

EL CRONISTA DE CHINA

Juan González de Mendoza,
entre la misión, el imperio y la historia

Diego Sola



ÍNDICE

<i>Presentación</i> , de Joan-Lluís Palos	11
<i>Juan González de Mendoza y el descubrimiento europeo de China</i> , de Joan-Pau Rubiés	15
EL CRONISTA DE CHINA	
Abreviaturas	31
Introducción.	33
Entre Iberia y Catay	39
Agente de Dios y del Imperio.	93
La «crónica de China»	167
Visiones del <i>Gran Reino</i>	215
La huella del cronista	255
<i>Anexo</i>	287
<i>Índice de ilustraciones</i>	299
<i>Bibliografía</i>	301
<i>Índice onomástico</i>	313

PRESENTACIÓN

Cuando, tras grandes esfuerzos, pensé haber cartografiado el universo, me di cuenta, con sorpresa, de que en realidad no había hecho otra cosa que cartografiar mi propia vida.

ZHANG HENG

Era una tarde del mes de junio del año 2010, durante la prueba final de la asignatura de Historia de la Cultura en la Edad Moderna en la Universidad de Barcelona. Siguiendo una práctica que me había dado buenos resultados en ocasiones anteriores, decidí volver a lanzar la caña. Así que cuando Diego Sola me entregó su ejercicio, le espeté sin más preámbulos la frase que ya tenía preparada: «Si algún día te planteas hacer una tesis doctoral, ven a verme y hablaremos». Confieso que por entonces apenas habíamos intercambiado unas pocas palabras. Diego no se contaba precisamente entre los estudiantes que más habían intervenido durante los debates en el aula. Sus modales, más bien tímidos, denotaban una persona muy prudente antes de tomar la palabra. Pero sus ejercicios escritos me habían parecido especialmente rigurosos y originales, además de muy bien redactados. Tenía el perfil de un buen investigador, pensé. Así que decidí probar suerte. Su respuesta, muy vaga, me dio a entender sin embargo que en esta ocasión la suerte no iba a estar de mi lado.

No volví a saber de él hasta el mes de mayo del año siguiente, cuando recibí un correo suyo muy educado en el que me proponía continuar nuestra conversación. Estaba dispuesto a comenzar su tesis e incluso me proponía un tema. Ignoro si lo hizo llevado por sus propios intereses o por lo que consideraba que eran los míos. Pretendía analizar los rituales de corte, con especial atención a las ceremonias monárquicas. Me sorprendió también que, en vez de esperar a que lo propusiera yo, sugiriera un día y hora precisos para el encuentro. «Iré expresamente a Barcelona para vernos y no dispongo de mucho tiempo», recuerdo que me dijo. «Una persona muy ocupada», pensé.

Nada más comenzar nuestra conversación en mi despacho de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, las dudas se despejaron. «Cuando me planteó la posibilidad de hacer un doctorado, apenas la tomé en consideración —me explicó—. Al día siguiente tenía previsto trasladarme al monasterio de Mont-

serrat y tomarme un tiempo para reflexionar sobre mi futuro. Durante estos meses he trabajado en el *scriptorium* bajo la tutela del padre Pius Tragan», siguió diciendo mientras me entregaba una carta del venerable biblista de la abadía solicitando que lo acogiera entre mis estudiantes de doctorado. No era necesaria porque ya había decidido hacerlo.

Creo que fue en ese mismo encuentro cuando le expuse mi interés por el estudio de la corte de los virreyes españoles de Nápoles. Uno de los integrantes de nuestro equipo, Attilio Antonelli, estaba poniendo en marcha un ambicioso proyecto que consistía en la edición de los libros de ceremonias del Palazzo Reale, y quizá podría ser una buena idea, le sugerí, contribuir con el estudio de alguno de los ujieres o maestros de ceremonias, unas figuras muy olvidadas que habían desempeñado, sin embargo, un papel determinante en la configuración de la imagen pública de la Monarquía de España en el reino meridional italiano. Quedamos en pensarlo.

La suerte se puso de nuestra parte cuando, a las pocas semanas de esa entrevista, mi departamento (que entonces era el de Historia Moderna y ahora es el de Historia y Arqueología) ofreció una beca de docencia e investigación destinada a estudiantes que quisieran hacer una tesis doctoral. Se lo comuniqué enseguida. «Con tu expediente académico hay muchas posibilidades de que te la concedan.» y así fue, de modo que a comienzos del curso siguiente empezó a trabajar como becario de nuestro proyecto de investigación.

Quizá no sea ahora el momento de glosar la contribución humana de Diego Sola al departamento de Historia Moderna. Cualquiera de mis colegas podría dar fe de ello. Muchas de las iniciativas colectivas llevadas a cabo en estos últimos años no hubieran salido adelante sin la ayuda de Diego, siempre dispuesto para lo que fuera necesario. Prefiero centrarme en otro aspecto que ha caracterizado su actividad durante este tiempo: la disciplina estricta con la que se ha ajustado a un plan que le ha permitido cumplir, incluso con antelación, todos los objetivos previstos.

