenas tenemos constancia de cuáles fueron las obras que Pantoja consultó antes de su partida hacia China y, por tanto, poco sabemos por su propia mano sobre las influencias que pudo recibir y sobre cómo esas lecturas pudieron condicionar su mirada una vez que puso pie en territorio chino. En su *Relación* hace referencia sólo en dos ocasiones, y de manera imprecisa, a sendos textos que afirma haber consultado antes de su partida. Del primero de ellos menciona a su autor, Paulo Veneto, que Beatriz Moncó identifica con Marco Paulo Véneto, autor de una *Historia oriental*, publicada en Logroño en 1520 (Moncó, 2011:158). Del segundo afirma únicamente que “Auia leydo quando parti de España vn libro que está impresso de las cosas de la China” (Pantoja, 2011:139), sin que nos dé más información sobre él, a excepción de que, entre otras cosas, se contaban en él algunos pormenores sobre la producción del almizcle.

12 Charles Boxer (1991) señala dos razones para explicar el fracaso del intento jesuita por cristianizar China: el obstáculo insalvable del culto a los antepasados y el conflicto de intereses nacionales y religiosos entre las distintas órdenes entre sí, por un lado, y los gobernantes portugueses y españoles, por otro. Gernet (1993-94:100), por su parte, defendiendo tesis particularistas, se remite a la imposibilidad de fundir dos tradiciones tan distintas como la china y la europea, puesto que mientras una defiende la espontaneidad de los procesos partiendo de la concepción relativa de los conceptos de tiempo y espacio, la otra ha desarrollado una forma de pensamiento basada en la existencia de conceptos absolutos e independientes. Por ejemplo, llamaba la atención de los jesuitas la poca importancia que concedían los letrados a los sentimientos religiosos y su tendencia al sincretismo, en lo que no era sino el enfrentamiento entre dos tradiciones culturales que habían tenido un desarrollo independiente.

En la obra de Bernardino de Escalante, *Discurso de la navegación que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, publicada en 1577, se dice que “de cierto genero de animales del tamaño de raposos hazen el almizque, de que tienen grandissima abundancia” (Folio 33). Por su parte, en la obra de Juan González de Mendoza, *Historia del Gran Reino de la China*, de 1585, que se basó ampliamente en lo escrito por Escalante para la composición de la que sería la obra más leída sobre China en los siglos XVI y XVII en toda Europa, encontramos una referencia mucho más extensa referida al almizcle y a la forma en que se obtenía, confirmando que en China “hay almizcle en gran abundancia” (Mendoza, 1990:39). En ambos textos se da por cierto que el almizcle se producía en China, a lo que Pantoja responde sobre su obtención que se cría “en el campo silvestres, y en vna tierra aqui muy cerca de la China, aunque no deste reyno” (Pantoja, 2011:139), con lo que vendría a corregir lo que tanto Escalante como Mendoza escribieron. Seguidamente, nuestro autor critica las informaciones equivocadas que hay en ese libro que leyó antes de su partida: “dize muchos yerros por falsas informaciones que deuia ya tener el que le hizo, aunque en muchas acierta” (Ibidem).

En otra ocasión más se refiere Pantoja al libro que leyó antes de su partida. En el apartado dedicado a la vestimenta que solían utilizar los chinos, nuestro autor señala que “muchos son los que siempre por defuera andan vestidos de seda, mas no es con tanta abundancia como haze aquel libro de que ya hize mencion” (Pantoja, 2011:149-150). Precisamente, Mendoza afirma en su obra: “las vestiduras que usan los nobles y principales son de sedas de diferentes colores, que las tienen subidísimas y perfectísimas. La gente común y pobre se viste de otras telas de seda muy bajas o lino o sarga o algodón; de todo lo cual hay grandísima abundancia” (Mendoza, 1990:49), con lo que Diego de Pantoja parece estar corrigiendo lo que Mendoza escribió en su obra. No sabemos si la omisión del nombre del libro y de su autor se hizo por prudencia o por olvido, pero parece por esa mención explícita al error en la procedencia del almizcle que se está refiriendo a la obra de González de Mendoza. No resulta extraño pensar que Pantoja hubiera leído ese texto, con preferencia antes que el de Escalante, teniendo en cuenta la fama que llegó a adquirir en todo el continente europeo y que, al decir de algunos autores, adquirió la condición de auténtico best-seller de la época.

Zhang Kai, en su estudio sobre Pantoja, sostiene que la mayor parte de la información con la que contaba nuestro autor antes de partir para China procedía del libro de Mendoza. Como prueba, aduce cuatro aspectos más en que coinciden ambas obras¹³, confirmando Pantoja lo dicho por Mendoza en unos casos y, en otros, corrigiendo lo que éste afirmaba en su obra. A esas cuatro referencias cruzadas entre ambos textos, podemos añadir las dos que acabamos de señalar como confirmación del posible conocimiento que tuvo Pantoja de este libro¹⁴.

13 Las cuatro coincidencias que señala Zhang Kai se corresponden con dos correcciones que hace Pantoja (la latitud del norte de China que recogía Mendoza la corrige Pantoja y también lo corrige en la afirmación de que todos los nobles se vestían con seda) y con dos confirmaciones (él vio una especie de “civeta” que se menciona en el libro de Mendoza y, asimismo, comprobó que las funciones del letrado que se dedicaba a visitar las provincias coincidía con lo dicho también en esa obra) (Zhang, 1997:31).

14 No obstante, Zhang Kai cae en una contradicción cuando afirma que “todo lo leído en Europa en aquel libro que mencionaba Diego de Pantoja en su carta al Arzobispo Guzmán estaba en la “Historia...” de Mendoza, y no se registraba en otros trabajos sobre China escritos por otros europeos” (Zhang, 1997:32). Sin embargo, él mismo afirma que Mendoza compiló “un buen número de libros y materiales acerca de este país” (Ibidem:31), que debemos entender que fueron escritos por europeos, pues aunque también reunió algunos libros traídos de China, difícilmente pudo haberlos leído ante el absoluto desconocimiento que existía entonces de la lengua china en Europa. Por otro lado, en la introducción a la obra de Mendoza que manejamos, se afirma que “todos sus conocimientos proceden de las relaciones citadas y de algunas otras utilizadas esporádicamente (p. ej., la de Gaspar de la Cruz, dominico portugués que estuvo en Cantón)” (Mendoza, 1990:11). Además, un poco más adelante, afirma Kai que “también influyeron profundamente en Diego de

El mentor de Diego de Pantoja, Luis de Guzmán, arzobispo de Toledo a la sazón y a quien va dirigida su *Carta*, publicó en 1601 una *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en la India Oriental, en la China y Japón*, en la que no pudo incluir la información sobre el país que Pantoja daba en su obra, escrita en 1602. Zhang Kai sugiere la posibilidad de que, a su marcha, Luis de Guzmán le entregara un cuestionario a su protegido sobre aquellos temas que éste debía tratar con el fin de facilitarle información de primera mano para completar la obra que tenía en curso. Así parece confirmarlo el propio Pantoja cuando anuncia que va a tratar de algunas particularidades de ese reino “mas no con el orden que requería”, es decir, según la disposición que su mentor le habría solicitado (Zhang, 1997:35).

Ésta sería la razón principal de que nuestro autor tomara la decisión de poner por escrito todo cuanto había visto y vivido en el país. De todas formas, era algo habitual entre los jesuitas desplazados a tierras orientales dar cuenta de las vicisitudes y progresos de su misión a alguna autoridad europea para divulgar su empresa evangelizadora y con el fin de conseguir apoyo para continuar sus misiones. De manera que las cartas y los informes de los misioneros jesuitas no perseguían tanto satisfacer la curiosidad de los europeos sobre las costumbres chinas, sino que esto constituía más bien un medio para ganarse el favor y el apoyo de los destinatarios de sus escritos (Rubiés, 2005:243).

Tanto si Diego de Pantoja se basó en las preguntas que Luis de Guzmán le pudo haber dado, como si no, lo cierto es que en algunos aspectos la *Relación* responde a lo recogido en la *Normativa para Descubrimientos y Ordenanzas del Bosque de Segovia* que bien pudo haberle llegado a nuestro autor por mediación de su mentor, que a su vez se hubiera servido de la *Normativa* para determinar cuáles eran los temas de interés a tratar en su obra. En esta *Normativa*, publicada en 1573, se recogen las leyes que deben regir los nuevos territorios descubiertos y la política que se debe seguir en ellos, y cuya vigencia se prolongó durante todo el período de colonización española en América y Asia.

