

Sinología Hispanica, China Studies Review,
21, 2 (2025), pp. 27-50

Received: July 2025
Accepted: October 2025

Pathway of Sinological Studies of Early Spanish Dominican Missionaries

Itinerario de estudios sinológicos de los primeros misioneros dominicos españoles

早期西班牙多明我会传教士的汉学路径

肖音

xiaoyin87@nankai.edu.cn

Yin Xiao*

School of Foreign Languages
Nankai University
Tianjin, China, 300071

* Xiao Yin (doctora en Estudios de Asia Oriental de la Universidad Autónoma de Madrid) es docente e investigadora en Filología Hispánica en la Universidad de Nankai. Investigadora principal del Proyecto de Investigación del Ministerio de Educación de China “El intercambio cultural sino-español en las Filipinas a finales de la Dinastía Ming”, el Proyecto Anual de Investigación en Filosofía y Ciencias Sociales de la Ciudad de Tianjin “La estrategia cultural de los españoles en Filipinas hacia China durante la época del comercio con galeones” (天津市哲学社会科学规划年度课题, TJS24-001) y el Proyecto de la Fundación de Investigación para las Universidades Centrales “Las obras chinas de los misioneros en Filipinas a finales de la Dinastía Ming”.

 0000-0002-3910-1904

Abstract: Based on the Chinese writings and letters of Dominican priests such as Juan Cobo, Miguel Benavides, Domingo de Nieva and Tomás Mayor and other materials, this article analyses the sinological level of these authors and their attitudes towards Chinese culture, investigating the process of their learning Chinese language and culture in Manila (Philippines) and the materials on which they relied. It attempts to clarify the main purposes, methods, means, achievements of their Sinological studies, as well as how they applied their sinological knowledge in their missionary works. The present work also situates their sinological studies in the specific historical and geographical background, in order to understand and objectively evaluate the Hispanic missionary sinology from the late sixteenth to the early seventeenth century.

Key Words: Dominicans; missionary Sinology; Juan Cobo; Domingo de Nieva; Tomás Mayor.

Resumen: Basándose en los escritos en chino y cartas de sacerdotes dominicos como Juan Cobo, Miguel Benavides, Domingo de Nieva y Tomás Mayor y otros materiales, este trabajo analiza el nivel sinológico de dichos autores y sus actitudes hacia la cultura china, investigando el proceso de su aprendizaje del chino, su estudio del idioma y la cultura china en Manila (Filipinas) y los materiales en que se basaron. Intenta aclarar los principales propósitos, métodos, medios, logros de sus estudios sinológicos y cómo aplicaron sus conocimientos sobre la civilización china en sus trabajos misioneros. Se trata de situar sus estudios sinológicos en el trasfondo histórico y geográfico específico, con el fin de comprender y evaluar objetivamente la sinología misionera hispánica desde finales del siglo XVI hasta principios del XVII.

Palabras clave: Dominicos; Sinología misionera; Juan Cobo; Domingo de Nieva; Tomás Mayor.

摘要: 本文基于多明我会神父如高母羨（Juan Cobo）、贝纳比德斯（Miguel Benavides）、黎尼妈（Domingo de Nieva）和多麻氏（Tomás Mayor）等人的中文著作与书信，以及其他相关资料，分析这些作者的汉学水平及其对中华文化的态度，探讨他们在马尼拉（菲律宾）学习中国语言与文化的过程，以及他们所依赖的材料。本文旨在厘清其汉学研究的主要目的、方法、手段及成果，以及他们如何将汉学知识应用于传教工作。本研究还将他们的汉学研究置于特定的历史与地理背景中，以客观地评价16世纪末至17世纪初西班牙传教士汉学研究的特点。

[关键词] 多明我会；传教士汉学；高母羨；黎尼妈；多麻氏

A finales del siglo XVI, China era el país soñado de los exploradores, comerciantes y misioneros europeos. La iniciativa de los dominicos de fundar la Provincia del Santo Rosario en Filipinas fue ir a evangelizar China (Sanz, 1958: 331). Sin embargo, desde el inicio de la colonización de Filipinas hasta 1632, los padres mendicantes españoles enfrentaron fuertes rechazos de los jesuitas y los portugueses al entrar en China. En 1529 se firmó el tratado de Zaragoza entre la corona lusitana y la castellana. Mediante este acuerdo, los españoles quedaban excluidos de derechos de navegar, comerciar y evangelizar no solo en las Molucas, sino también en todo lo que hoy corresponde a Indonesia, Filipinas y China (Cervera, 2015: 21). Por añadidura,

debido al patronato regio concedido a los reyes españoles, los misioneros españoles que llegaron a estas islas fueron enviados por el Rey de España para instruir a los pueblos locales, por eso, era rigurosamente restringido que los frailes viajaran de Filipinas a otras partes de Asia oriental. En esta época, se ocupaban en principio de evangelizar a los sangleyes en Filipinas y administrar a la congregación fiel local. Pero de ninguna manera olvidaron su objetivo primitivo de evangelizar China.

Como el entonces obispo de Filipinas, Domingo Salazar, era dominico, cuando los frailes de su misma Orden llegaron a Filipinas para establecer una diócesis, con su pleno apoyo, los dominicos arrebataron a los agustinos el monopolio de la misión china en Filipinas y se convirtieron en los administradores de los sangleyes locales. Los dominicos, en este caso, Fr. Juan Cobo y Fr. Miguel Benavides, ganaron el pleito con los agustinos justamente porque entendían mejor el idioma de los chinos (Sanz, 1958: 145). Los misioneros dominicos que predicaban a los chinos en Filipinas fueron los primeros sinólogos hispánicos. Escribieron sus obras catequísticas, apologeticas y textos misioneros usuales en mandarín: *A saber, Bian Zhengjiao Zhenchuan Shilu* 《辨正教真传实录》 (*Testimonio de la verdadera religión*, 1593, en adelante, *Shilu*) de Juan Cobo, *Doctrina cristiana en lengua y letra china* (¿1604?, en adelante, *Doctrina cristiana*) compuesto por los padres dominicos, *Liaoshi Zhengjiao Bianlan* 《僚氏正教便览》 (*Memorial de la vida cristiana en lengua china*, 1606, en adelante, *Memorial*) de Domingo de Nieva y *Gewu Qiongli Bianlan* 《格物穷理遍览》 (*Símbolo de la fe en lengua y letras chinas*, 1607, en adelante, *Símbolo*) de Tomás Mayor. Todos estos textos se basan en otros originales europeos, siendo traducciones o adaptaciones de ellos. Aparte de dichas obras en chino, Juan Cobo tradujo un clásico chino para la enseñanza infantil: *Ming Xin Bao Jian* 《明心宝鉴》 (*Espejo rico del Claro Corazón*, 1592).

A continuación, con base en dichos escritos de los dominicos y sus cartas, recurriendo a los datos históricos coetáneos, se tratará del proceso de aprendizaje de los misioneros dominicos del idioma y la cultura chinos en Manila (Filipinas) y los materiales en los que se basaron. Se analizarán el nivel sinológico de dichos misioneros y sus actitudes hacia la cultura china. Se aclararán los principales propósitos, métodos, medios, logros de sus estudios sinológicos, y cómo los aplicaron en sus trabajos misioneros. Y de este modo, se demostrará cómo dio el primer paso la sinología hispánica.