El primer paso, condición *sine qua non*, para iniciar el doctorado era cursar el máster de Estudios Históricos. Si bien la Facultad aconsejaba completarlo en dos cursos académicos, él optó por hacerlo solo en uno, lo cual le exigió escribir el trabajo final de máster al mismo tiempo que cursaba las diversas asignaturas del programa. Tal como habíamos acordado, este fue un estudio de la figura de José Renao, ujier mayor del Palacio Real de Nápoles durante la primera mitad del siglo xvii y autor de un libro ceremonial tan importante como mal conocido hasta entonces.

Finalizado el máster, llegó el momento de iniciar propiamente la tesis doctoral. La intención originaria era profundizar sobre esa misma cuestión, pero ninguno de los dos estábamos convencidos de que ese fuera el mejor camino, ya que quizá el tema no daría para mucho más de lo que ya había escrito. Aunque, ¿cuál podría ser la alternativa? Recuerdo perfectamente una conversación en la sala de seminario de nuestro departamento. «En estos momentos hay varias personas del equipo de investigación que están trabajando cuestiones relacionadas con Italia en general y el Reino de Nápoles en particular —le comenté—. Uno de nuestros objetivos para los próximos años consiste en abrir el campo geográfico de investigación para examinar la difusión de mensajes originados en el ámbito cultural italiano que, tras circular por la península ibérica, fueron reexpedidos a los dominios hispánicos del Atlántico y el Pacífico.»

Uno de mis pesares en ese momento era que un magnífico proyecto de investigación hubiera quedado abandonado apenas recién nacido por la deserción de quien debía haberlo desarrollado. Este consistía en explorar la figura del fraile agustino Juan González de Mendoza y su *Historia del Gran Reino de la China*, escrita al calor de los debates en la corte de Felipe II sobre la mejor estrategia con respecto al gigante oriental. Se trataba de un libro que, además de construir un paradigma sobre el imperio del centro, había alcanzado un éxito inusitado en la Europa del momento. Para mi sorpresa, Diego aceptó el reto casi de inmediato. «Solo hay un problema —le dije—. Mis conocimientos sobre la cuestión son muy limitados y no estoy seguro de hasta qué punto podré ayudarte. Pero, por fortuna —añadí—, creo que tengo la solución.»

En aquellos meses se acababa de incorporar a la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, procedente de la London School of Economics, el profesor Joan-Pau Rubiés, unos de los principales expertos en la mediación cultural de los misioneros ibéricos en Asia, a quien me unía una amistad de años y múltiples intereses y proyectos científicos. «Si ambos estáis dispuestos a ello —concluí—, podríamos plantearnos una codirección de la tesis.» No quiero dejar pasar la ocasión de agradecer, una vez más, a Joan-Pau la rapidez con que hizo suyo el proyecto. Es de justicia que reconozca ahora que él ha sido en realidad el principal inspirador científico.

Durante los años de desarrollo de esta investigación, Diego ha mantenido intacta la disciplina de los inicios, hasta el punto de poderse afirmar que aquella es el resultado de una planificación milimetrada. La primera etapa incluía un período de familiarización con una bibliografía que, desgraciadamente, no siempre resulta fácil localizar en las bibliotecas españolas, así que aceptó la propuesta de una estancia en la Universidad de Cambridge a pesar de, soy bien consciente de ello, el esfuerzo que suponía para él. Luego vinieron las visitas a los diversos archivos y bibliotecas españolas, cada una de ellas precedida de una preparación minuciosa: los archivos de Indias y Simancas o la Biblioteca Nacional de España, la de El Escorial o la de la Real Academia de la Historia. Siempre me sorprendía la seguridad con la que, antes de emprender los viajes de investigación, me exponía con detalle su plan de trabajo y aquello que esperaba encontrar. Cuando llegó el momento de la redacción final, Diego nos propuso a los directores un calendario según el cual nos presentaría un capítulo al final de cada mes. Como tuve ocasión de manifestar el día de la defensa pública de su tesis, pronto me quedó claro que si me llegaba un capítulo suyo, es que era día 30.

Por lo que a mí respecta, este libro fue tomando forma en las largas conversaciones mantenidas, no en el despacho de la universidad, sino durante nuestras largas caminatas —una pasión compartida— por las sierras del Montseny, Collserola o los Pirineos. Cuando en una de esas ocasiones uno de nuestros acompañantes le pidió que explicara la investigación que estaba realizando, lo hizo con tanta pasión que todos los que lo escuchábamos coincidimos en que el mundo de González de Mendoza se había convertido en su propio mundo. «¿No estaría dibujando una cartografía de su propia vida?», pensé. Sin duda. A fin de cuentas, ¿qué otra cosa hacemos los historiadores?

El libro que ahora se presenta corresponde al segundo volumen de la colección Transferencias 1400-1800. Se trata de un proyecto editorial que nace con la ilusión de

reflejar, al menos en una primera etapa, la investigación realizada en el marco del grupo de investigación Poder y Transferencias Culturales en la Época Moderna (www.ub.edu/poderirepresentacions/). Como en tantos otros proyectos en los que he participado en los últimos años, la contribución de Diego Sola ha resultado decisiva para hacerlo realidad.