Como veremos a continuación, una parte considerable de la información que Pantoja consignó sobre China coincide con aquellos aspectos que la *Normativa* indicaba que debían recabar los descubridores sobre la población nativa, para lo cual deberían servirse de intérpretes indígenas que pudieran interrogar a los habitantes de esos lugares. En el apartado 15 se dice que “como mejor pudieren ablen con los de la tierra y tengan pláticas y conbersaçion con ellos procurando entender las costumbres calidades e manera de biuir de la gente de la tierra” (Cuesta, 1994:180). A renglón seguido, se enumeran las cuestiones de interés sobre las que habrá que proceder a informar. En lo que sigue, mencionaremos cada uno de esos aspectos recogidos en el cuestionario de la *Normativa* e intercalaremos el lugar de la *Relación* de Diego de Pantoja, correspondientes a la edición que manejamos, en donde se recoge información relativa a cada uno de ellos.

El apartado 15 prosigue de la siguiente forma: “informandose de la religion que tienen, ydolos que adoran con qué sacrificios y manera de culto (Pantoja:130-132) si ay entre ellos alguna doctrina o género de letras (Pantoja:159-164), cómo se rigen y gouiernan, si tienen reyes y si estos son por eleçión o derecho de sangre o si se gouiernan como republica o por linajes (Pantoja:166-168). Qué renta y tributos dan y pagan o de qué manera y a qué personas y qué cossas son las que ellos mas presçian (Pantoja:139-140 y 143-145). Qué son las que ay en la tierra y quales traen

Pantoja las cartas enviadas a Europa por jesuitas en misión apostólica en el Extremo Oriente” (Zhang, 1997:32). Parece, pues, que Zhang Kai, en su intento por identificar la obra de Mendoza como fuente de información principal con la que contó Pantoja, comete el error de negar lo que antes había afirmado.

de otras partes aquellos tengan en estimación (Pantoja:145-146). Si en la tierra ay metales y de qué calidad (Pantoja:149); si ay espeçieria o alguna manera de drogas y cossas aromaticas para lo qual lleben algunos géneros despeçias así como pimienta, clauos, canela, gengibre, nuez moscada y otras cossas por muestra parte para amostrarselo y preguntarles por ello (Pantoja:139). Y asimismo sepan si ay algún género de piedras, cossas preçiosas de las que en nuestros reynos se estiman (Pantoja:138 y 149). Y se ynformen de la calidad de los animales domesticos y salbajes (Pantoja:142) de la calidad de las plantas (Pantoja:139) y árboles cultibados e incultos que ouiere en la tierra y de las de aprouechamientos que dellas se tiene (Pantoja:147-148) y finalmente de todas las cosas contenidas en el titulo de las descripciones” (Ibidem:182).

No parece que haya item en la *Normativa* del que nuestro autor no haya dado información más o menos extensa. Además, da cuenta de muchas otras informaciones variadas que no están recogidas en el documento de 1573, como las relativas a las normas de cortesía, la vestimenta, los distintos oficios, los ritos funerarios y de matrimonio, la situación de reclusión de las mujeres, etc. Podemos entender, pues, que a partir de los datos recogidos en la *Normativa*, Luis de Guzmán debió ampliar la lista de aquellas cosas que Pantoja debía observar, seguramente basándose en las informaciones que le llegaban a través de las cartas previas que otros jesuitas habían ido enviando y que él debió emplear en la composición de su *Historia de las Misiones*, tal como sostiene Zhang Kai (1997:33).

La Relación como etnografía

El caso de Diego de Pantoja encaja en la tradición antropológica del etnógrafo que se dispone a interpretar las costumbres y la mentalidad de una sociedad, siguiendo la premisa establecida por Malinowski de *observación participante*. Esa técnica de investigación consiste en actuar como un nativo, al tiempo que se hace uso de una consciencia separada que permite observar los hechos desde cierta distancia. Como cualquier etnógrafo, Pantoja observa desde la distancia de su propia consciencia cultural y toma nota del estilo de vida de los sujetos que estudia. Al rol más o menos declarado de observador que el etnógrafo suele desempeñar, Pantoja añade su papel de misionero en busca de individuos a los que convertir.

Es, precisamente, este segundo cometido el que resulta problemático para aceptar la inclusión de su *Relación* en la categoría de etnografía. Pero, si bien podemos considerar que su labor evangelizadora constituye un condicionante espurio para la elaboración de un informe etnográfico, no deja de ser verdad el hecho de que su obra contiene suficientes elementos como para encuadrarla en la categoría de etnografía. Ese interés por describir los hábitos sociales, culturales, políticos y económicos de la China que conoció se mezcla con el relato de las vicisitudes del viaje hasta Pekín que él y Mateo Ricci realizaron, a lo que añade referencias recurrentes en el texto a la función evangelizadora que lo llevó hasta allí. Aunque su *Relación* carece de capítulos o apartados específicos, hay una división clara entre la primera parte, en la que da cuenta de su llegada y posterior partida y estancia en Pekín, y la segunda, en que acomete la labor de describir todo aquello que vio y que él consideró de interés para su mentor, Luis de Guzmán, y su posible audiencia europea. Aunque es sobre todo en esa segunda parte donde Pantoja aborda con verdadero pulso etnográfico la descripción de muchos aspectos de la vida social china, pormenorizadamente en algunos casos, no deja de apuntar algunos episodios especialmente interesantes desde el punto de vista antropológico en la primera parte, como la impresión que le produjo a uno de los eunucos la visión de un Cristo crucificado, sobre la que trataremos más adelante.

La narración de los hechos de los que da cuenta Diego de Pantoja en su obra está hecha en primera persona del plural, de manera consecuente con el protagonismo que tanto él como sus compañeros, especialmente Mateo Ricci, tuvieron en las cosas que refiere. Ese plural es inclusivo y avisa al lector de que el escritor fue testigo de lo que narra, pero hay dos momentos en que su estancia en China resulta más explícita al hacer uso de la primera persona del singular. El primero de ellos se encuentra en la introducción, en la que se dirige a Luis de Guzmán para excusarse por no poder hacer un relato lo suficientemente amplio y preciso como requeriría la situación. Aparte de servir de presentación y de petición de excusas, esa mención a sí mismo constituye también una declaración expresa de su presencia en China y hace las veces de anuncio de que cuanto allí se va a leer ha sido visto y oído por el propio autor. El segundo momento ocurre cuando habla del río por el que navegó hasta Pekín “el mayor que en mi vida vi” (Pantoja, 2011:142), seguramente el Yangtse, en el que describe la pesca tradicional con cormoranes: “Vi en este rio en las orillas del pescar con vnas aues tan grandes como gansos pequeños” (Ibidem).

No es un dato superfluo, por parte de Pantoja, el uso de la primera persona para acentuar su papel como testigo de lo que cuenta, puesto que, como él bien sabía, muchas de la informaciones que se publicaban en España sobre China entonces no procedían directamente de sus autores, sino que se trataba de datos e informaciones que habían sido extraídos de publicaciones anteriores, como ocurría con la obra de González de Mendoza, que tanta fama alcanzó. Él quería dejar claro el sentido genuino que tenía su Relación frente a otras obras, pero hizo algo más puesto que, visto ese gesto desde nuestra perspectiva contemporánea, la declaración que hace de haber “estado allí” equipara su texto con el requisito metodológico que toda etnografía debe tener de estar presente en el lugar¹⁵. Y, si atendemos al valor que pueda tener su relación etnográfica, éste parece estar fuera de toda duda, tanto para sus contemporáneos como para quienes, como nosotros, leemos su obra al cabo de más de cuatrocientos años, porque el valor de un etnógrafo “depende del grado en que ese autor sea capaz de clarificar lo que ocurre en tales lugares, de reducir el enigma –¿qué clase de hombres son éstos?– al que naturalmente dan nacimiento hechos no familiares que surgen en escenarios desconocidos” (Geertz, 1992:29), y esa misión de aclarar a su audiencia europea cómo eran los chinos con los que convivió quedó suficientemente cumplimentada.

En la escritura de Pantoja se ponen de manifiesto tres intereses diferentes que responden sucesivamente a tres perspectivas distintas que adopta como autor. La primera de ellas es la del misionero cuyo cometido consiste en el intento de conversión de la población china; la segunda es la del viajero que se desplaza por un territorio exótico y desconocido hasta entonces; y la tercera es la del etnógrafo que debe recoger información de cuanto ve y dar cumplida cuenta de ello a sus lectores. Estas tres perspectivas desde las que aborda la escritura de su *Carta* se encuentran claramente codificadas en el texto, de manera que resulta fácil para el lector aislar cada una de ellas, aun cuando a veces parecen confundirse.

En el caso del episodio del eunuco que manifiesta su extrañeza ante la imagen de un crucifijo, Pantoja pretende transmitir el grado de desconocimiento de la religión cristiana que tienen los chinos, pero acaba dándonos un ejemplo etnográfico de primer orden sobre la diferencia que separa a los europeos de la mentalidad china. Este pasaje nos desvela a un autor plenamente consciente de la

15 En este sentido se expresa Clifford Geertz cuando afirma que “la habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o con su aire de elegancia conceptual que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente “estado allí” (Geertz, 1989:14).

fuerza significativa que para sus lectores tendrá el hecho que relata, no tanto por lo que manifiesta sobre las diferentes visiones que tienen los chinos y los misioneros de la religión, sino por la claridad con que señala la diferencia cultural que separa a los unos de los otros.