1. Objetivos de los estudios sinológicos de los dominicos

En primer lugar, los trabajos de investigación y traducción de la cultura oriental de los dominicos formaban parte extensiva del descubrimiento

geográfico y permitieron a Europa conocer mejor el Imperio del Extremo Oriente. Los padres dominicos eran unos estudiosos afanosos y siempre daban mucha importancia a la colección, la clasificación y la recopilación de conocimientos científicos. Especialmente, Juan Cobo manifestó mucho interés en este aspecto. En una carta fechada el 13 de julio de 1589, informó sobre sus estudios de diversas vertientes de la cultura china, tales como la medicina, el calendario, la astronomía, la música, el teatro, la historia, la geografía, las leyes, etc. (Cervera, 2015: 98). Aunque Fray Tomás Mayor no tuviera una afinidad hacia lo chino, en su obra se observa también mucho interés por cualquier información o conocimiento sobre este país, por ejemplo, negó en su obra apologética, el *Símbolo*, la cosmología china antigua (Mayor, 1607: 87a), criticó la ley y la costumbre chinas (Mayor, 1607: 257a-257b); además, usó unos ejemplos zoológicos sacados de los libros chinos que había leído (Mayor, 1607: 10b; 10b-11a).

En segundo lugar, las noticias y observaciones sobre la cultura china que los misioneros dominicos transmitían a Europa servían de fundamentos para elaborar políticas hacia los sangleyes de Filipinas y China. Por ejemplo, la traducción de *Ming Xin Bao Jian* por Juan Cobo posibilitó que los europeos conocieran más de cerca la civilización avanzada y el pensamiento del imperio asiático, de manera que les dio fundamentos para elaborar las políticas diplomáticas y las estrategias evangélicas. Esta contribución la destacó el obispo Salazar en su carta, fechada el 24 de junio de 1590 para Felipe II:

Es obra digna de Vuestra Majestad, y como tal sea de Vuestra Majestad recibida, no por lo que ella es, sino por ser tan peregrina y nunca vista en el Parián y fuera de la China. Contiene a mi juicio cosas dignas de consideración y adonde se ve la fuerza de la razón humana; pues sin lumbre de la Fe, se alcanzan cosas tan conformes a lo que la Ley cristiana nos enseña; y por aquí verá Vuestra Majestad cuan fuera de camino va el que pretende que tal Reino como el de la China, adonde tales cosas se enseñan, entremos con guerra y fuerza de armas a predicarles nuestra Ley; pues se ve claro que con tal gente como esta más ha de poder la fuerza de la razón que la de las armas (Villarroel, 1986: 15).

Por último, su aprendizaje de la lengua y la cultura chinas les facilitaban sus misiones hacia los chinos. Para evangelizar con éxito a esta nación era muy necesario conocer la lengua y la cultura chinas, así como estudiar la historia, las ciencias, la filosofía y las religiones de este país. Utilizaban el dialecto *minnan* 闽南话, y las letras chinas para evangelizar

a los sangleyes. Publicaron sus libros evangélicos en mandarín. Integraban la enseñanza de los conocimientos de la cultura y la historia china en sus misiones evangélicas. Esto garantizaba, por supuesto, que pudieran entenderse mejor con sus feligreses, convertir a más infieles al catolicismo y promover la devoción de los chinos convertidos.

2. Medidas, materiales y apoyos

La medida más importante de estudios sinológicos de los padres dominicos consistía en la lectura. Antes de llegar a Filipinas, habrían buscado en Europa todos los datos sobre China que pudieran encontrar. Tomás Mayor dijo en el *Símbolo*:

Estoy leyendo vuestros libros históricos, y he leído muchos datos históricos de Europa de donde vine (Mayor, 1607: 02a).

He leído los libros históricos chinos y europeos (Mayor, 1607: 02b).

A través de los contenidos referidos en el *Símbolo*, se puede averiguar que Tomás Mayor había consultado, por ejemplo, *Viajes de Marco Polo*, *Historia de las cosas mas notables ritos y costumbres del gran reyno de China* (1585, en adelante, *Historia del Gran Reino de la China*) del fraile agustino González de Mendoza. Además, dos historias en castellano publicados en 1595 también podían formar parte de la lista de libros leídos por este autor dominico: *Historia de cosas del Oriente* de Amaro Centeno y *Repúblicas del mundo* de Gerónimo Román.

En cuanto a los libros chinos, los padres dominicos tenían acceso a ellos al llegar a Filipinas. Juan Cobo afirmó en su carta del 13 de julio de 1589 que había visto en Manila muchos libros chinos sobre filosofía moral, medicina, astrología, historia, geografía, novelas, teatro, etc. (Cervera, 2015: 96-97). Hacia “la última década del siglo XVI, las publicaciones chinas circulaban en Filipinas ya como mercancía” (Xiao, 2022: 118). Según los estudios de Retana, en el Archivo General de Indias se encuentra un documento municipal de Manila fechado el 27 de mayo de 1606, que se titula “Testimonio de una información sobre las habitaciones y tiendas que se an hecho en el Parian de los Sangleyes después del alzamiento”. En esto se menciona a un librero con nombre Zunhu y de origen Quiocan (Retana, 1911: 49). Este documento demuestra que a principios del siglo XVI había librería en el mercado chino. Como los residentes chinos en estas Islas crecían rápidamente desde el establecimiento de la ruta comercial del

Galeón, es imaginable que librerías como esta en el mercado chino sirvieran para “satisfacer las necesidades culturales de los sangleyes locales”, además de funcionar como “una ventana hacia la cultura china para los misioneros españoles” (Xiao, 2022: 118).

Según los estudios de Xiao (Xiao, 2022: 95-107), a través de las referencias que los dominicos hicieron a los clásicos chinos en sus escritos, los autores dominicos habían leído libros de educación ilustrada como *Ming Xin Bao Jian* y *Zeng Guang Xian Wen* 《增广贤文》 (*Palabras virtuosas extendidas*), clásicos confucianos como *Sishu* 四书 (los Cuatro Libros) editados y comentados por Zhu Xi y otros clásicos antiguos chinos, porque son estos los más citados en sus textos. Además, habían leído alguna edición de la Ming de *Shiji* 《史记》 (*Registros del gran historia*), y habían accedido a los anales de estilo *tongjian* 通鑑¹ y *gangjian* 纲鑑² que abarcaban la historia desde el legendario creador del mundo, Pangu 盘古, hasta el fin de la Yuan.

Aparte de la lectura, en el proceso de su aprendizaje del idioma y las doctrinas mandarinas, unos chinos letrados les servían de instructores y les dejaron una influencia evidente en su lectura intensiva de libros chinos. El gobernador Santiago de Vera comunica al Rey en su carta de 13 de julio de 1589:

Después que vine a esta tierra, (llegó en mayo de 1584), é hecho instancia sobre que los religiosos procurasen saver la lengua de los chinos para la conversión y doctrina de los que ay en esta tierra que es de ordinario la cantidad que é referido (4.000) y por ser tan dificultosa, y tener tanto que hacer con los naturales de estas Islas no se avía hecho y venidos que fueron los dominicos les encargué la doctrina de ellos y les di intérpretes para que les enseñase la lengua (Gayo, 1951: 92-93).