JOAN-LLUÍS PALOS

JUAN GONZÁLEZ DE MENDOZA Y EL DESCUBRIMIENTO EUROPEO DE CHINA

LA IMAGEN DE CHINA EN LA EUROPA DEL RENACIMIENTO: ANTES DE LOS JESUITAS

China era para Europa, hasta mediados del siglo xvi, un país remoto y más bien mítico, que aún nadie había identificado con el Catay de Kublai Kan descrito a principios del siglo xiv por Marco Polo en su *Divisament dou monde*. Los portugueses habían llegado a Cantón desde Malaca en 1514, atraídos por la fama del país —y sobre todo de sus riquezas— en los mares de Asia, y habían intentado comerciar o incluso enviar una embajada oficial en 1517, pero los intentos habían chocado con la desconfianza del gobierno de la dinastía Ming hacia «piratas» y «extranjeros» (esta mala fama de los portugueses, o «francos», tenía bastante justificación), de modo que el embajador Tomé Pires, un factor comercial al servicio del rey de Portugal, terminó muriendo en prisión. Paradójicamente, las pocas informaciones sobre la realidad de China llegarían a Europa a través de las cartas escritas por portugueses cautivos, algunas de las cuales fueron a parar a manos del brillante historiador humanista del imperio portugués en Asia João de Barros.¹ Por otro lado, los primeros esfuerzos misioneros promovidos por los reyes de Portugal también chocaron con la dificultad de entrar en China de modo legal. Así, el jesuita Francisco Javier pereció en la isla de Shangchuan en 1552, aunque dejó como legado el sueño de predicar en China, un proyecto que quedó asociado a su creciente aura de santidad como el nuevo «apóstol de las Indias». Para Francisco Javier, como para tantos otros, el proyecto de predicar en China estaba unido a la imagen de un gran país habitado por gentes blancas, pacíficas y racionales, entregadas al saber y al buen gobierno.²

¹ Barros, *Da Asia*, parte tercera, escrita c. 1550 pero publicada póstumamente en 1563. Véase especialmente *Tercera Década da Asia de Joam de Barros* (Lisboa, 1563), ff. 44r-48r. Para una valoración de Barros como el primer sinólogo en Europa, véase Charles R. Boxer, *João de Barros, Portuguese humanist and historian of Asia* (Nueva Delhi, 1980).

² Xavier a Loyola, Cochín, 29-1-1552. Véase *Epistolae S. Francisci Xavierii aliaque eius scripta*, eds. G. Schurhammer y J. Wicki (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1944-1945), II, carta núm. 110.

A pesar de las dificultades, las perspectivas se ampliaron pocos años después, a partir de la creciente tolerancia de las autoridades chinas al establecimiento de mercaderes portugueses en la isla de Macao, un proceso conectado con el comercio con Japón, donde hasta el momento los jesuitas habían tenido mejor suerte con las autoridades. Fue gracias a este contexto de modesta apertura comercial que, durante el invierno de 1556, el dominico Gaspar da Cruz pudo pasar en Cantón un mes entero recopilando información sobre el exótico país, de modo que unos años más tarde legó al público lector europeo lo que sería el primer libro monográfico sobre China. De nuevo su mejor fuente fue la relación escrita por un cautivo portugués, Galeote Pereira, pues el dominico era consciente de que una penetración sostenida no sería posible sin un esfuerzo diplomático. En cualquier caso, entre la aparición póstuma de la *Terceira Década da Asia* de Barros, en 1563, y el *Tractado em que se cõtam muito por estêco as cousas da China* de Cruz, publicado en Évora en 1569-1570, el gran reino de China —el más llamativo ejemplo de una civilización de religión gentil en la época moderna— entraba a formar parte del horizonte cultural de la naciente República de las Letras en Europa. Ya nunca lo abandonaría. Aunque los libros en portugués tenían una circulación limitada, un clérigo cosmógrafo y arbitrista polifacético al servicio de Felipe II, Bernardino de Escalante, se encargó de divulgar estas informaciones con un librito en castellano, *Discurso de la navegación que los portugueses hazen a los reinos y provincias del Oriente y de la noticia que se tiene de las grandezas del reino de la China* (Sevilla, 1577), que pronto sería traducido al inglés. Se trataba de un primer paso en la apropiación castellana del saber portugués sobre China, con la indisimulada intención de extender el dominio español hasta incorporar los dominios del imperio lusitano en Asia Oriental. Sin embargo, la obra que iba a sustituir a todas las anteriores como gran síntesis sobre China sería la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reino de la China*, del fraile agustino Juan González de Mendoza, publicada por primera vez en Roma en 1585, y pronto traducida a las principales lenguas europeas. De hecho, con anterioridad a la impresionante serie de libros publicados por autores jesuitas a lo largo del siglo xvii, una serie inaugurada en 1615 con la detallada historia de la misión de Matteo Ricci que dio a conocer su compañero Nicolas Trigault en una versión latina (*De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*, Augsburgo 1615), fue Mendoza quien ofreció a los lectores de Europa una imagen sistemática y coherente de China capaz de cristalizar un nuevo mito digno de sustituir al del antiguo Catay: el de un reino no cristiano caracterizado por su «valor, grandeza, poder, majestad y riqueza».³

El libro de Mendoza no hubiese sido posible a partir únicamente de la experiencia de Macao. La llegada de los castellanos a las islas Filipinas a través del océano Pacífico desde el Nuevo Mundo —es decir, como una extensión colonial de Nueva España— abrió a Europa una segunda vía de acceso a China y a sus productos. Pocos meses después de que en Portugal se publicase la obra de Gaspar da Cruz, en Manila se creaba una ciudad española orientada principalmente al comercio con China e incluso a su posible conquista, a pesar de que la colonización de «las Islas del Poniente»

³ Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reino de la China* (Madrid, 1586), «Al lector». Cito según la edición definitiva, revisada por el autor, que apareció en Madrid en 1586, con preferencia a la edición romana de 1585.

originalmente hubiese sido pensada para disputar el monopolio portugués de las islas Molucas y sus especias. Tras la llegada de comerciantes chinos o sangleyes, que muy pronto se instalaron en las afueras de Manila (el futuro paríán), el fallido intento de tomar la colonia por parte del corsario Limahon (Lin Feng), en 1574, ofreció finalmente la oportunidad de enviar una embajada oficial a las autoridades de Fujian, pues se trataba de coordinar la lucha contra un enemigo común y, con esta excusa, asentar paces, asegurarse un puerto alternativo al Macao portugués para «contratar» directamente en China, y abrir las puertas al evangelio. Dos agustinos, los padres Martín de Rada y Jerónimo Marín, y dos seglares, el encomendero Miguel de Loarca y el alguacil mayor Pedro Sarmiento, representaron al gobernador Guido de Lavezaris, combinando de un modo bien característico del imperialismo evangelizador español la cruz y la espada. Tanto Rada como Loarca escribirían sendas relaciones, donde recogerían tanto las vicisitudes de la embajada como las condiciones y costumbres del reino. Sin embargo, los contactos resultaron políticamente infructuosos (en parte porque Limahon se había escapado del asedio español), de modo que las puertas del gran imperio gentil se cerraron rápidamente a los representantes del gobernador de Filipinas, y los agustinos (pronto seguidos de algunos franciscanos también deseosos de predicar en China) no pudieron consolidar su iniciativa misionera. Por el contrario, serían los jesuitas quienes, ya instalados en Macao y con mejor conocimiento de las costumbres locales, lograrían hacerse aceptar en China unos cuantos años más tarde, dando origen a la famosa expedición de Matteo Ricci. De ese modo, en los años setenta y ochenta del siglo xvi se cruzaron dos proyectos imperiales «ibéricos», uno lusitano y otro castellano, con dos perspectivas sobre China, una desde Macao, la otra desde Manila, y con iniciativas misioneras rivales, una protagonizada por jesuitas, la otra por agustinos y, posteriormente —ya en el siglo xvii—, sobre todo por franciscanos y dominicos. Paradójicamente, fue precisamente entonces, en 1580, cuando Felipe II heredó y conquistó el reino de Portugal, unificando España —la antigua *Hispania* de los romanos— a partir de las distintas coronas que lo componían: Castilla (con Navarra), Aragón (una confederación de reinos autónomos) y Portugal. Mientras Macao se resistía a compartir su acceso a los mercados de China con los castellanos de Manila, los cuales, a su vez, contemplaban seriamente la opción de conquistar China; y mientras los jesuitas reclamaban un monopolio para la evangelización de Japón y China que las otras órdenes católicas rechazaban con no menor ahínco, en Europa, entre Roma y el Escorial, se dirimía cómo hallar un punto de equilibrio entre estos distintos proyectos e intereses, todos ellos bajo la responsabilidad secular del rey católico, su imperialismo global y su patronato evangelizador.

El libro de Juan González de Mendoza es el producto de este momento excepcional y representa un punto de encuentro entre estas dos perspectivas. Mendoza es a la vez el heredero de las informaciones publicadas por los portugueses Barros y Cruz, a través de la versión de Bernardino de Escalante, y el propagandista de la misión de Martín de Rada y de su proyecto diplomático, que él mismo había querido continuar como participante en una nueva embajada, finalmente frustrada. Es un libro, por tanto, de síntesis de informaciones —el mismo Mendoza lo define como «compendio»—, pero también un sutil reflejo del debate imperial y misionero en una coyuntura delicada, no exenta de importantes tensiones. El momento de las decisiones estratégicas

coincidió en gran medida con el enorme éxito del libro de Mendoza, tanto en España como en el resto de Europa, entre 1585, fecha de su primera publicación en Roma, y 1588, el año del gran fiasco de la Armada de Inglaterra, pero también de la aparición de sendas ediciones de la obra en inglés y en francés.

MISIÓN Y DIPLOMACIA: CHINA EN EL DEBATE DE LA CONQUISTA

Tal como se demuestra en el importante estudio de Manel Ollé, la idea de conquistar China desde Filipinas estuvo en juego durante dos décadas, y ya aparece como una posibilidad en una carta de Martín de Rada al virrey de Nueva España de 1569, el mismo hombre que formaría parte de la embajada a China de 1575, tras el ataque de Limahon a Manila.⁴ Esta embajada ocupa el primer libro de la segunda parte de la *Historia* de Mendoza, que se documentó con las relaciones paralelas escritas por Rada y Loarca, y en cierto modo constituye el precedente para la frustrada embajada, mucho más ambiciosa, que debía venir desde España en 1581, y en la que Mendoza participó como portador de los regalos de Felipe II al emperador Wanli, tal como lo detalla Diego Sola en el presente libro.⁵ El caso de Rada es sintomático de la ambivalencia de muchos misioneros españoles en esta coyuntura: más que una simple oposición entre imperialistas y evangelizadores, a menudo nos encontramos con posiciones más posibilistas e intermedias. Rada, por ejemplo, en 1569 no abogaba por la conquista, pero era consciente de que se trataba de una posibilidad real, y en vez de cuestionar su legitimidad en todos los casos, insistía en la importancia de no abandonar las responsabilidades evangélicas entre los «indios» de las islas Filipinas, que de hecho estaban sufriendo grandes abusos por parte de los españoles, en aras de una ulterior conquista cuya única justificación sería poder predicar en China.⁶ En cualquier caso, el debate sobre la empresa de China estuvo condicionado por rivalidades sistemáticas entre órdenes y entre naciones, aunque eventualmente, tras la conquista de Portugal por Felipe II, todos se hallaron bajo el mismo Rey Católico, ya que el Asia Oriental constituía la frontera entre los patronatos de los reyes de Portugal y Castilla según el tratado de Tordesillas. Aunque la ciencia moderna se encargaría de dar la razón a los portugueses, en la cosmografía del siglo xvi el cálculo de longitudes no era exacto, y por tanto la Corona de