A pesar de que a veces, como hemos señalado, la descripción etnográfica se encuentra entreverada con el relato de su viaje o con alguna acotación de carácter puramente religioso, la *Relación* está concebida como un informe, elaborado a instancia de su mentor, que le confiere una estructura y un sentido marcadamente descriptivo de la cultura china y que acaba impregnando todo el texto¹⁶. Ya en su introducción, Pantoja anuncia los dos temas que va a desarrollar en su carta: el primero, una “breve relacion de las cosas tocantes a esta nuestra misión”, y el segundo, “algunas tocantes a la grandeza deste reyno, costumbres, gouierno, y policia del” (Pantoja, 2011:101). Como vemos, en la presentación del segundo tema es más prolijo que en el caso del primero, con lo que nos estaría ya anunciando el mayor espacio que dedicará al desarrollo de este segundo tema. En esto demuestra Pantoja tener plena conciencia de que aquello que la audiencia europea espera de un relato como el suyo es información novedosa sobre China: “que por ser en nuestra Europa tan famoso, y con razon, no dudo será grata a v.R. e a quien la leyere” (Ibidem), y es a la satisfacción de esa curiosidad a lo que dedica la mayor parte de su escritura.

Esa segunda parte es la que podemos calificar como etnográfica, pues en ella facilita información de primera mano sobre las ciudades, los edificios imperiales, la vestimenta, la política, las normas de cortesía, la escritura o los hábitos alimenticios, entre otros aspectos de la cultura china. Sin embargo, uno de los hechos antropológicamente más significativos se encuentra en la primera parte que, como decimos, no está exenta de información etnográfica.

Cuando se encuentran Mateo Ricci y él a las puertas de Pekín, entran en trato con un eunuco “de sus priuados que le seruia para tomar sus derechos” al rey (Ibidem:111), que en la corte Ming había alcanzado un grado notable de influencia, y que les facilita su llegada a la capital y se encargará de comunicar al emperador la presencia de los misioneros extranjeros, portadores de presentes llamativos y curiosos para él. Así fue que Ricci y él pasaron varios meses a la espera de contestación por parte del emperador sin que ésta llegara. Un día, se presentó en la casa en la que esperaban noticias de palacio el eunuco que les servía de mensajero en actitud amenazadora. Los eunucos son descritos por Pantoja como “gente baxa codiciosa” (Ibidem:112) que sólo buscan su propio interés. Al decir de Pantoja, éste “perdío la verguença” (Ibidem:117) y los desposeyó de todo lo que llevaban con ellos. En su afán por no dejarse nada atrás en su rapiña, el eunuco se encontró con un crucifijo en el que aparecía “Cristo nuestro Señor ensangrentado y llagado”. Pantoja adopta entonces una perspectiva cambiante para describir lo que a sus ojos representaba esa figura y lo que él se figura que representaba ella para el eunuco: “muy hermoso y apacible para nuestros ojos y coraçon, mas muy extraño, feo y escandaloso para el suyo” (Ibidem:119). En la descripción de esa escena Pantoja toma distancia consigo mismo y con los símbolos de su propia cultura y es capaz

16 Hay un paralelismo entre la forma en que Pantoja compuso su *Relación* y una de las obras clásicas de la antropología debida a Claude Levi-Strauss. En su estudio sobre *Tristes Trópicos*, Clifford Geertz señala el carácter singular de una obra en la que se superponen distintas capas, que ofrecen también la posibilidad de otras tantas lecturas. Hay en ella un texto autobiográfico, un libro de viajes, una reflexión filosófica, un panfleto reformista, un texto literario simbolista y, finalmente, una etnografía. Geertz sostiene que todas esas capas responden, en el conjunto de la obra, a una organización centrífuga de manera que “lo que tenemos es, más bien, un conjunto de textos co-ocurrentes, concurrentes, e incluso a veces mutuamente interferentes, que aparecen situados en un mismo nivel” (Geertz, 1989:43). Dejando de lado algunas de las capas que Geertz apunta, en la obra de Pantoja encontramos una estructura semejante que responde al ensamblaje de distintas partes en un mismo texto, siendo una de ellas, y no la menos importante, una descripción etnográfica.

de dar el salto intelectual necesario para ver el crucifijo con los ojos del eunuco y, de esta manera, logra transmitir, con una viveza inusitada, el choque cultural que suponía la presencia de religiosos occidentales en la China del siglo XVII. La conciencia que se desprende del relato de ese episodio es la de un observador, que sin dejar de estar presente en la escena, se encuentra al mismo tiempo equidistante de los actores implicados en ella, y es por ello capaz de volver su mirada hacia los unos y hacia los otros, como un narrador autoconsciente del relativismo que envuelven los significados en el entorno de culturas diversas. Pantoja, indiscutiblemente, adopta en ese momento la disposición del etnógrafo contemporáneo, para transmitir con frescura y fidelidad, a una audiencia que comparte su *ethos* cultural, el entramado simbólico de su propia cultura vista por los ojos del extraño.

A continuación, el eunuco, sorprendido, pregunta por lo que aquello era y, ante la respuesta de que se trataba de una imagen de Dios, al eunuco “le parecio desuariauamos en adorar vn Dios, a sus ojos muerto; tornolo a mirar con atencion, y la conclusion que sacò de todo fue que sin duda era verdad lo que el imaginaua, que eramos hombres muy ruynes, pues que con tanta inhumanidad trayamos vna figura humana, maltratada, clauada en vna cruz, y llena de sangre, como aquella” (Ibidem). La proeza intelectual que realiza Pantoja en estas líneas le permite dar cabida al *logos* ajeno y ofrece al lector la ocasión de conocer el punto de vista *emic* de un chino del siglo XVII sobre la religión en Occidente, en un proceso de objetivación que, al menos por un momento, sitúa a las dos culturas, la china y la occidental, en un plano de equidad en el que ambas se intercambian los roles de observador y observado.

La aportación de Diego de Pantoja al discurso sobre China en el siglo XVII

Al comienzo de su *Relación*, Diego de Pantoja se muestra consciente de la fama que ha adquirido China entre los europeos. Sabe que la recepción de su escrito será favorable entre las clases ilustradas y los religiosos, que eran quienes entonces podían leerlo, y se excusa por no poder dar cuenta de más detalles y más información sobre el país porque “ni las ocupaciones (que son muchas) ni el ministerio en que estamos nos dexan tanto tiempo, que pueda yo cumplir con una cosa que requiere mucho, y mucha aplicación” (Pantoja, 2011:101). El destinatario de su *Relación*, el jesuita Luis de Guzmán, Provincial de la Compañía en Toledo, será su primer lector y a él se dirige Pantoja repetidamente durante su relato, con sucesivas interpelaciones que se intercalan a lo largo de la obra. Pero Pantoja sabe que, además de él, su texto tendrá otros muchos lectores, ávidos de noticias frescas y de primera mano sobre las curiosidades del país en el que se encuentra.

La *captatio benevolentiae* con la que abre su exposición, no sólo hace referencia al contenido de lo que los lectores encontrarán en ella, sino también a la forma, esto es, a la lengua en la que está escrita. Si con lo primero busca reducir las expectativas de sus lectores potenciales, a sabiendas, quizá, de que el efecto que ello causará será el de provocar una sorpresa mayor al toparse el lector con lo inesperado, con lo segundo, manifiesta una inseguridad en el dominio de su lengua materna que es más aparente que real. “No mire v. R. por caridad por el orden y buen concierto, ni en las cosas, ni en las palabras”, afirma, porque “en estas con la mistura que ya tengo de diuersas lenguas, tengo perdido gran parte (aunque en poco tiempo) de la natural, y assi necessariamente, yran muchos yerros, barbarismos y palabras Portuguesas misturadas” (Ibidem:102). Tal vez hiciera falta un estudio filológico en profundidad para comprobar la veracidad de semejante afirmación que hace Pantoja, pero como lectores que somos también de su obra (es probable que él no llegara

a plantearse que siglos después aún se le leería), no hemos encontrado razones suficientes que justifiquen su modestia inicial. Su texto, con las salvedades propias de la escritura y los hábitos de impresión del siglo XVII, resulta perfectamente inteligible para un lector del siglo XXI. ¿Qué pensar, pues, de la sensación que debió sentir Luis de Guzmán o cualquiera de los otros lectores contemporáneos suyos que leyera la obra? ¿Acaso les habría resultado más difícil su lectura que a nosotros? Sin lugar a dudas, no. Es cierto que el estilo de Pantoja no es especialmente elaborado, ni tiene una gran calidad literaria, pero no por ello deja de ser ameno e interesante, aún más, si cabe, para el público al que originalmente iba dirigido.