El gobernador Gómez Pérez Dasmariñas (en cargo 1590-1593) escribió al rey el 11 de junio de 1592 señalando que Juan Sami era un maestro de letras chinas y había viajado junto con el P. Cobo a Japón como intérprete (Villarroel, 1986: 24).

¹ Libros históricos basados en el modelo de *Zizhi Tongjian* 《资治通鉴》 (*Historia integral para la información del gobierno*).

² Combina las dos tradiciones estilísticas de *Zizhi Tongjian* y *Tongjian Gangmu* 《通鑑綱目》 (*Compendio de Zizhi Tongjian*), basándose en múltiples versiones e integrando toda la historia desde Pangu hasta el final de la Yuan. Este estilo, que apareció en el contexto del florecimiento de la imprenta y la comercialización de los libros xilográficos, solía ser más conciso y propicio para satisfacer la demanda de los participantes del examen imperial.

Es imaginable que bajo la influencia de sus instructores chinos, los misioneros filipinos empezaran a aprender el idioma y a conocer la cultura china a partir de los libros chinos que se usaban como materiales para la educación escolar desde la dinastía Yuan:

Miao indica en su *Zhongguo Chuban Tongshi (Mingdai Juan)* 《中国出版通史(明代卷)》 (*Historia general de la edición china [tomo de la dinastía Ming]*) que a principios de esta dinastía (siglo XIII), Cheng Ruili elaboró una agenda de estudio para los escolares. El gobierno de Yuan la publicó y la difundió por todas las provincias y todos los pueblos como un programa de la educación básica. Hasta la dinastía Ming, seguía siendo la planificación educativa oficial. De esta manera, la educación básica de las dinastías Yuan y Ming giraba prácticamente en torno a ella. Según esta agenda de aprendizaje, los libros de enseñanza ilustrada, los Cuatro Libros, los clásicos como *Xiaojing* 《孝经》 (*Clásico de piedad filial*), *Shijing* 《诗经》 (*Clásico de poesía*), *Yijing* 《易经》 (*Clásico de mutaciones*), *Shangshu* 《尚书》 (*Clásico de historia*), así como los textos históricos como *Zizhi Tongjian* 《资治通鉴》 (*Historia integral para la información del gobierno*), *Tongjian Gangmu* 《通鉴纲目》 (*Compendio de Zizhi Tongjian*), *Shiji*, etc. se encuentran en la lista de lectura obligatoria y esencial de los escolares. El examen imperial también los tenía como objeto básico (Xiao, 2022: 117). Guan ha calculado en su tesis de máster de la Universidad Normal de Fujian “*Mingdai Jianyang Shufang de Kekao Yongshu*” 《明代建阳书坊的科考用书》 (*Libros de examen imperial de los talleres de imprenta de Jianyang en la dinastía Ming*) que las publicaciones de Jianyang, Fukién, de esta provincia provenían la gran mayoría de los comerciantes chinos en Filipinas, para la preparación del examen imperial en la dinastía Ming ocupaba un 67.11% de la totalidad (Xiao, 2022: 117).

Xiao indica que, aparte de estos ídoles esenciales para la preparación de los exámenes imperiales, otros géneros que gozaban de un mercado indispensable por su utilidad común y su carácter de entretenimiento también llamaron la atención de los padres dominicos: “leyes y decretos gubernamentales, libros sobre las tácticas comerciales, el conocimiento común de letras, ciencias, los de referencia para la vida cotidiana, novelas, obras de teatro, cuentos, los de adivinación y literatura erótica, etc” (Xiao, 2022: 117-118).

Tomás Mayor “muy probablemente había leído en Manila libros sobre las leyes de la dinastía Ming, puesto que dijo en el Símbolo” (Xiao, 2022: 115):

Aunque vosotros chinos sois gente inteligente y razonable, vuestras leyes no son todas justas para orientar a la gente hacia la vía recta hasta llegar a la verdadera gracia. Hay muchos que cometan delitos y hablan de razones injustas. Por ejemplo, castigar la familia entera (incluidos los parientes del mismo apellido) del criminal es extremadamente injusto. Uno ha cometido el delito, se debe condenarlo a muerte. ¿Cómo se puede penar a los inocentes? (Mayor, 1607: 257a).

Otra ley china ha prohibido recurrir a los médiums espirituales para contactar con los de más allá, cosa que suele implicar fraude (Mayor, 1607: 306b).

Los misioneros dominicos también habían accedido a las novelas chinas, que solían tener los siguientes temas en esa época según los estudios de Miao: sucesos históricos, vida social, acontecimientos contemporáneos, historias fantásticas sobre inmortales, divinidades y diablos, así como casos jurídicos. “Juan Cobo Señaló casi todos esos temas, salvo el de las divinidades” (Xiao, 2022: 109):

Libros muchos de Comedias, las quales son de ordinario de historias de guerras, de letras, y pretensiones de honras, y oficios de luezes, y Virreyes. De amores tienen tambien muchas: de cosas morales tienen muchas comedias (Cervera, 2015: 95).

“Tomás Mayor, en cambio, contó varias historias sobre las divinidades taoístas y budistas en el tercer tomo del *Símbolo* con fin de criticarlas” (Xiao, 2022: 110). Por ejemplo, la historia de la vida de Guanyin (divinidad budista), las leyendas de la diosa marítima Mazu y de los budas Shakya y Maitreya, etc. (Mayor, 1607: 312a-312b; 308b-309a; 307b-308a). “Algunas de las historias se hallaban recopiladas en unas obras literarias de la dinastía Ming, o tenían diferentes versiones novedosas y teatrales que circulaban entre el pueblo; otras simplemente eran leyendas o chistes populares” (Xiao, 2022: 110). Tomemos la historia biográfica de Guanyin Miaoshan (referida por Tomás Mayor), (Mayor, 1607: 312a-312b) como ejemplo. Esta historia china sobre la buda tiene versiones de diversos géneros literarios: aparte de *baojuan* 宝卷 (clásico religioso) y novelas, también hay de teatro y trova.

Los poemarios eróticos también estaban circulando en Manila (Xiao, 2022: 114). Domingo de Nieva mencionó en su *Memorial* un poemario de

este tipo: “Hay quienes que seducen a los demás para practicar lo inmundo o enseñarles palabras obscenas. Leen los poemas eróticos en *Shiba Jiao* 《十八娇》 (*Las dieciocho guapas*) que les perturban el corazón” (Nieva, 1606: I- 34b).

Los misioneros dominicos no solo accedieron a una amplia gama de libros muy populares entre los ciudadanos, sino también adquirieron conocimientos sobre la cultura china mediante el contacto con los sangleyes locales: observaron de cerca sus entretenimientos (música, teatro, juegos de cartas...), fiestas religiosas, ritos y creencias.