⁴ Manel Ollé, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila* (Barcelona: Acantilado, 2002), pp. 40-42. La carta de Rada se halla en Archivo General de Indias, Filipinas, 79, 1, 1.

⁵ Véase el capítulo «Agente de Dios y del Imperio» de este libro. Mendoza se encargó de preparar regalos para Wanli, pero el principal promotor de la embajada era Francisco Ortega, un agustino llegado de Filipinas a España como procurador de su orden. El proyecto, aprobado por el Consejo de Indias en 1580, combinaba, como en 1575, intereses económicos y religiosos, es decir, hacer paces para establecer el comercio con China de un modo oficial y, al mismo tiempo, abrir la puerta a la predicación. Los detractores, entre los que destacan el antiguo gobernador Francisco Sande, a quien al parecer siguió el antiguo compañero de Rada Jerónimo Marín, argumentaron que en China el regalo sería interpretado como un tributo, pues todo el comercio exterior oficial era de carácter ritualmente tributario.

⁶ He comentado la carta en Joan-Pau Rubiés, «The Concept of Gentile Civilization in Missionary Discourse and its European Reception: Mexico, Peru and China in the *Repúblicas del Mundo* by Jerónimo Román (1575-1595)», *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, xvi^e-xviii^e siècles*, eds. C. de Castelnau-Lestoile, M. L. Copete, A. Maldavsky, Ines G. Županov (Madrid: Casa de Velázquez, 2011), pp. 311-350, p. 341, n. 80.

Castilla nunca cesó en sus intentos de establecer una presencia colonial en las islas de las especias y otros reinos al este de Malaca. En este contexto las tensiones se cruzaban. Por un lado, los jesuitas del patronato portugués estaban consolidando su posición en Japón y en Macao, y dirigidos por el capaz Alessandro Valignano, un aristócrata originario de Chieti, en el reino de Nápoles (y por tanto también súbdito de Felipe II), aspiraban a un monopolio misionero en Asia Oriental, teóricamente en aras de mostrar una imagen unificada de la Europa cristiana; por otro lado, los agustinos, que participaron desde el principio en la conquista de las islas Filipinas (más tarde les seguirían las órdenes franciscana, dominica y jesuita), aspiraban a reclamar la evangelización de China como algo que pertenecía a la Corona de Castilla. Sin embargo, no fueron ellos los mayores adalides de una conquista. Se da la gran paradoja de que el mayor abogado de la «empresa de China» tras la unión de coronas en la década de 1580 fue uno de los primeros jesuitas en Filipinas, Alonso Sánchez, que claramente priorizó su nacionalismo imperialista sobre cualquier solidaridad dentro de la orden, de modo que el general de la Compañía, Claudio Aquaviva, tuvo que tomar medidas especiales para silenciarle sobre el tema, sometiéndolo a la vigilancia del gran historiador y pensador de las misiones del Nuevo Mundo José de Acosta. Otras figuras prominentes del debate, como el primer obispo de Manila, Domingo de Salazar, dominico, fueron dando bandazos según las circunstancias. En este contexto de crecientes rivalidades entre las órdenes castellanas y los jesuitas del patronato portugués, que eventualmente derivó en un debate sobre los métodos misioneros a menudo más flexibles de los jesuitas, y con el trasfondo de la decisión final que debía tomar Felipe II, Mendoza escribió su libro. Lo hizo sabiendo, por ejemplo, que en 1581, en las Cortes de Tomar, el monarca había prometido a los portugueses respetar la jurisdicción independiente de su imperio colonial, una política que dificultaba una intervención desde Filipinas, a no ser que se reabriese el debate sobre los límites geográficos del patronato de cada corona. Sin entrar abiertamente en el tema de la conquista, pero con un énfasis positivo, Mendoza aparece en este contexto como heredero de Gaspar da Cruz, Martín de Rada y Bernardino de Escalante en su apuesta por dar mayor margen a la vía diplomática, rechazando la tendencia a exagerar la debilidad militar de China por parte de los apologetas de una conquista previa a la evangelización, como el antiguo gobernador de Filipinas, el doctor Francisco Sande, o el jesuita *sui generis* Sánchez.