En toda la obra, apenas hemos detectado un par de ejemplos de algunas palabras que justificara esa *mistura de diuersas lenguas* de la que él habla. Cuando hace referencia a los límites territoriales de China afirma que “de vna parte para Leste tiene Malaca” (Ibidem:136), utilizando la expresión portuguesa en lugar de la castellana para referirse al punto cardinal del Este; y, unas páginas más adelante, señala “y vi comparar un pece de diez libras” (Ibidem:146), en lo que nos parece que tomó la palabra italiana pesce por la española pez. El primer ejemplo parece demostrar la confusión que ya tiene entre las palabras españolas y portuguesas, pero lo cierto es que no hemos hallado ningún otro en su texto, salvo el segundo, que parece más bien una palabra italiana, cosa nada extraña, puesto que Mateo Ricci, Michele Longobardi y algunos otros compañeros de la misión con los que convivió Pantoja eran italianos.

Sabemos que él no intervino en la edición impresa de su *Relación* porque nunca regresó de China, pero podría haber ocurrido que el propio impresor corrigiera alguna otra palabra extraña que estuviera en su manuscrito o, incluso, que el propio Luis de Guzmán, antes de dar el texto al impresor (aceptando el hecho de que hubiera sido él quien lo hiciera¹⁷), hubiera corregido algunos barbarismos de la obra. Resulta imposible saber si algunas de estas conjeturas son ciertas porque no tenemos noticia de que el manuscrito original se haya conservado como para poder plantearnos la posibilidad de cotejarlo con las ediciones impresas. No obstante, si el impresor o el propio Luis de Guzmán hubieran intervenido en la corrección del texto, lo más probable es que ninguna de esas dos palabras que hemos mencionado hubieran quedado impresas, por lo cual nos inclinamos a pensar que la *Relación* se imprimió directamente del original que envió Diego de Pantoja, sin que intervinieran de modo destacable en su publicación ni el impresor ni el destinatario primero de la misma.

Decíamos más arriba que la mezcla de lenguas que confiesa Pantoja es más aparente que real, como así parece demostrarlo la escasez de barbarismos en su obra, contradiciendo con ello su propia afirmación. ¿Qué sentido tendría, entonces, esa confesión que hace al principio de su relato? Dejando de lado su uso como recurso estilístico para ganarse el beneplácito de su potencial audiencia, nos parece que con ello pone de manifiesto la situación personal de desarraigo en la que se encuentra, en la que los rasgos que definen su identidad cultural se han ido diluyendo y

17 Es muy posible que fuera Luis de Guzmán quien dio el texto a la imprenta, teniendo en cuenta que él era su destinatario y quien primeramente debió tener acceso a su lectura. Aunque no era ésta la primera carta que le enviaba Pantoja, como él mismo menciona (“como ya otras vezes escreui a v. R.” (Pantoja, 2011:102)), Guzmán debió concederle un valor especial por lo que en ella contaba, dado que, como ya hemos referido, estaba preparando una historia de las misiones jesuitas en Oriente, que llegó a publicar en el año 1601, y cuyo plan debía incluir lo que Pantoja pudiera aportarle, pues, de acuerdo con Zhang Kai, la información contenida en la Carta se la había solicitado el propio Guzmán. La Carta de Pantoja está fechada en 1602, con lo que le fue imposible a Guzmán incluir en su obra la información que Diego de Pantoja le facilitaba. Siendo ya un hecho habitual el publicar las cartas que enviaban los misioneros para difundir los progresos de su empresa, Guzmán debió pensar en publicarla como una especie de documento que venía a complementar con información de primera mano el libro que él había escrito y publicado poco antes.

van siendo sustituidos por una mezcla de elementos identitarios de diversa procedencia, tanto por los intercambios con sus compañeros de misión, principalmente italianos, como por el entorno de la cultura china, completamente extraña a la suya de origen. Pantoja no parece haber perdido el dominio de su lengua materna como él sostiene cuando dice: “tengo perdido gran parte (aunque en poco tiempo) de la natural” (Ibidem:102). Su vocabulario, su corrección gramatical según la norma todavía imprecisa de la época y el uso adecuado de la sintaxis castellana no encajan con esa afirmación. Lo que nos parece que hay en ella es una sensación de angustia, de pérdida del sentido de lo propio frente a un entorno que refuerza constantemente el valor del significado ajeno y ante el que se resiste, por una parte y al que, por otra, se siente inevitablemente abocado debido a su voto de obediencia y a la lejanía y el aislamiento de sus propios referentes culturales. Su situación es resultado del proceso de transculturación¹⁸ al que se vio sometido tras los muchos años que pasó viviendo en China.

Transculturación e identidad

Algunos autores (Ollé, 1998; Lach, 1998:1566) señalan cómo, a comienzos del siglo XVII, los escritos que iban llegando desde China de mano, principalmente, de los misioneros jesuitas empiezan a considerar desde una perspectiva crítica determinados aspectos de la realidad social y política del país.

Para Manel Ollé (1998) ese cambio en la percepción se debió a la determinación de los clérigos por adquirir un conocimiento suficiente de la lengua china. Con ello, los jesuitas dispusieron de una herramienta muy útil que les iba a permitir comprender aspectos más complejos de la realidad china que, hasta entonces, habían pasado desapercibidos. Pero, no sólo dieron los jesuitas el paso de aplicarse al estudio de la lengua, como afirma Ollé, sino que también adaptaron su aspecto, sus ropas y sus costumbres con el fin de interactuar con aquella parte de la sociedad china que ellos entendieron como clave para avanzar en el proceso de conversión al cristianismo, esto es, con los letrados. Todos esos elementos combinados que eran el resultado de la política de *acomodación* que adoptaron como estrategia los jesuitas para introducirse en la sociedad china, derivó, en el caso de Diego de Pantoja, en un proceso más profundo, de transculturación, en el que se vieron alterados sus referentes culturales y su propio sentido identitario.

Quizá el episodio que mejor muestra cómo se produjo el proceso de cambio cultural en Pantoja es aquel en que dos pintores le hacen un retrato a él y a Mateo Ricci por orden del emperador, quien tenía mucha curiosidad por saber qué aspecto tenían esos extranjeros de los que tanto se hablaba en la Corte. Pantoja, cuando contempla el retrato que le han hecho los pintores, afirma: “en la verdad ni a mi, ni a mi compañero conocía en aquel retrato” (Ibidem:124). En esa primera impresión deja constancia nuestro autor de la extrañeza que le produce su propia imagen, traducida según las técnicas pictóricas del canon chino. Debió sentir esa extrañeza al ver su imagen asimilada a un contexto que nada tenía que ver con las formas de representación occidentales, y es probable que eso le hiciera consciente de hasta qué punto se había producido una transformación en su propia persona. A continuación, sigue diciendo: “no era en la figura y modo que V.R. me conocio” (Ibidem), en lo que nos estaría hablando del abandono del modelo cultural que compartía con su mentor

18 Utilizamos aquí el término *transculturación*, de acuerdo con la definición que dio el antropólogo cubano Fernando Ortiz, con preferencia al de *aculturación*, dado que este último se presenta como un proceso en el que se hace hincapié en uno sólo de los elementos del proceso de cambio cultural. Por el contrario, la transculturación “no consiste meramente en la adquisición de otra cultura, que es lo que implica la palabra inglesa, sino que este proceso comprende también necesariamente la pérdida o el arrancar de raíz una previa cultura” (Ortiz, 2002:34).

y, seguidamente, se describe de la siguiente manera: “con vna barba de vn palmo, y vn vestido de letrado onrado China (que aunque largo) hasta los pies, y muy modesto: mas desde ellos a la cabeça de diuerso modo del nuestro” (Ibidem). En esta descripción final que hace de sí mismo se presenta como un extraño ante sus propios ojos y ante los de su mentor, con una vestimenta y un aspecto carente de significado. En cambio, ante los ojos chinos no sólo parecía uno de ellos sino que, además, se le asimilaba con el estatus social que disfrutaban los letrados.

Por último, Pantoja termina su descripción dejándonos una valoración que denota su falta de convicción ante la transformación que ha sufrido su aspecto externo, que él acepta como obligación impuesta por su compromiso con la empresa de evangelización de China y con la propia Compañía de Jesús: “con esta mascara nos obliga a andar la caridad y trato de esta Gentilidad, hasta que nuestro Señor quiera otra cosa” (Ibidem). No es gratuito el uso del término *mascara* para referirse a su aspecto, que él siente como impostura necesaria, que lo aleja de su identidad occidental y al que ha debido dar su consentimiento, pero ante el que no muestra verdadera convicción. En esto pone de manifiesto Diego de Pantoja el conflicto entre las dos identidades que pugnan en su interior: una, la occidental, portadora de los significados con los que él se siente identificado, y la otra, la china, como nuevo marco cultural falto de sentido, que se ve obligado a aceptar por su condición de misionero jesuita. El proceso de transculturación que está viviendo, de abandono de su cultura de origen y de progresiva integración en la que ahora le acoge, no es fruto de su voluntad, sino que es el resultado de su voto de obediencia y de las circunstancias vitales que lo han llevado a China. Lo que queda resonando al final de este episodio son sus palabras que denotan obediencia y resignación.