“Desde los finales del siglo XVI, los sangleyes filipinos ya realizaban actuaciones teatrales en Filipinas durante las fiestas” (Xiao, 2022: 108). El Fr. Diego Aduarte, historiador de la Orden de Predicadores en Filipinas, narró en la biografía del P. Salvatierra:

En lo que mas cuidado puso, y mas dificultad halló, fue en prohibir a los chinos infieles las comedias que hacian, y a los Españoles y Españolas el salir a verlas de la manera que las hacían, que era llena de supersticiones e idolatrías. Como hasta que vinieron nuestros Religiosos no había habido quien supiese su lengua y costumbres, no se había reparado en este punto; y ellos, como estaban seguros de que nadie, sino ellos, entendían sus comedias, las cuales descubrió el P. Fr. Juan Cobo, habiendo aprendido su lengua, letras y costumbres, y dio noticia de ello al Provisor, y él las mandó cesar como supersticiosas (Villarroel, 1986: 10).

“Juan Cobo no solo mencionó que había visto muchos libros de comedias chinas en Manila, sino también describió las comedias representadas que había presenciado, , pues indicó en su escrito las indumentarias que llevaban los actores, sus actuaciones y la duración de estas representaciones” (Xiao, 2022, 108):

...he visto vna (comedia) contra los convites, comidas, beuidas, y amistades ruynes desta traça. Representan vn hombre casado con vna muy leal mujer, y zelosa de la honra...

A este tono de los demas vicios hazen muchas representaciones, el modo es con grandes apariencias de vestidos. De suerte que gastan vn dia en vna comedia larguissimamente: representan con grandes voces, aunque con eficazes meneos y afectos, y gran parte de la comedia cantando (Cervera, 2015: 95-96).

El Padre Cobo informó en su carta sobre los instrumentos musicales chinos que había visto en persona en las Filipinas:

De Musica saben, no a nuestro modo, ni compas: tienen flautas de cañas, y con puntos como las nuestras, aunque con diferente hechura. Tienen chirimias como las de Castilla, no con musica concertada de quatro, sino vna sola, y el son tira mucho a son de gayta. Tienen vihuelas de quatro cuerdas, algo mas largas que las nuestras, tocanlas sin trastes. Ay mucha abundancia deste instrumento, porque ay muchos que lo tañen. Tienen atabales como de Castilla. Tienen instrumentos suyos proprios de vnas tablillas y campanillas. Tienen sonajas como las de Castilla en todo: y mas que tienen por la vna banda pergamo, que hace forma de aldufe o pandero, que les sirve para tañer (Cervera, 2015: 95-96).

Este fraile dominico nunca había estado en China, sin embargo, pudo presentar los instrumentos musicales chinos con tantos detalles, de lo cual se ve que en aquel entonces, los instrumentos chinos no eran raros en estas islas. Si los “instrumentos de unas tablillas y campanillas” que describió este autor de veras se trataban de lo que en chino se denomina *bianzhong* 编钟 y *bianqing* 编磬, instrumentos chinos de gran tamaño, se puede imaginar lo impactante que era la música que acompañaba las obras teatrales o las ceremonias que realizaban los chinos filipinos durante las fiestas en esa época, pues apenas se simplificaba la disposición convencional de una compañía teatral u orquestal.

A través de lo narrado por Tomás Mayor se observa que la mayor parte de los inmigrantes chinos en Filipinas no renunció a las creencias populares chinas. Al contrario, según informaron Juan Cobo y Tomás Mayor, guardaban y adoraban en sus casas diversos ídolos o tabletas que representaban a sus ancestros. Celebraban las fiestas religiosas y ejercían todo tipo de prácticas religiosas. Este último autor dominico criticó múltiples divinidades que adoraba el pueblo chino en su obra, entre las cuales había los budas Shakya, Maitreya, Guanyin, y los inmortales taoístas Mazu, Zhang Tianshi, Chenghuang 城隍, Zhao Yuanshuai, etc. (Mayor, 1607: 307b-308a; 312a-312b; 308b-309a; 298b-299b). Juan Cobo afirmó en su carta:

...Los Anhares que tienen, que son sus Idolos, lo que ellos dizen es, que fueron hombres, y dellos cuentan cosas muy loables, y en ellas

dizen que los reuerencian no como a Dioses, sino como a amigos del cielo; el qual ellos piensan que ay con mas certeza... (Cervera, 2015: 98).

Tomás Mayor mencionó la adoración del Cielo y la Tierra de los chinos:

En China se dice que el cielo y la tierra forman un matrimonio y todo el universo se engendró por la comunicación entre la *Yin* y el *Yang*. Por eso vosotros sangleyes imploráis con frecuencia el amparo del cielo y la tierra, el origen de los cuales se lo explico con claridad para que lo sepáis (Mayor, 1607: 310b).

Se puede observar que, a través del contacto directo con la comunidad china, los mencionados dominicos aprendieron sobre el teatro, la música, los festivales, las creencias folclóricas y otras facetas de la cultura china.

3. Nivel de estudios sinológicos de los padres dominicos

Los primeros sinólogos misioneros españoles eran unos estudiosos distinguidos con plena aptitud de aprender otros idiomas y culturas. Miguel Benavides Recibió el hábito y profesó en el insigne convento de San Pablo de Valladolid. Le hicieron luego colegial de San Gregorio de aquella ciudad. Terminados sus estudios en este Colegio, explicó Filosofía en varios conventos de la Orden; y volvió a su propio convento a leer Teología (Aduarte y González, 1640: 311). Juan Cobo hizo sus estudios en el convento de Santo Tomás de Ávila: fue luego Colegial en Alcalá de Henares; y finalmente lector de Filosofía y maestro de estudiantes en el mencionado convento de Santo Tomás de Ávila (Aduarte y González, 1640: 138-139). Domingo de Nieva tomó el hábito y profesó en el convento de San Pablo de Valladolid. Era aún diácono cuando llegó á estas Islas. Fue mandado a la provincia de Batán, donde aprendió con suma facilidad la lengua de los indígenas (Álvarez del Manzano, 1895: 16). Tomás Mayor fue colegial de Orihuela (Ocio, 1891: 313). Afanados por predicar en el Imperio oriental y con su plena devoción religiosa, los padres dominicos pudieron aprender el idioma chino con una rapidez extraordinaria.

Hay razones para asegurar que Domingo de Nieva y Tomás Mayor tenían el mismo nivel sinológico, si no superior, que Juan Cobo y estaban tan familiarizados con los clásicos chinos como este.

El Padre Cobo trabajó en San Gabriel del Parián desde el mes de septiembre de 1588 hasta mayo de 1590, al cual siguió otro período de relativa

distracción de su apostolado al tener que encargarse del gobierno de la Provincia dominicana por ausencia y encargo del Prior Provincial P. Juan de Castro cuando éste fue a China en 1590. Al regresar Castro después de seis meses, Cobo volvió a entregarse en alma y cuerpo a sus tareas apostólicas del Parián desde marzo de 1591 hasta su partida para Japón en junio de 1592. O sea, su total entrega al cuidado de los chinos duró unos tres años. El *Shilu* de Cobo fue escrito en colaboración con un escribano chino (Villarroel, 1986: 65). De ahí que esté compuesto en chino clásico y las frecuentes citas de los clásicos chinos que se hallan en dicha obra le confieren un estilo elegante.