Al debatir sobre la idea de la conquista, no se trataba pues simplemente de legitimidad, sino también de razón de Estado. Efectivamente, siguiendo los principios de la ley natural sobre la guerra justa definidos por el gran teólogo de la segunda escolástica Francisco de Vitoria, la conquista de gentiles civilizados —gente de razón, policía e ingenio como los chinos— se podía aún justificar si había un fuerte impedimento a la posibilidad de una predicación evangélica, a partir de un pretendido *ius communicandi* (derecho a la comunicación humana) de alcance universal. El habitual rechazo del gobierno Ming a la entrada de extranjeros permitía apelar a ese supuesto. Sin embargo, también era necesario calcular cuántos españoles eran necesarios para asaltar con éxito un reino tan enorme y tan bien organizado, y mientras los defensores de una conquista siempre destacaron el carácter pusilánime y cobarde de los chinos, sus detractores destacaron su gran número y su capacidad tecnológica, ciertamente muy superior a la de los imperios mexicano e inca conquistados por Cortés y Pizarro (pues

no cabe duda de que en el fondo eran aquellos extraordinarios éxitos en el Nuevo Mundo los que inspiraban la arrogancia castellana en el Asia Oriental). De modo que en cualquier descripción de China elaborada por españoles durante los años 70 y 80 del siglo xvi lo que estaba en cuestión no era la capacidad racional de los chinos, sino el rigor de su prohibición a viajes y embajadas, por un lado, y su capacidad militar, por el otro. En Nueva España, Mendoza había visto frustrada la embajada en la cual él había de participar, no por la prohibición absoluta de las autoridades de China, sino por la determinación del antiguo gobernador Sande de evitar las condiciones, a su parecer humillantes, de las embajadas de carácter tributario.⁷ En su *Historia*, Mendoza se mostró muy discreto sobre la interrupción de la embajada ordenada por el virrey de Nueva España, el conde de Coruña, limitándose a hablar de «cierto inconveniente» y «ciertas dificultades» que le obligaron a volver a Lisboa a consultar con el monarca en 1582. Es lógico que no revelase las discrepancias de la política imperial en una obra destinada al gran público.⁸ Sin embargo, en la segunda edición de la obra, publicada en Madrid en 1586, se refirió a que ya había dado su opinión a las autoridades competentes sobre si era posible conquistar China, añadiendo que su profesión era «exhortar a la paz» en vez de incitar a la guerra, y que él prefería la palabra de Dios, «la espada que corta los corazones».⁹ También se hizo eco de la noticia de la entrada de los hermanos jesuitas, lo cual confirmaba la posibilidad de una vía pacífica de predicación que echaría por tierra el argumento de la obstaculización del *ius praedicandi*.¹⁰ Estos fueron algunos de los cambios más significativos introducidos por Mendoza a la edición madrileña de su obra. Aunque el éxito de los hermanos de la Compañía dificultaba la pretensión de Mendoza de reclamar la prioridad de los agustinos de Filipinas en la predicación de China, no por ello se podía ignorar, pues representaba un argumento decisivo en contra de la necesidad de una conquista militar. Fue precisamente la combinación de estas noticias con la evidencia del fracaso de la Armada de Inglaterra en 1588 —que generó un auténtico trauma en la mentalidad providencialista del monarca habsburgo— lo que finalmente llevaría a Felipe II a rechazar definitivamente un proyecto tan arriesgado e incierto. Al fin y al cabo, Dios daría victorias al Rey Católico si este actuaba con piedad y prudencia, y la conquista de China no parecía estar inspirada ni por la una ni por la otra.

⁷ El extremeño Francisco de Sande, antiguo oidor de la Audiencia de México y sucesor de Guido de Lavezaris como gobernador de Filipinas entre 1575 y 1580, tuvo un papel determinante en el endurecimiento de la actitud en Manila a favor del proyecto de conquista de China, a pesar del éxito relativo de la embajada de Rada y Marín, que suscitó una expedición oficial amistosa liderada por Wang Wanggao. Ello se debió, en parte, a la falta de acuerdo tras haber escapado Limahon, con lo que los castellanos perdían capacidad negociadora, y en parte al rechazo personal de Sande a las actitudes de la comitiva china que visitó Manila, de acuerdo con el legendario rigor de su personalidad. Hubo así disputas sobre regalos y el mantenimiento de los visitantes, y finalmente estos, al no poder volver a China con la noticia de la muerte de Limahon, no se atrevieron a llevar con ellos a Rada y a su compañero Agustín de Albuquerque. De este modo cristalizó un choque de arrogancias culturales sinohispanas que Rada lamentaría, pues creía que Lavezaris se habría mostrado mucho más flexible.

⁸ Mendoza, *Historia* (1586), 117v.

⁹ *Ibid.*, 60v-61r.

¹⁰ *Ibid.*, 118r-119r.