El conflicto de identidades que vive Pantoja se hace patente en su *Relación* al poner bajo un prisma crítico muchos de los aspectos de la cultura china, que es percibida en los mismos términos que la imagen de letrado que ha adoptado y que se refleja en el retrato que le han hecho los pintores chinos. Esa misma falta de convicción que muestra con su nueva apariencia es la que también manifiesta con relación a la sociedad china: en la misma medida que su aspecto le resulta inverosímil, así mismo le parece la china una sociedad fallida. Pantoja expone críticas contundentes sobre los eunucos, los bonzos, los soldados, los conocimientos científicos de los letrados, la música o sobre el propio emperador, pero, por encima de todas estas, la principal razón es su desconocimiento de la religión cristiana “pues casi todos son Atheos, sin conocer, ni adorar Dios falso, ni verdadero, ni jamás darles cuydado lo que despues desta vida à de ser” (Ibidem:131).

Traducción y objetivación

En los primeros intercambios que tuvieron lugar en los siglos XVI y XVII, la traducción contribuyó a establecer una diferencia entre las lenguas europeas y las de los demás pueblos (en nuestro caso, entre el español y el chino), según la cual, las primeras constituirían el *locus* de la *enunciación*, como lenguas de conocimiento y de ciencia, mientras que las segundas formarían el *locus* de lo *enunciado*, como lenguas de cultura y de religión¹⁹ (Mignolo y Schiwy, 2003:14-15).

En este sentido, Diego de Pantoja se dirige en su *Carta* al público europeo, representado en su mentor, pero también lo hace al público chino, aunque de manera diferente y con diferente propósito. Si

19 Aunque podríamos plantearnos que el caso de Pantoja y de Ricci constituiría una excepción a esta afirmación, puesto que ambos escribieron en chino varias obras sobre su propia religión, el fin, sin embargo, era el de propiciar, mediante el acercamiento a su propia lengua, la conversión al cristianismo de los chinos. En todo caso, debemos considerar que se trataba también de la transmisión de un conocimiento: el de la Verdad revelada a Occidente.

al europeo le habla de sus esfuerzos para poder predicar en China y cómo son los naturales de ese país, al público chino se dirige para hablarles de ciencia y de los aspectos morales que forman parte de la religión cristiana, como hizo en uno de sus tratados, el *Qike*²⁰, de 1614, escrito en chino con ayuda de dos conversos. Para los europeos es un testigo que informa de las costumbres de los chinos; para los chinos es un erudito venido de Occidente que predica los principios morales y religiosos de una fe desconocida. En el primer caso, Pantoja objetiviza la realidad china para hacerla comprensiva a los europeos; en el segundo, objetiviza sus creencias para transmitir las.

Hemos de suponer que, en los múltiples intercambios que debió tener en más de veinte años de estancia en China, Pantoja debió explicar en más de una ocasión cómo era su cultura de origen y objetivar, por tanto, la realidad europea para dar cuenta de ella a los chinos, pero de esto último no nos ha quedado registro alguno, por lo que sabemos. Sin embargo, sí nos ha llegado un documento en que Pantoja se presenta como objeto de la atención de los chinos, pero esta vez, a diferencia del episodio en que el color de sus ojos provocaba sorpresa entre quienes lo veían, es el propio autor el que decide los términos en que se ofrece al lector, en este caso al emperador Wanli.

Tras la muerte de Mateo Ricci, ocurrida en 1610, y debido a las restricciones a las que estaban sometidos todos los extranjeros, los jesuitas se vieron ante el problema de enterrar los restos de Ricci en un lugar adecuado, pero carecían de permiso para poder hacerlo. Para solucionar este dilema, Diego de Pantoja escribió una carta al emperador solicitándole una porción de terreno en la que construir un mausoleo para poder guardar los restos del misionero. El tono de la carta es claramente adulatorio hacia la figura del emperador; como afirma Nicolas Trigault, “son muchas las ceremonias, que inviolablemente se guardan en esto” (Trigault, 1621: folio 308 vuelto). En esa *Carta* Pantoja, que habla en primer persona, se presenta como “vasallo de los Reinos del grande Occidente” (Ibidem:306 vº), a pesar de lo cual, solicita al emperador que le considere súbdito suyo: “considerando también que á muchos años, que vivimos a la sombra de V. Magestad pienso que podemos contarnos entre vasallos, i entre el pueblo que sigue vuestro Real carro” (Ibidem:307). Más allá del tono necesariamente adulatorio y formal de la carta, Pantoja hace un reconocimiento expreso de su propia situación liminar entre las dos nacionalidades.

En la *Carta* no revela que la razón que le llevó a viajar desde un país tan lejano fue la de predicar el Evangelio. En su lugar, dice haberlo hecho “incitado de la virtud i de la fama de vuestro noblissimo reino” (Ibidem: 306 vº). En el texto que sigue a la carta, Trigault se apresura a aclarar las dudas que pudieran surgir sobre el propósito de la presencia de los jesuitas en China, a tenor de la razón que Pantoja aducía: “la causa fue la publicación del Evangelio”, declara sin ambages (Ibidem:307 vº). Seguidamente, Trigault habla de las restricciones que se imponían a los extranjeros para poder entrar en China, siendo la única vía esgrimir la razón de haberse sentido atraído por la fama y gloria del país, que es lo que Pantoja afirma en su carta, razón ésta que era menos real que asumida (Ricci, 1953:570) por los misioneros. Trigault deja claro que, a pesar de lo que se recogía en la carta al emperador, los jesuitas no ocultaron en ningún momento el propósito de su entrada en el país: “Ni tampoco se ha de pensar que nosotros ocultamos aquí la causa de nuestra venida, que es con

20 Jacques Gernet da a entender que el autor de esta obra es Mateo Ricci (Gernet, 1989:31), sin embargo, Ann Waltner (1994:423-434) y Zhang Kai (1997:15) consideran a Diego de Pantoja su autor. Además, Gernet sitúa la publicación de la obra en 1604, cuando parece, como afirma Waltner, que se publicó en 1614 (no obstante, Waltner comete un error de bulto cuando afirma que Pantoja nació en Valdemoro, “near Seville” (Waltner,1994:424)). La ambigüedad de Gernet en la atribución a Ricci de esta obra sería una prueba más del olvido en que cayó la figura de Pantoja y cómo ese hecho acrecentó la de Mateo Ricci.

voluntad de predicar el Evangelio: porque ninguno ai de cuantos tratan con nosotros que no la sepa” (Trigault, 1621: 308).

La audiencia a la que se dirige Trigault es la misma a la que está dirigida la *Relación* de Pantoja y, tanto uno como otro, emplean el mayor grado de verosimilitud para describir las costumbres chinas o para declarar la intención de la presencia misionera en China a sus compatriotas. Sin embargo, cuando se trata de dar cuenta ante la audiencia china, como en el caso de la carta que dirige Diego de Pantoja al emperador, esa verosimilitud con que se ha tratado al público europeo se convierte en ocultación, por más que insista Trigault en lo contrario, de lo cual queda suficiente prueba en las palabras que Pantoja deja escritas en la *Carta*. De esta manera, ni aún en el caso de la petición formal que se hace al emperador para conseguir el permiso de enterrar a Ricci en suelo chino se convierte Pantoja en objeto de su propio relato, dado que la ocultación de sus verdaderas intenciones significa que sigue siendo el sujeto de sus propias decisiones.

“Nuestra Europa”

A lo largo de su texto hay una tensión que aflora de vez en cuando y que nos deja entrever lo que Pantoja, seguramente, no se atrevía a manifestar de forma explícita en su *Relación*, tratándose, como era el caso, de un informe que enviaba como respuesta a la petición amistosa de su mentor, Luis de Guzmán, y que, además, era susceptible de alcanzar una audiencia mayor, tal como había sucedido con otras cartas de misioneros enviadas desde Oriente. Son varias las ocasiones en que hace uso de la comparación entre algún aspecto de la vida china y su contrapartida europea. La razón que lo mueve a comparar los hábitos culturales de las dos civilizaciones es la de facilitar la comprensión de lo que cuenta a quien lo lea, mediante el acercamiento de lo ajeno y exótico a lo cotidiano y sabido del lector. Pero no se trata sólo de un gesto generoso del escritor, ni de un recurso estilístico para mejor hacer llegar su mensaje, sino que encierra, también, un anhelo y una declaración de intenciones que son fruto de su complicada situación personal. No nos referimos sólo a las vicisitudes por las que tuvo que atravesar para alcanzar Pekín en compañía de Mateo Ricci, y aún después para consolidar su programa de evangelización del país, sino, sobre todo, a la percepción que él tenía del papel que jugaba en esa empresa y de los riesgos personales a los que tuvo que hacer frente en sus últimos veintiún años de vida.