Cuando Domingo de Nieva publicó su obra, llevaba quince años trabajando entre los sangleyes (1590-1605) y Mayor, cinco (1602-1607). Cuando Miguel de Benavides partió para China y Juan Cobo se encargó temporalmente del gobierno de la Provincia dominicana en 1590, Domingo de Nieva fue destinado al ministerio de los chinos en los arrabales de Manila, desde cuando se esforzó por aprender la lengua china (Van der Loon, 1969: 18). Tomás Mayor trabajó desde su llegada a Filipinas en 1602 entre los chinos en Binondo, donde permaneció hasta 1612, cuando fue a Macao para fundar misión en China.

El *Memorial* de Domingo de Nieva y el *Símbolo* de Tomás Mayor son obras bastante gruesas. En ambos se observan citas de los Cuatro Libros, clásicos como el *Shijing*, el *Xiaojing* y libros famosos de enseñanza ilustrativa de aquella época como el *Ming Xin Bao Jian* y el *Zeng Guang Xian Wen*. Para conocer la historia china, Tomás Mayor consultó diversos libros históricos chinos como el *Shiji*, así como las crónicas integrales de los géneros *tongjian* y *gangjian*. De ahí que los dos autores que publicaron sus obras al principio del siglo XVII tenían un nivel lingüístico y conocimiento de la cultura china semejante al de Cobo, habiendo leído los mismos libros chinos para aprender el idioma y conocer la cultura.

A parte de los autores dominicos que publicaron sus textos en chino, cabe mencionar al Padre Miguel Benavides, que tenía un nivel de chino considerable y un conocimiento de la cultura china profundo, aunque no hay publicaciones en mandarín cuya autoría se le atribuya. Formó parte de la primera misión dominicana en estas Islas que llegó en el julio de 1587 y fue el primer ministro de chinos en estas Islas. Juan Cobo afirmó en su carta que el padre fray Miguel había salido con la lengua china “con lo que bastó para comenzar a catequizar a los sangleyes” y que “el padre fray Miguel los catequizaba y predicaba en su lengua China, e hizo doctrina en su lengua” (Cervera, 2015: 89). De modo que unos investigadores creen que fue este

Padre quien hizo el primer borrador de la *Doctrina christiana en lengua y letra china* (Gayo, 1951: 69); Van Der Loon, 1969: 25), en cuya portada se informa del autor así : “los padres ministros de los Sangleyes de la Orden de Sancto Domingo”.

En 1590 Benavides acompañó al P. Provincial Fr. Juan de Castro a China. Pero poco antes de tomar tierra fueron apresados por los soldados de un guardacostas chino. Los presos fueron conducidos a Haicheng, donde fueron presentados al tribunal, reputados como espías. El Padre Benavides remitió una defensa al juez escrita en caracteres chinos. Pero al verla el juez sospechó que la había escrito un paisano suyo, que debía estar mezclado en el negocio del espionaje, pues, a su ver, no creía capaz a un extranjero de escribir en los enrevesados caracteres chinos. Le respondió el religioso que él, y no otro, la había escrito. Entonces le mandó que escribiera otra defensa en su presencia. Postrado de rodillas, y rezando el santo Rosario, escribió el Padre Benavides, ante la admiración del tribunal, otra defensa, más brillante que la anterior (Aduarte y González, 1640: 120-121). Al regresar de China, Fr. Benavides acompañó a España al Obispo Domingo Salazar. Fue nombrado primer Obispo de Nueva-Segovia (Cagayán de Filipinas) en 1595. Después fue trasladado a la Silla Metropolitana de Manila en 1603 y la gobernó hasta su muerte, ocurrida el 26 de Julio de 1605 (Álvarez del Manzano, 1895: 7). En esta última época de su vida en Filipinas, siempre estaba muy atento a los asuntos de sangleyes.

4. Actitudes distintas hacia la cultura china

Todos los misioneros dominicos que predicaban a los sangleyes conocían la lengua china y habían estudiado ampliamente la cultura china, pero las diferentes formas en que cumplían su tarea misionera muestran sus actitudes variadas hacia la cultura china: Juan Cobo recurrió al neoconfucianismo que prevalecía en el círculo letrado chino en esa época para argumentar sobre Dios; Domingo de Nieva realizó una traducción prudente y más fiel de una obra original europea, sin desviarse de la religión ortodoxa o atacar la cultura china de forma demasiado radical; Tomás Mayor, en cambio, mostró un claro desdén y desprecio por la cultura y la historia chinas; mientras que el obispo Benavides llegó incluso a profetizar la amenaza de los chinos no creyentes según rumores que había oído. Las diferencias de enfoque no tienen nada que ver con el grado de conocimiento de la cultura china de cada individuo, sino que se deben más bien a las actitudes personales de los autores hacia la cultura china, influenciadas por las circunstancias sociohistóricas concretas en las que estaban.

Al fundar la Provincia del Santo Rosario de Filipinas (1587-1591), los dominicos tenían el objetivo de conquistar China con la cruz. El *Shilu* fue escrito en este período (1591-1592), cuando los padres predicadores acababan de llegar al Extremo Oriente para explorar las rutas de entrada a China y tenían mucha esperanza y confianza en la realización de su deseo. De modo que prestaban mucha atención a los logros evangélicos de los jesuitas en China. Al menos Cobo expresó simpatía y comprensión hacia la estrategia evangélica de adaptación de los jesuitas (Cervera, 2015: 91-92), pues preveía que si la Orden de Predicadores lograba aterrizar en China en poco tiempo, como esperaban, enfrentaría la misma presión y restricción del gobierno chino, así como el riesgo de ser expulsado del país. En ese caso, tendría que adoptar métodos de evangelización flexibles.

Además, el gobernador, Santiago de Vera, trataba a los sangleyes relativamente con más amistad. Durante el período de su gobierno (1584-1590), el comercio China-Filipinas era creciente; todo tipo de víveres y productos artesanales, que los colonizadores españoles necesitaban, eran suministrado por los sangleyes. Por lo tanto, el gobierno español concedía favores a los comerciantes chinos, así que las dos naciones se llevaban bien (Chen, 1963: 66-67). La convivencia pacífica entre las dos naciones permitía que el intercambio cultural sino-español se produjera de manera relativamente igualitaria en estas islas.