De todo ello se desprende que incluso aquellos favorables a defender la necesidad de una conquista estaban dispuestos a reconocer que en gran medida los chinos, aunque idólatras gentiles, estaban notablemente civilizados —es decir, sujetos a «razón y policía»—. Tal como lo expresó Bernardino de Escalante, era digno de admiración que gentes idólatras y tan vanas en la observación de sus «ritos gentilicios» pudieran demostrar tanta «prudencia y discreción en las cosas naturales y en el gobierno de sus repúblicas», hasta superar en ingenio al resto de las naciones, aun a las más «políticas».¹¹ Incluso en el discurso más negativo hacia los chinos, como el profesado por Francisco de Sande y Alonso Sánchez, lo que estaba en entredicho era su capacidad moral, por ejemplo con la insistencia exagerada en el tema de su afición a la sodomía o «pecado nefando», más que su capacidad racional o ingenio artístico (curiosamente, Mendoza iba a omitir cualquier referencia a este tema).¹² De todos modos, se puede también afirmar que los partidarios de una predicación pacífica eran más proclives a presentar un discurso positivo sobre la civilización gentil, ofreciendo una imagen a menudo idealizada de un reino próspero, poderoso y bien regido que, en algunos casos, superaba a Europa —entonces dividida por rivalidades dinásticas y guerras de religión— en su capacidad de generar una sociedad ordenada y obediente. Por ejemplo, uno de los grandes temas de Mendoza era el rigor imparcial de la justicia en China. Solo les faltaba la luz de la fe, pues sin la luz de la verdadera religión «los entendimientos más sutiles y delicados se pierden y despeñan».¹³ Sin embargo, tanto en el modelo teológico de la escolástica tomista como en el discurso del humanismo cristiano, no cabía duda de que aquellos pueblos gentiles que eran más racionales deberían ser los más aptos para el cristianismo, del mismo modo que, como escribió José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* pocos años después, a los indios más salvajes era necesario hacerlos hombres antes de que pudieran convertirse en cristianos. Por tanto, el gran tema de fondo que iba a caracterizar el discurso jesuita sobre China, desarrollado por Ricci (aunque en sus orígenes estaba ya implícito en las cartas de Francisco Javier), se hallaba ya plenamente formulado en la síntesis de Mendoza: China se erigía en el ejemplo supremo de una civilidad gentil en época moderna, comparable o incluso superando al mundo clásico de griegos y romanos por su organización social, grandes obras (como la gran muralla) y avances tecnológicos, por ejemplo la imprenta. Incluso se puede decir que Mendoza, en su tendencia idealizadora de China, fue más lejos que Martín de Rada, por un lado, y Ricci, por el otro, precisamente por escribirlo todo de

¹¹ Bernardino de Escalante, *Discurso de la Navegación que los portugueses hacen a los reinos y provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China* (Sevilla, 1577), 5r-v. El concepto de «naciones políticas» era el equivalente de finales del siglo xvi del concepto más tardío de naciones civilizadas, aunque el adjetivo «civilizado», opuesto al de «salvaje», empezó a aparecer en aquellas décadas en fuentes inglesas y francesas.

¹² Para un análisis del discurso interesadamente negativo de los partidarios de la conquista de China, véase Manuel Ollé Rodríguez, *Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo de Salazar en la empresa de China (1581-1593)*, tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 1999. Tal como observa Dolors Folch, el tema de la sodomía tenía una base empírica en la realidad social del sur de China descrita por, entre otros, Galeote Pereira y Miguel de Loarca: D. Folch, «El pecado nefando: la homosexualidad china en las *Relaciones* castellanas del xvi», *Revista Iberoamericana de Estudios de Asia Oriental* (2009), 2, pp. 61-97. Sin embargo, el encono mostrado por Sande y Sánchez era exagerado.

¹³ Mendoza, *Historia* (1586), 23r.

segunda mano. En este sentido, aunque se ha insistido a menudo en el énfasis positivo del discurso jesuita del siglo xvii, por ejemplo respecto al saber moral de las élites confucianas, los misioneros de la Compañía escribieron con frecuencia de un modo crítico sobre la corrupción y los sobornos en la administración, el afán de lucro de los mercaderes, la arrogancia cultural de los mandarines, o las limitaciones de la ciencia china, en todo ello yendo más allá que Mendoza.

En cualquier caso, durante la época moderna China nunca perdió su posición como uno de los referentes máximos de la capacidad racional de los pueblos gentiles. La gran dificultad, como he argumentado en otro lugar, era que la idea de que los cristianos y los más civilizados debían eventualmente coincidir, pues la razón y la fe eran perfectamente compatibles, podía ser rebatida con el argumento contrario: desde una perspectiva filosóficamente libertina el caso de China demostraba que no era necesario ser cristiano para ser civilizado, e incluso —en las versiones más radicales de la segunda mitad del siglo xvii, por ejemplo en Pierre Bayle— que se podía desarrollar una virtud moral y civil superior a partir del ateísmo, pues todas las religiones, incluido el cristianismo, tendían al exceso idolátrico y supersticioso. Pero todo ello se hallaba muy lejos del horizonte mental del fraile agustino Juan González de Mendoza. Para él y la mayoría de sus contemporáneos (especialmente los que habían aceptado la autoridad teológica de Tomás de Aquino), la fe perfeccionaba la razón natural sin negarla. La misma estructura de la primera parte de la *Historia* en tres libros proclamaba la distinción entre lo natural, lo sobrenatural (la religión) y lo moral y político. La autonomía de lo político como algo sujeto a la razón universal —y que de hecho constituía lo más «curioso y notable» de aquel lejano país— permitía un discurso positivo sobre la civilización china con total independencia de su carácter gentil.¹⁴