Es frecuente, entre los autores más o menos contemporáneos de Diego de Pantoja, el emplear ese tipo de comparaciones entre China y Europa para ofrecer al lector una imagen más clara de la realidad de aquel país. Al hacerlo, generalmente, utilizan un artículo o una preposición antecediendo al término “Europa”, sin que entre uno y otro intercalen ninguna otra palabra. Así, por ejemplo, encontramos en algunos párrafos de la obra de González de Mendoza algunas referencias como “en la Europa” (Mendoza, 1990:125), o “como en España” (Ibidem: 127), siendo más escasa la presencia del sintagma “nuestra Europa” (Ibidem), en el que se le antepone un determinante posesivo de primera persona del plural. De la misma manera, en la obra de Luis de Guzmán se dan comparaciones como “la gente de China es muy semejante a la de Europa” o “parece mucho al de España” (Guzmán, 1601:323), sin que se prodigue mucho el uso del determinante posesivo. Cuando estos autores, además de otros, hacen uso del posesivo “nuestro” antecediendo a “España” o “Europa” lo hacen en contadas ocasiones, evitando la reiteración innecesaria de lo que escritor y lector sienten como circunstancia común a ambos y, en todo caso, como gesto de complicidad y cercanía entre escritor y lector sobre el que se evita redundar. Pero no es ése el caso de Pantoja, que sí recurre a la reiteración de esos términos en todas aquellas ocasiones en las que le es posible, no habiendo mención a Europa en su obra en que ésta no vaya precedida del mencionado posesivo,

que a veces aparece también como pronombre. Por señalar sólo algunos ejemplos: “la llaneza de nuestra Europa” (Pantoja, 2011:174), “para la gente de nuestra Europa” (Ibidem: 180), “no llega a los de nuestra Europa” (Ibidem: 184), “no tienen comparación con lo de nuestra tierra” (Ibidem:148), “no parece se puede comparar con los nuestros” (Ibidem:163).

La recurrencia de ese “nuestra Europa”, en que se subraya la filiación étnica de nuestro autor, guarda una estrecha relación con algún pasaje en que, como más arriba hemos señalado, hace uso de la primera persona para mostrarse como testigo ocular de lo que cuenta, en expresiones como “que en mi vida vi” o “y otros que yo vi” (Ibidem:142). En estos ejemplos, el Pantoja testigo de lo que ha visto se hace visible al lector y se coloca en el primer plano de la narración para declarar su papel como mediador entre lo que el lector está leyendo y la realidad que se cuenta. Ese hecho al que se refiere en la cita anterior es la pesca con cormoranes, de la que ya había hablado González de Mendoza en su *Historia* (1990:143-144). Cabe preguntarnos por el sentido que podría tener repetir una información que ya era conocida en Europa desde hacía, al menos, veinte años. Ya hemos mencionado anteriormente cómo Diego de Pantoja critica algunas de las informaciones que Mendoza recoge en su libro, en el que “dize muchos yerros” (Pantoja, 2011:139). Resulta razonable, por tanto, pensar que la intención de Pantoja sería la de hacerle ganar credibilidad a su *Relación* frente a otras obras publicadas, como la de Mendoza, mediante el peso de la verosimilitud que le confiere haber visto *realmente* lo que este último refiere por boca de otros.

Diego de Pantoja es el “yo” que, según se decía en la época, es el “testigo de vista” que presencia las cosas que cuenta, pero cuando entra en el terreno de la comparación y menciona la cultura occidental, ya no se presenta como observador, sino como integrante de la cultura europea, utilizando el “nuestro” como muestra de los valores comunes que comparten escritor y lector. Se trata de un cambio de perspectiva que va desde la objetividad del que observa desde la distancia cultural a la subjetividad del que privilegia los valores de su cultura.

No es ésta la única ocasión en que muestra esa capacidad para cambiar de perspectiva, pues como vimos en el episodio ya mencionado del eunuco, también es capaz de adoptar el punto de vista del *otro*. En todo ello, Pantoja manifiesta una ductilidad no muy común para adoptar roles diferentes y para tomar en consideración percepciones distintas de la realidad.

La superioridad cultural de la piel blanca

Las referencias al color de la piel de los chinos que hace Pantoja contrasta notablemente con lo mencionado anteriormente por González de Mendoza en su obra sobre China. Para González de Mendoza, el reino recién descubierto²¹ de la China está poblado por abundantes gentes de color blanco, y parece haber en ello una valoración implícita de las cualidades superiores que acompañan a quienes tienen ese color de piel, por cuanto el alto grado de desarrollo que presenta la civilización china a los ojos de los españoles es ensalzado y contrastado sistemáticamente con el modelo europeo, que representa el estadio de civilización más alto conocido por los europeos de la época.

Al principio de su libro, Mendoza contrasta dos aspectos de la vida china con la de los tártaros, nombre con el que se designaba generalmente en la época a los pueblos de lengua túrquica y origen

21 Mendoza concede que los portugueses habían dado noticia sobre el reino debido a sus tratos comerciales en la ciudad de Cantón antes de que lo hicieran los españoles, pero fueron estos últimos, según afirma, los que procedieron a internarse en el país y a conocerlo verdaderamente a pesar de las limitaciones impuestas por los gobernantes chinos. El punto de partida de esta gesta fue la expedición que encabezó Martín de Rada en el año 1577 (Mendoza, 1990:32).

nómada que habitaban en Asia central: la estructura política y legal de aquellos es superior a la de estos, quienes carecen del desarrollo alcanzado por los chinos; y, de inmediato, pasa a contrastar una segunda diferencia, referida esta vez al color de la piel: “y que los Tártaros son más bermejos y menos blancos” (Mendoza, 1990:34). A esta descripción de los tártaros siguen otras peculiaridades que van marcando la diferencia con los chinos, hasta referir que, según la costumbre de untarse con sangre, “son tan hediondos” (Ibidem:35). El color blanco de la piel de los chinos acompaña a la admiración que causan las maravillas y bondades que se cuentan de China, y cumple una función de acercamiento para facilitar la identificación de los lectores españoles y europeos con los habitantes de China. Del texto de Mendoza parece desprenderse la consideración de que el color blanco de la piel de los chinos está en consonancia con un grado mayor de civilización alcanzado frente a otros pueblos vecinos que, como en el caso de los tártaros, reciben calificativos peyorativos.

Un poco más adelante, Mendoza establece una diferenciación geográfica vinculada al color de la piel, de manera que los que viven en Cantón, “que es tierra cálida”, son “morenos” o “amoriscados”, por encontrarse en el mismo paralelo de *Berbería*, pero a medida que se adentra en el territorio, todos los demás “son blancos, unos más que otros, según se van metiendo más en la tierra fría; hay unos que son como los de España y otros más rubios, hasta que llegan a ser como los alemanes, rubios y colorados” (Ibidem:36). Unas pocas páginas después afirma que “los de tierra adentro son del color de alemanes, italianos y españoles, blancos y rubios, y un poco verdinegros” (Ibidem:49). Esta información, con algunas pequeñas variantes, está tomada del libro de Bernardino de Escalante *Discurso de la navegación que hacen los portugueses a los reinos y provincias de Oriente* (Escalante, 1577: fol. 42). Lo que Mendoza añade con respecto al texto de Escalante es una gradación que va del blanco al rubio y, de ahí, al rubio y colorado. Más que una valoración cultural, lo que Mendoza hace con esta afirmación es extrapolar la geografía humana de Europa y África al extremo oriental del mundo, colocando sobre lo dicho por Escalante el esquema de la distribución geográfica de los pueblos del norte de África y de Europa que él conocía.

Por su parte, ninguno de estos dos autores visitó el país del que hablan²², al contrario de lo que le ocurrió a Diego de Pantoja, quien pasó los últimos veinte años de su vida en China. El estilo admirativo que utilizan Mendoza y Escalante a lo largo de sus respectivos relatos cede paso, en el caso de Pantoja, a una visión más realista y menos complaciente con las peculiaridades de la vida en el país asiático. En el texto de Pantoja no escasean las críticas ante diversas situaciones que le es dado presenciar, como la actitud codiciosa y un tanto despótica de algunos eunucos, o el agotamiento al que se someten los que se examinan para lograr un puesto de mandarín. En contraste con el discurso general que se venía manteniendo hasta el momento, Pantoja parece más preocupado por establecer algunas diferencias entre la población europea y la china que en buscar las semejanzas entre ambas que permitan la identificación de los lectores europeos con la realidad que él relata. En este sentido, cuando procede a describir físicamente a la población, menciona también que el color de la piel de los chinos es generalmente blanco, pero añade que ellos no lo son “tanto como los de Europa, y assi todos reparan en que nosotros somos mucho” (Pantoja, 2011:151). Esta afirmación supone un cambio notable frente a lo dicho por Mendoza y Escalante antes que él y, si en el caso de estos últimos nos parece que no se trata sólo de la constatación de la realidad del color de la piel de los chinos sino de la utilización de esa característica como vía de

22 Bernardino de Escalante se basó para escribir su obra en algunos textos como el del portugués Gaspar da Cruz y en entrevistas con comerciantes portugueses que volvían de tierras orientales. González de Mendoza, por su parte, utilizó la obra de Escalante entre otras publicaciones que sobre el tema de China se fueron editando en la época (González de Mendoza, 1990:11).

acercamiento mediante el establecimiento de semejanzas, en el caso de Pantoja sucede justamente lo contrario, puesto que en su aseveración lo que subyace es el distanciamiento, en la medida en que los europeos son descritos como distintos de los chinos.