En tal contexto social e histórico, Juan Cobo se mantenía en contacto con algunos chinos bastante letrados, bajo cuya guía, estudió el idioma chino, leyendo clásicos chinos. Colaborando y dialogando de igual a igual con ellos, compuso su obra evangélica en chino y tradujo de manera fiel el *Ming Xin Bao Jian* al español. Asimismo, cooperó intensamente con los chinos en su misión diplomática a Japón (Villarroel, 1986: 24). En este proceso, establecieron confianza y amistad mutua entre ellos. Los maestros chinos influyeron de manera considerable en la actitud del dominico hacia el pensamiento chino y su opinión sobre la civilización de este pueblo. De modo que mostraba confianza y afecto por los sangleyes, así como admiración y respeto por la cultura china: a su juicio, los chinos eran muy inteligentes y generalmente con alto nivel de alfabetización, y China era un país de civilización avanzada:

Que la gente que aqui conocemos, y que viene aqui, es la escoria de la tierra, y la gente maritima y de mar, pescadores, y trabajadores, que vienen a ganar de comer. Y con ser esta la gente, que conforme la gente de su suerte de Castilla, auian de tener los entendimientos llenos de berças y tozino, son tan agudos y habiles, que entre mil no se halla vno

con quien no nos podamos poner a razones, no de pesquerias, sino de letras, mouimientos de los cielos, de cosas morales, criança, cortesia, y de justicia. Porque en cosas de Filosofia moral, aunque sin ciencia, son estremados (Cervera, 2015: 94).

Juan Cobo se puso consciente de la importancia de saber hablar chino y debi o los fracasos anteriores de entrar en China de los otros misioneros españoles a su incompetencia idiomática:

... y fuera más gran necesidad recibirlos que no sab n qué era, o por mejor decir, grave pecado recibir otra Ley, sin saber qué ley era. Lo que hemos visto, es que el padre de la Compa a, y a su compañero, que saben lengua y sus letras, que los han recibido (Cervera, 2015: 91).

Juan Cobo intenta conciliar las doctrinas chinas y la cristiana en su *Shilu*. Argumenta la rectitud de la fe católica fundament ndola en la discusión de cuestiones filosóficas y científicas. Su obra se trata de un catecismo para los sangleyes, sobre todo para los infieles letrados. Expresa claramente que la creencia católica en Dios coincide en principio con los conceptos de *xing* 性 (naturaleza) y *dao* 道 (principio o método) propuestos por los santos chinos; asimismo las doctrinas son parecidas:

La gran sabiduría se llama *dao*, el ejercitarse en *dao* se llama instrucci n³. El *xing* y el *dao* se conforman, ¿acaso hay dos métodos de instrucción? Sabido esto, hay que tener en cuenta que Dios dio una doctrina original igual en naturaleza, igual en método, igual en instrucción. ¿Por qué nosotros hemos de ver diferencia en ello? (Cobo, 1593: 1a).

Intenta utilizar el neoconfucianismo para interpretar la teología cristiana señalando que la \'unica diferencia consistía en la expresión que lo representa, es decir, a pesar de la variedad de los nombres de Dios, se refieren al mismo Dios. Por lo tanto, Juan Cobo aplicó la metodología traductológica orientada al idioma meta, traduci ndo Dios con los términos neoconfucianos “*wuji*” 无极 (el infinito) y “*taiji*” 太极 (el supremo):

³ Frase citada de *Zhongyong* 《中庸》.

Solo existe un Dios supremo y un principio recto; no hay diferencia. Se duda que sean distintos porque se ignora la coincidencia teórica entre ellos y solo hay diferencias lingüísticas. Es como los europeos llaman ora “Dios”⁴, ora “Deus”⁵, ora “Jehová”⁶. En el mundo todos lo saben aunque sea diverso el nombre. Aclaro que en realidad su doctrina es la misma. En cuanto a los nombres en chino, *wuji* o *taiji*, ¿no se refiere al principio de lo físico, la razón y las leyes de todo el universo? Así que no se limitan a indicar el cielo visible (Cobo, 1593: 22a-22b).

Todos estos hechos reflejan que Juan Cobo tenía una actitud abierta: estimaba y respetaba la civilización china.

Sin embargo, las políticas opresivas hacia los chinos iban ejecutándose desde 1581 en las Filipinas. Desde entonces, la tensión entre las dos naciones vino cada vez mayor. Por un lado, el gobierno español imponía tributos aduaneros, tasas de residencia, labores en expediciones, etc. a los sangleyes y en el proceso de desempeñar sus cargos administrativos y jurídicos, existían muchos actos inadecuados y corruptos. Por otro lado, a partir del establecimiento de la ruta comercial del Galeón, la población china en Filipinas creció precipitadamente. Los chinos controlaban la distribución de mercancías en Filipinas. Muchos de ellos trabajaban en la pesca y la plantación, sustituyendo a la mano de obra nativa. La enorme diferencia cuantitativa de población entre los chinos y los españoles intensificó las contradicciones. Como estos últimos consistían en una comunidad de menor cantidad de habitantes, se veían cada vez más amenazados. Sobre todo, la cultura china era siempre la dominante en el Sureste asiático y las naciones vecinas la admiraban e aprendían. De este modo, la cultura china que traían los sangleyes realmente se trataba de un rival competente para la cultura católica en cuanto a la influencia que ambas dejaban en las otras naciones. Tal amenaza les habría traído cierta ansia o sensación de crisis a los misioneros, la cual les imposibilitó mantener una actitud tolerante y respetuosa hacia la cultura china.

Con una relación de opresión y resistencia, empezaron a ocurrir algunos incidentes conflictivos. El primer suceso violento entre las dos naciones ocurrió en 1593 cuando el gobernador Gómez Pérez Dasmarinas fue asesinado por los marineros chinos en su nave principal durante una

⁴ “Dios” transscrito como “Liaoshi 嵩氏”.

⁵ “Deus” transscrito como “Lihushi 礼乎氏”.

⁶ “Jehová” transscrito como “Yaomu 遙目”.

expedición a Molucas (Morga, [1609] 1909: 30-32). Más tarde, en 1603, se produjo una sublevación de chinos en Manila, en la que aproximadamente veinte mil sangleyes fueron asesinados.

Desde que el obispo Salazar volvió a España, la iniciativa de entrar en China de los dominicos perdió el potente apoyo de la autoridad filipina. Era rigurosamente restringido que los frailes que llegaron a Filipinas viajaran a otras partes de Asia oriental, pues fueron enviados por el Rey de España a esta colonia para instruir a los pueblos locales. En consecuencia, los dominicos filipinos no tenían otra opción que suspender temporalmente el plan de llevar el evangelio a China. Entrando en el siglo XVII, la Orden Dominicana empezó a fijar el punto de gravedad evangélico en los inmigrantes chinos locales. Al mismo tiempo, la postura anterior de diálogo y discusión en nivel de igualdad se desvaneció y el intercambio cultural mutuo se convirtió en un dominio cultural del cristianismo. Este giro que se refleja en los textos dominicanos en chino no se debía a que algún autor particular prefiriera o rechazara la cultura china, sino más bien a la actitud general de esta orden hacia los sangleyes. En comparación con los jesuitas coetáneos que trabajaban en China, los dominicos en estas Islas no se veían presionados por el gobierno mandarín. En cambio, tenían el apoyo del dominio político español, de modo que podían adherirse a los dogmas ortodoxos, pues la cultura católica llevaba esa ventaja abrumadora sobre la popular china.

Al comparar los textos evangélicos dominicanos en chino publicados en Filipinas después de 1600 con el *Shilu*, se puede adquirir una sensación clara de que la actitud de los misioneros hacia los sangleyes y su cultura cambió mucho: antes los estimaban y apreciaban y después se notaba una evidente opinión negativa o desdeñosa. Además, el eje central de su misión mudó de la gente más letrada a los comerciantes, pescadores, marineros y artesanos chinos.