Este sesgo interpretativo de carácter idealizador nos sitúa ante el problema del uso que Mendoza hizo de sus fuentes. Como hemos visto, la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres de Gran Reino de la China* no era ni quiso ser un libro de viajes personales, sino un compendio historial. Se definía a partir de dos partes diferenciadas, una de carácter descriptivo, la otra dedicada a las vicisitudes de viajes y embajadas particulares por parte de varios frailes misioneros, empezando por la expedición de Rada y Marín, y continuando con las de los franciscanos Pedro de Alfaro y Martín Ignacio de Loyola, el cual, por cierto, describía su vuelta al mundo. Sin embargo, la clave del éxito de la *Historia* sin duda está en la primera parte, donde Mendoza se revela como un buen sintetizador. El análisis de Diego Sola, que concuerda con otros anteriores de Dolors Folch y Lara Vilà, propone que la obra de Escalante fue el recurso fundamental para acceder a los materiales portugueses de Barros y Cruz, mientras que para la expedición de 1575 Mendoza sobre todo se sirvió de las relaciones paralelas de Rada y de Loarca, además de lo que pudiera oír directamente de Jerónimo Marín.¹⁵ Aún queda terreno para investigar hasta qué punto Mendoza pudo acceder a otros papeles de Rada, aparte de la breve y aguda relación que nos ha llegado en varias copias de la épo-

¹⁴ Sobre este tema véase Rubiés, «The Concept...», ed. cit.

¹⁵ Sobre Mendoza y Escalante, véase Lara Vilà, «La historia del Gran Reino de la China de Juan González de Mendoza. Hacia un estudio de las crónicas de Oriente en la España del siglo de Oro», *Boletín Hispánico Helvético*, vol. 21 (2013), pp. 71-97.

ca, por ejemplo en el compendio etnográfico ilustrado en Manila (c. 1591) conocido como Códice Boxer. Las observaciones y quejas del también agustino Jerónimo Román en la segunda edición de su obra *Repúblicas del Mundo* (Salamanca, 1595) sugieren que tales papeles existieron, y la crítica textual apunta a que Román siguió el texto de Rada que se ha conservado más de cerca que el propio Mendoza, que quizá tuvo a la vista otra versión, o confundió las relaciones de Rada y Loarca (es a este último al que a menudo parece seguir).¹⁶ También se debería dilucidar la relación precisa entre las narraciones de Rada y Loarca, sin descartar que hubiera influencia o colaboración entre ellos, como ya sugirió Charles Boxer. Lo que sí está claro es que Mendoza quiso destacar la aportación de Rada (o Herrada, tal como lo llama). Efectivamente, además de pertenecer a su misma orden religiosa, este era hombre de buena familia (originaria de Navarra) y tenía una excelente reputación como misionero bien formado, políglota y experto en la ciencia cosmográfica. Mendoza, sin duda, aspiró a asociar la *Historia* a su autoridad.

Teniendo en cuenta la naturaleza de la *Historia* de Mendoza como obra de síntesis escrita por un hombre que nunca llegó a cruzar el Pacífico español para llegar al Asia Oriental, lógicamente distintos estudiosos, notablemente Donald F. Lach en el primer volumen de su excelente e indispensable *Asia in the Making of Europe* (Chicago, 1965), se han centrado en analizar e interpretar el uso de sus fuentes. Tras someter la cuestión a un nuevo análisis pormenorizado, Diego Sola concluye finalmente que Mendoza optó por seleccionar «aquellos datos que dieran mayor cohesión a su relato y mejor se adaptaran al retrato que quería transmitir de China». ¹⁷ La tesis clave es la existencia de una tendencia idealizadora, asociada al proyecto de una embajada o de una penetración misional pacífica, un tema ya apuntado por Charles Boxer y Donald F. Lach cuando compararon la relación de Rada con el uso que de ella hizo Mendoza. Efectivamente, Martín de Rada se mostró a menudo más crítico con el saber y las costumbres chinas de lo que refleja Mendoza, que en general se limita a atacar la vana idolatría y admirar el resto.¹⁸

Aunque Mendoza fue un hábil sintetizador, la comparación de su obra con sus fuentes conocidas también sugiere que en algunos aspectos las lecturas del fraile fueron un poco apresuradas, o por lo menos insuficientes para poder dilucidar problemas científicos. Un ejemplo significativo es el tratamiento de la cuestión del Catay. Martín de Rada, fuente clave de Mendoza, expresó claramente su convencimiento de que se podía identificar Catay con China, adelantándose con ello varias décadas a Matteo Ricci. La misma opinión recogería Jerónimo Román en la sección dedicada a China en la segunda edición de su obra *Repúblicas del Mundo*, de nuevo siguiendo los manuscritos de Rada. Mendoza, en cambio, aun teniendo en cuenta el testimonio de Marco Polo,

¹⁶ La posibilidad de que Mendoza siguiera a Loarca pensando que se trataba de la versión más completa del texto de Rada no se puede descartar, ya que existió una intertextualidad entre las dos relaciones. En concreto, a Loarca le había encargado escribir su relación el gobernador de Filipinas, mientras que Rada, en principio, habría podido quedarse como misionero en China. Esto explicaría que se estableciera una colaboración desde el principio, y que el soldado encomendero, con menores conocimientos de cosmografía y del idioma chino, probablemente copiase a Rada, de quien solamente hemos conservado su relación abreviada.

¹⁷ Véase el capítulo «La “crónica de China”» de la presente obra.

¹⁸ Recordemos, sin embargo, que en muchos casos Mendoza siguió la relación de Loarca, no la de Rada.