Pocas líneas antes de esta afirmación, deja Pantoja constancia de otra diferencia referida al color azulado de sus ojos, que no sólo es distinto de “los ojos prietos”, o negros, de los chinos, sino que, además, provoca la sorpresa y la curiosidad de cuantos le tratan, quienes creen ver en ellos letras, que serían caracteres chinos, y los consideran la fuente de un poder extraordinario para localizar tesoros (Pantoja, 2011:150). Según señala Robert R. Ellis, esta es una de las pocas situaciones en que nuestro autor aparece como objeto de la observación del otro, en lugar de sujeto de la misma. La fascinación que provoca el color de sus ojos tiene un poder epistemológico, que le atribuye a él como europeo una cualidad de conocimiento superior y denota, al mismo tiempo, una actitud imperialista más atenuada que la que hace uso de la fuerza bruta de la conquista (Ellis, 2012:109).

Por otro lado, la descripción física que hace de los chinos en términos generales insiste en el tamaño más pequeño de la barba, la nariz y los ojos (Pantoja, 2011:150), y aunque Mendoza coincide con él en el tamaño menor de algunos de los rasgos de la cara de los chinos, ofrece, sin embargo, una descripción mucho más variada y, al menos en apariencia, completa de los tipos de rostro que se pueden encontrar en el país, y hace una valoración general positiva del aspecto físico de los chinos: “los hombres y mujeres de este Reino son de muy buena disposición de cuerpo, bien sacados y gentiles hombres, antes un poco grandes que pequeños” (Mendoza,1990:49). Este hecho no deja de resultar sorprendente por cuanto Diego de Pantoja es testigo de la realidad de la que habla, y en su caso cabría esperar unos comentarios algo más prolijos que los de Mendoza quien, por su parte, se atiene a lo que en otros textos se había dicho ya con anterioridad. Esa parquedad en la descripción de la apariencia física vuelve a aparecer en otro momento, cuando habla del aspecto que presentan las ciudades: “son tan parecidos los Chinas²³ en todas las cosas naturales, y artificiales, y tan uniformes que quien vio una ciudad de las principales, no halla nada de nuevo que ver en las otras” (Pantoja,2011:141).

En claro contraste con la actitud, podríamos decir, empática de Mendoza y de Escalante, Pantoja opta por establecer un claro distanciamiento. Para ello hace uso de las diferencias físicas como marcador entre, primeramente, su propia persona a través del color diferente de sus ojos y, en segundo lugar, entre el distinto grado de blancura que presenta la piel de los chinos y la de los europeos.

Es muy posible que esta visión de Diego de Pantoja estuviera influida por la opinión de Alessandro Valignano, el Provincial de la Orden en Oriente e iniciador de la evangelización del China en los términos que había propuesto Francisco Javier. Valignano había mantenido una relación estrecha con Mateo Ricci y le había escogido para dirigir la introducción de la misión en China. Cuando Pantoja emprendió su viaje a Oriente en 1597, el propio Valignano, junto con otros jesuitas, le acompañó durante tres meses hasta llegar a su destino en Macao (Moncó, 2011:28). A lo largo de esos meses, Pantoja debió recibir más de una indicación de su superior sobre la consideración que debía tener hacia las gentes a las que se aprestaba a evangelizar.

Una década antes de la llegada de Pantoja a China, en 1590, se publicó un diálogo en latín entre dos jóvenes japoneses que habían sido bautizados y habían cursado una visita de varios meses a Europa. El viaje de los jóvenes japoneses ocurrió en realidad, aunque el diálogo, publicado bajo

23 Pantoja nombra así a los chinos a lo largo de su obra.

la supervisión de Valignano, fue pura invención. Al final del texto, en el que los jóvenes aparecían discutiendo sobre las experiencias de su viaje, ambos se refieren a la preocupación que había en Occidente con el color de la piel y su relación con el grado de desarrollo cultural, de manera que, aunque los pueblos de Asia oriental y los europeos se encontraban en el mismo paralelo, en verdad no eran iguales. En la obra se afirmaba que a chinos y japoneses se les podría haber concedido la inteligencia y el color blanco, pero carecían del suficiente conocimiento de las distintas disciplinas humanísticas y liberales que conformaban la tradición cristiana occidental como para ser tenidos por iguales (Keevak, 2011:38).

Aunque el color blanco de la piel de los japoneses le hacía considerar a Valignano que eran dignos de llegar a ser cristianos ilustrados y versados en algunas áreas del saber, el diálogo escrito bajo su supervisión acababa concluyendo que lo que distinguía a Europa de cualquier otra región del mundo era el haber sido escogida por Dios como centro de la civilización humana. Para Michael Keevak, la implicación de estas afirmaciones estaba clara, en el sentido de que un asiático, aunque recibiera formación y se bautizara, nunca llegaría a ser verdaderamente blanco, al tiempo que esto significaba que la falta de color en la piel de los chinos era un signo de la superioridad religiosa, cultural e intelectual de Occidente, siendo así que sólo los europeos podían tener una piel indiscutiblemente blanca (Ibidem:39).

Valignano creía decididamente en la superioridad de Europa sobre los demás pueblos y esa opinión debió influir en los encargados de fundar la misión en China e iniciar la evangelización del país. Ya hemos mencionado la descripción de Pantoja, a la que se suma el testimonio de Mateo Ricci en sus diarios, publicados en 1615, donde se refiere a que el color de la piel de los chinos es “casi blanco” (Ricci, 1953:77). Dado que los textos de Ricci se publicaron algo más de una década después de la *Relación* de Pantoja, debemos considerar que fue este último quien por primera vez puso limitaciones a las posibilidades de la población china para alcanzar un nivel de desarrollo intelectual semejante al de los europeos y le dio un golpe de timón a la opinión generalizada que hasta entonces se mantenía sobre China en Europa. Estas consideraciones, recogidas de manera implícita las más de las veces en su obra, se fueron incorporando al discurso sobre la cultura china, como veremos más adelante, y significaron un cambio en la predisposición a aceptar el intercambio en pie de igualdad con la civilización china.

Conclusiones

En la obra de Pantoja se produce una inflexión en el discurso europeo sobre China, que hasta ese momento se había caracterizado por una admiración generalizada hacia todo aquello que se iba conociendo y transmitiendo sobre el país. Había una predisposición al acercamiento, mediante la búsqueda de elementos semejantes entre aquello que era propio del ámbito europeo y las noticias que iban llegando sobre China, con las que se estaba construyendo un discurso específico sobre país.

El giro en este discurso se pone de manifiesto en la obra de Pantoja que, por un lado, sigue manteniendo el tono admirativo sobre muchos aspectos de la civilización china, pero que, por otro lado, va introduciendo algunos elementos que empiezan a marcar diferencias, establecen juicios de valor implícitos y presuponen un grado de superioridad de la cultura europea sobre la china, donde antes prevalecían las similitudes y la visión igualitaria entre ambas culturas. De la afirmación sobre

los chinos de que “algunos son como los de España” que hace González de Mendoza (1990:36), pasamos a la consideración de que los chinos no son tan blancos como los europeos, porque “nosotros somos mucho”, tal como refiere Diego de Pantoja (2011:150).

Otra de las diferencias que hay entre las obras de estos dos autores se encuentra en la posición que adopta cada uno de ellos con relación al tema del que hablan. En el caso de Mendoza, su distanciamiento como autor queda claro en el uso constante de la tercera persona en las descripciones que hace, (como en la que recogemos en el párrafo anterior) fruto, sin duda, de su honestidad intelectual pues habla por voz de otros, dado que, como ya dijimos, él nunca visitó el país. Sin embargo, Pantoja, aunque utiliza principalmente la tercera persona también en su relato, hace uso en varias ocasiones de la primera persona. Cuando se presenta como autor del texto o como testigo de algún hecho de los que da cuenta, se decanta por el uso de la primera persona del singular. Este hecho es especialmente relevante, dado que ello delata una actitud consciente de estar realizando una labor etnográfica. En otras ocasiones en que compara algún elemento de la cultura china con la europea opta, sin embargo, por la primera persona del plural (“nosotros somos mucho”, “nuestra Europa”,...). En este último rasgo de estilo hay un intento por parte de nuestro autor de reforzar su identidad europea frente al proceso de transculturación que está sufriendo tras los muchos años que lleva viviendo en China, sin contacto ninguno con gente de su cultura de origen, más que los pocos compañeros italianos y portugueses con los que comparte su labor evangelizadora, y rodeado en todo momento de un entorno extraño, en el que no sólo se encuentra inserto, sino ante el que ha de realizar un esfuerzo complementario de comprensión y aceptación en cumplimiento de la misión que le ha llevado a él.