En primer lugar, el hecho de que el *Símbolo* es una continuación o reescritura del *Shilu* prueba que, al inicio del siglo XVII, la Orden de Predicadores ya no soportaba la interpretación de la doctrina cristiana con pensamientos chinos. El *Shilu* de Juan Cobo y el *Símbolo* de Tomás Mayor se basan en el mismo texto europeo original: *Introducción del símbolo de la fe* de Fr. Luis de Granada. Al principio Mayor intentó terminar la traducción de la obra granadina en chino iniciada por Juan Cobo, y luego decidió renovar la parte escrita por Cobo para sustituirla con el nuevo texto al evangelizar a los chinos. Domingo de Nieva tampoco mencionó en su *Memorial* ninguno de los conceptos neoconfucianos usados frecuentemente en el *Shilu*.

En segundo lugar, abandonaron por completo el método de traducción orientado a la cultura meta del *Shilu*, y tradujeron los términos de forma extranjerizante en general. Juan Cobo prefirió traducir los conceptos teológicos cristianos con los equivalentes en la cultura china para acomodar el texto traducido al contexto local; mientras que Domingo de Nieva y Tomás Mayor aplicaron más frecuentemente la transcripción fonética con fin de evitar desviaciones de la doctrina ortodoxa al traducir los términos religiosos. Las traducciones parafrásticas juegan un papel auxiliar en su versión.

En tercer lugar, Tomás Mayor y Domingo de Nieva eran muy prudentes en el uso de los clásicos chinos en sus obras. Las citas de los clásicos chinos en el *Memorial* y el *Símbolo* son mucho menos frecuentes que en el *Shilu*. Se hallan en los textos de Domingo de Nieva y Tomás Mayor referencias solamente a aforismos de fácil entendimiento extraídos de los clásicos chinos o simplemente algunos refranes, que no atañen a los conceptos esenciales confucianos y taoístas.

En cuarto lugar, Tomás Mayor criticó todas las creencias populares chinas en el *Símbolo* (Mayor, 1607: 307b-308a; 312a-b; 308b-309a; 298b-299b). Asimismo, sostenía una actitud negativa hacia la historia china antigua: negaba la autenticidad de los contenidos de la historia china siempre que los personajes y los acontecimientos en ella contradijeran la Biblia o que el tiempo no coincidiera con la crónica bíblica. Criticó a los ancestros chinos registrados en la historia antigua china, señalando que Fuxi y Shennong eran demonios y monstruos (Mayor, 1607: 135a-145a). Domingo de Nieva, en cambio, era mucho más moderado, pues, aparte de criticar la lectura de los poemarios eróticos de los sangleyes (Nieva, 1606: I-34b), no hizo demasiados comentarios sobre la cultura mandarina en su *Memorial*.

El texto escrito por Mayor muestra su actitud negativa hacia la cultura china. Esto se puede entender a través de su propia experiencia en el contexto histórico y social concreto de las Filipinas de aquel entonces. Este autor aterrizó en Manila el 30 de abril de 1602 y, una vez llegado, le asignaron la administración de los chinos en Binondo (Álvarez del Manzano, 1895: 49). Por lo tanto, poco después de su llegada, presenciaría la escena de los funcionarios chinos (mandados a estas islas por el emperador chino para averiguar si en Cavite había montañas de oro) pasando por las calles manilenses con bastante señorío y altivez. Además, habría participado sin falta en el incidente violento entre el pueblo chino y el español de 1603. Esto habría decepcionado considerablemente a Mayor, que había venido a esta tierra con la ilusión de evangelizar a los chinos.

En cambio, Domingo de Nieva formó parte de la primera misión dominicana en Filipinas de 1587. Al inicio trabajó entre los tagalos de Batán. En 1590 le asignaron la administración de los sangleyes. Desde entonces mantenía en contacto con la nación china hasta su muerte. De tal modo, este autor vivió la época de convivencia amistosa y pacífica entre los españoles y los chinos, pero también presenció los conflictos e incidentes violentos entre las dos naciones. Estas experiencias personales en contacto con los sangleyes locales influyeron, sin duda, a las actitudes de estos autores hacia el pueblo y la cultura chinos, lo que se refleja con evidencia en sus textos.

Por último, los textos del *Memorial* y el *Símbolo* muestran el sentido de superioridad cultural de los dominicos y su tendencia a asimilar a los sangleyes y dominarlos con la cultura católica. Por ejemplo, Tomás Mayor expresó que solo los fieles eran capaces de recibir la ilustración del conocimiento verdadero, desdeñando a los infieles:

Nuestro Señor Dios quiere hacer saber esto (la fe católica) a la gente, pero no entera a todos de ello, sino solo a los cristianos (es decir, a los bautizados) y les hace seguirlo. Por eso solo nosotros fieles sabemos de veras y lo notamos con un símbolo para mostrar que somos los súbditos de la Iglesia. Esta es la gran gracia que Dios otorga a los fieles (Mayor, 1607: 69a-69b).

El libro entero del *Memorial* trata de las normas de conducta y la ética social cristianas. Por eso se ve que la iniciativa de escribir este libro era inculcar las leyes y la moralidad cristianas a los neófitos chinos para que se integrasen en la vida cristiana. De esta manera, se lograría asimilar a los chinos tanto en la costumbre como en la ideología, lo que facilitaría su administración.

Además, se observa un contraste gigantesco de tono entre los dos obispos filipinos de la Orden de Predicadores, Domingo de Salazar y Miguel Benavides en sus cartas al Rey de España sobre los asuntos chinos. En una epístola escrita en 1590 de Salazar elogió con mucho entusiasmo la inteligencia y las destrezas de los sangleyes, explicando con detalles que los chinos suministraban todo tipo de productos necesarios a las Filipinas, que entre ellos había todo tipo de oficiales, y que prestaban muy diversos servicios a la vida colonial (Cervera, 2015: 110-115). En contraste, a principios del siglo XVII, el obispo Benavides acusó en varias cartas dirigidas a la corte española a los chinos de sus prácticas usuales de sodomía, quejándose de que ejercían muy mala influencia en los aborígenes de estas islas. Rogó