La transformación que supuso para Pantoja el aprendizaje y el uso cotidiano de la lengua china, los cambios en su aspecto y vestimenta y la adopción de los hábitos y costumbres sociales de los letrados chinos, al tiempo que le permitieron un mayor acercamiento a la cultura china, también le crearon un problema de identidad entre su cultura de origen y su cultura de acogida. Por una parte, su conocimiento más profundo de la realidad china le ofreció una visión más real que la que hasta ese momento se había difundido por Europa, gracias a la cual tuvo acceso a aspectos menos evidentes y elogiados del país, y, por otra, su clara voluntad de mantener su identidad europea frente a la china le llevó a elaborar un discurso que marcaba las diferencias con la civilización china, reforzando aquellos aspectos negativos o criticables que le había desvelado su mayor conocimiento del país en el que vivía.

Pantoja, al decir de Ellis (2012: 108), representa por todo ello un nuevo modelo, conceptualizado en el “mandarín jesuita”, hasta entonces inexistente en la historiografía, que es el resultado de la hibridación entre la cultura europea y la china. Según mantenemos aquí, ese proceso de hibridación no acabó de resolverse nunca, como demuestran aquellas ocasiones en que, a pesar de su integración en la sociedad china, vindica su pertenencia a la cultura europea. Esta situación acabó influyendo en la elaboración de una visión crítica de la realidad de la china Ming, que se sustentaba en una valoración superior de la cultura europea, en clara oposición al discurso general de su época.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Bavia, L. (1621), *Tercera Parte de la Historia pontifical y católica compuesta y ordenada por el doctor Luys de Bavia, Capellán del Rey nuestro señor, en su Real Capilla de Granada*, Barcelona, por Sebastián Comellas. (Este libro se encuentra digitalizado en la siguiente página de internet: <http://books.google.es/books?id=v3hJb8GzK14C&printsec=frontcover&dq=bavia+tercer+parte+de+la+historia&hl=es&sa=X&ei=q3KfU8SwPOaN0AWF1YDIAQ&ved=0CCMQ6AEwAA#v=onepage&q=bavia%20tercer%20parte%20de%20la%20historia&f=false> , y fue consultado en el mes de junio de 2014)
- Cuesta Domingo, M. (Ed.), (1994), *Normativa para descubrimientos y ordenanzas del bosque de Segovia*, Segovia, Colegio Universitario de Segovia.
- Escalante, Bernardino de, (1577), *Discurso de la navegación que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, Sevilla, viuda de Alonso Escribano. (Este documento se encuentra digitalizado en la página de internet de la Universitat Pompeu Fabra, de cuya dirección <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/escal.pdf> se ha descargado el 5/5/2014)
- González de Mendoza, J. (1990), *Historia del Gran Reino de la China*, Madrid, Miraguano.
- Guzmán, L. (1601), *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús*, Alcalá, por la viuda de Juan Gracián.
- Pantoja, D. (2011), *Relación de la entrada de algunos padres de la compañía de Jesús en la China y particulares sucesos que tuvieron y de cosas muy notables que vieron en el mismo reino. Carta del padre Diego de Pantoja, religioso de la Compañía de Jesús, para el padre Luis de Guzmán, provincial de la provincia de Toledo*, Madrid, Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid "Jiménez de Gregorio".
- Rada, M. de (1575), *Relacion Verdadera delascosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provincial que fue delaorden delglorioso Doctor dela yglesia San Agustin*. (Este documento se encuentra digitalizado en la página de la Universitat Pompeu Fabra, en la dirección <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.pdf> , y fue consultado entre mayo y junio de 2014.)
- Ricci, M. (1953), *China in the sixteenth century. The journals of Matthew Ricci:1583-1610*, New York, Random House.
- Trigault, N. (1621), *Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Jesús*, Sevilla, Gabriel Ramos Vejarano. (Este libro se encuentra digitalizado en la siguiente dirección http://books.google.es/books?id=qrrqS6aIVjYC&printsec=frontcover&dq=trigault+china&hl=es&sa=X&ei=aGufU_vCNbCzOQXKhIGQBQ&ved=0CCoQ6AEwAA#v=onepage&q=trigault%20china&f=false y fue consultado durante el mes de junio de 2014.)

Valignano, A. (1944), *Historia del Principio y Progreso de la Compania de Jesus en las Indias Orientales*, Roma, Institutum Historicum.

Bibliografía secundaria

Aguirre Baztán, A. (Ed.), (1995), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación social*, Barcelona, Marcombo.

Boxer, Ch. (1991), "Jesuits at the Court of Peking", *History Today*, vol. 41, pp. 41-47.

Ellis, R. R. (2012a), *They need nothing. Hispanic-Asian Encounters of the colonial period*, Toronto, University of Toronto Press.

--- (2012b), "Representations of China and Europe in the writings of Diego de Pantoja: accommodating the East or privileging the West?". En Lee, C. H. *Western visions of the Far East in a transpacific age, 1522-1657*: 101-116, Surrey, Ashgate.

Foucault, M. (2008a), *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI.

--- (2008b), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.

Geertz, C. (1989), *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

--- (1992), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Gernet, J. (1989), *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

--- (1993-94), "Space and Time: Science and religion in the Encounter between China and Europe", *Chinese Science*, 11 pp. 93-102.

--- (2005) *El mundo chino*, Barcelona, Crítica.

Keevak, M. (2011), *Becoming yellow: a short history of racial thinking*, Princeton & Oxford, Princeton University Press.

Lacouture, J. (1993), *Jesuitas I. Los conquistadores*, Barcelona, Paidós.

Lach, D.F. y Van Kley, E.J. (1993), *Asia in the making of Europe. A century of advance. III*, Chicago, University of Chicago Press.

Lisón Tolosana, C. (1990), "Antropología del Extraño. (El difícil encuentro hispano-chino en los Siglos de Oro)", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 6, mayo-agosto.

--- (2005), *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Barcelona, Akal.

Mignolo, W. D. y Schiwy, F. (2003), "Transculturation and the Colonial difference. Double translation", en Maranhao, T. y Streck, B. (ed.), *Translation and Ethnography*, Tucson, University of Arizona Press, pp. 12-34.

- Monc6, B. (2007), "Portrait and construction of a cultural reality. China and Diego de Pantoja", *Revista de Cultura*, 22:120-128.
- (2012), "The China of the jesuits: travels and experiences of Diego de Pantoja and Adriano de las Cortes", *Culture and History Digital Journal* 1(2): 1-13.
- Oll6, M. (2000) *La invenci6n de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Otto Harrasowitz.
- (2002) *La empresa de China. De la Armada Invencible al Gale6n de Manila*, Barcelona, El Acantilado.
- Ort6z, F. (2002), *Contrapunteo cubano del tabaco y el az6car*, Madrid, C6tedra.
- Peterson, W. J. (1994), "'What to wear? Observation and participation by Jesuit missionaries in late Ming society". En Schwartz, S.B. *Implicit understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*: 403-421, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rubi6s, J.P. (2005) "The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: between Idolatry and Civilization", *Archivium Historicum Societatis Iesu*, 74 (147). pp. 237-280.
- Sloterdijk, P., (2007), *En el mundo interior del capital. Para una teor6a filos6fica de la globalizaci6n*, Barcelona, Siruela.
- Solodkow, D. (2005), "De can6bales, etn6grafos y evangelizadores: versiones de la Otredad en las primeras cartas del "Descubrimiento" (Crist6bal Col6n (1493), Michele de Cuneo (1495) y P6ero Vaz de Caminha (1500))", *The Colorado Review of Hispanic Studies*, 3, Fall, pp. 17-39.
- Spence, J. D. (1990), *The Search for Modern China*, New York, Norton.
- (2002), *El palacio de la memoria de Mateo Ricci*, Barcelona, Tusquets
- Waltner, A. (1994), "Demerits and deadly sins: jesuits moral tracts in late Ming China". En Schwartz, S.B. *Implicit understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between europeans and other peoples in the early modern era*: 422-450, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zhang, K., (1997), *Diego de Pantoja y China (1597-1618)*, Pek6n, Editorial de la Biblioteca de Pek6n.