con mucha insistencia que los gobernantes filipinos expulsaran a los chinos infieles y segregaran estrictamente a los chinos y los aborígenes (Blair y Robertson, 1903-1909: XII, 101-127; XIII, 271-286). En Benavides se observa un cambio de actitud hacia la nación china en diferentes épocas. Como se ha mencionado arriba, Cuando Fr. Benavides presentaba *Ming Xin Bao Jian* al príncipe heredero de la corona en 1595, en la dedicación expresó la esperanza de que el rey español tomara China bajo su protección y le concediera pacíficamente los beneficios de la fe católica. En 1598, cuando Benavides todavía era el obispo de Nueva Segovia, escribió al Rey acusando a los funcionarios españoles en representación de unos sangleyes y afirmó que los frailes dominicos eran sus únicos protectores (Blair y Robertson, 1903-1909: X, 151-167). No obstante, sus cartas, fechadas entre 1603 y 1605, están llenas de miedo y odio hacia los chinos. Si se toma en cuenta también la carta de Fr. Bernardo de Santa Catalina, el provincial de la Provincia del Santo Rosario de Predicadores, se percibirá una atmósfera de reprimenda a la comunidad china entre los dominicos: acusaron a los sangleyes de ser asquerosos sodomitas, avaros, astutos, de consumir demasiado, no solo de sobornar a los funcionarios españoles, sino también de ejercer muy malas influencias en los indios, e incluso de haber corrompido la moralidad de los jesuitas (Blair y Robertson, 1903-1909: XII, 101-126; XIII, 271-286). Cuando Benavides acababa de tomar el cargo de arzobispo de Manila en 1603, experimentó conflictos chino-españoles muy graves: en el mismo año los sangleyes se rebelaron y los españoles organizaron tropas de japoneses y aborígenes para luchar contra los chinos sublevados. Muchos religiosos participaron en la lucha. Evidentemente, al inicio del siglo XVII, este obispo filipino guardaba cierto rencor contra los chinos y se preocupaba mucho por la amenaza que suponían para su obispado. De ahí que insistió en la aplicación de una política rígida para los sangleyes infieles, tales como limitar sus derechos de movilidad y desarrollo en estas islas.

5. Conclusión

En suma, los primeros misioneros dominicos que trabajaron entre sangleyes en Filipinas aprendieron el idioma chino y recurrieron a todos los medios y apoyos que pudieran acceder para adquirir un conocimiento de la cultura china lo más amplio y profundo posible no solo a fin de facilitar sus misiones evangélicas hacia esta nación, sino también para servir como informadores e intermediadores entre los chinos y los castellanos. Sus descubrimientos del mundo chino extendían el conocimiento europeo sobre el Imperio en el Extremo Oriente y también servían de fundamentos

para la elaboración de las políticas coloniales hacia los sangleyes locales y las diplomáticas hacia China. Los primeros sinólogos misioneros españoles contaban con bastantes recursos para realizar sus estudios sobre China, gracias a la creciente comunidad china en Manila y la cultura vulgar que presentaban en su vida cotidiana. Sobre todo, siendo Fukién uno de los centros de publicaciones de China a finales de la dinastía Ming y casi todos los sangleyes fukienenses, los padres dominicos pudieron informarse de ciencias, pensamientos y artes chinos a través de diversas ídoles de publicaciones populares que se producían en la provincia de donde provenían los comerciantes chinos a estas Islas. Sus procesos de aprendizaje eran semejantes y todos ellos eran tan bien letrados y tan aplicados en el aprendizaje de la cultura china que en poco tiempo pudieron alcanzar a un nivel sinológico como para redactar textos evangélicos en chino y predicar en este idioma.

No es el nivel de la lengua china que determinó el estilo idiomático utilizado, o la frecuencia y la forma de referencia a los clásicos mandarines, en estas obras en chino, sino que lo hizo la actitud específica de cada autor dominico hacia la cultura china. Después de 1595, debido a varios factores históricos, sobre todo, al precipitado crecimiento de la población china en Filipinas y la falta de padres dominicos administradores para los sangleyes, los dominicos se concentraron cada vez más en la administración de los creyentes chinos locales. La postura igualitaria de intercambio cultural de Juan Cobo desvaneció y los dominicos posteriores que predicaban a los sangleyes demostraron una actitud condescendiente hacia la cultura china, imponiendo dogmas cristianos a los convertidos con el fin de asimilarlos con la cultura católica, que era la oficial en estas Islas. De este modo, desempeñaban la función de fuerza blanda en el gobierno español en esta colonia y cumplían su compromiso con el Rey de España de instruir a los indígenas locales. La mayoría de los primeros sinólogos misioneros españoles se inclinaban a la ortodoxia del catolicismo, refutando todo tipo de registros históricos, leyes y costumbres paganos que contradecían la Sagrada Escritura. Tal actitud negativa suya hacia el pueblo chino y su cultura naturalmente afectó a sus logros en los estudios sinológicos, al intercambio cultural con los chinos, e incluso a su misión evangélica, pues menoscababa el objetivismo muy necesitado para cualquier investigador imparcial. Entre ellos, Juan Cobo es un caso singular, pues solo él sostenía una actitud humanística hacia la cultura china e intentaba integrarla con la cultura católica. De modo que sus méritos en

el intercambio cultural sino-español fueron mucho más notables que los de sus hermanos de la Orden de Predicadores.

BIBLIOGRAFÍA

- Aduarte, Fr. D. & Fr. Domingo, G., 1640. *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Japón y China*. Manila: Luis Beltran.
- Álvarez del Manzano, B., 1895. *Compendio de la reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas*. Manila: Establecimiento Tipográfico del Real Colegio de Santo Tomás.
- Blair, E. H. & J. A. Robertson, ed. 1903-1909. *The Philippine Islands 1493-1898. Vols. X, XII, XIII*. Salt Lake City: Project Gutenberg, www.gutenberg.net.
- Cervera, J. A., 2015. *Cartas del Parián: los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*. México: Palabra de Clío.
- Chen, J., 1963. *Shiliu Shiji Zhi Feilübin Huaqiao* 十六世纪之菲律宾华侨 *Los chinos en las Filipinas del siglo XVI*. Hong Kong: Xin Ya Yanjiusuo.
- Cobo, J., 1593. *Bian Zhengjiao Zhenchuan Shiliu* 辩正教真传实录 *Apología de la verdadera religión*. Manila.
- Gayo Aragón, J., ed. 1951. *Doctrina Christiana en letra y lengua china*. Manila: UST.
- Mayor, T., 1607. *Gewu Qiongli Bianlan* 格物穷理遍览 *Símbolo de la fe en lengua china*. Manila: Pedro de Vera.
- Morga, A., [1609] 1909. *Sucesos de las Islas Filipinas*. Ed. por W. R. Retana Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, Nieva, Domingo de. 1606. *Xinkan Liaoshi Zhengjiao Bianlan* 新刊僚氏正教便览 *Memorial de la vida cristiana en lengua china*. Manila: Pedro de Vera.
- Ocio, H., 1891. *Reseña Biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas*. Manila: Establecimiento tipográfico del Real Colegio de Santo Tomás.
- Retana, W. E., 1911. *Orígenes de la imprenta filipina: investigaciones históricas, bibliográficas y tipográficas*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Sanz, C., 1958. *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceanía: los dos primeros libros impresos en Filipinas, más un tercero en discordia*. Madrid: Librería General Victoriano Suárez.

- Van Der Loon, P., 1969. The Manila Incunabula and Early Hokkien Studies. En *Asia Major- a British Journal of Far Eastern Studies*, New Series vol. 12: 1-43. Ed. por Walter Simon. London: Percy Lund Humphries & Co. Ltd.
- Villarroel, F., ed., 1986. *Pien Cheng Chiao Chen-Chu'an Shih-lu* 辩正教真传实录 (*Apología de la verdadera religión*). Manila: UST Press.
- Xiao, Y., 2022. Los libros chinos circulantes en Filipinas a finales de la dinastía Ming. *Sinología Hispanica, China Studies Review*, 1: 95-107.

