

Enrique  
Sáez  
Palazón

TESIS DOCTORAL



# DIEGO DE PANTOJA, UNA EXPERIENCIA DE ENCUENTRO MULTIDISCIPLINAR CON CHINA

Enrique Sáez Palazón  
Director: Ignacio Ramos Riera  
Tutor: Alberto Priego Moreno  
Coordinador: Rafael Jódar Anchía



MADRID, Abril, 2022



*A mis padres*

## ÍNDICE

<b>Agradecimientos</b>	11
<b>Abreviaturas</b>	13
<b>Resumen</b>	15
<b>Cronología</b>	17
<b>Notas previas</b>	25
<b>Introducción</b>	27
<b>Estado de la cuestión</b>	28
<b>Marco teórico</b>	32
<b>Preguntas de investigación</b>	32
<b>Hipótesis</b>	34
<b>Cuestiones metodológicas</b>	34

## CAPÍTULO 1

### DIEGO DE PANTOJA EN LAS FUENTES. APROXIMACIÓN HISTÓRICA

<b>1.0 Análisis de fuentes</b>	37
<b>1.1 Valdemoro en el siglo XVI</b>	41
<b>1.2 Primeros años</b>	43
<b>1.3 Villarejo de Fuentes</b>	44
<b>1.4 Ocaña y Plasencia</b>	45
<b>1.5 Alcalá de Henares</b>	46
<b>1.6 La llegada de Gil de la Mata</b>	48
<b>1.7 Lisboa, 1596</b>	51
<b>1.8 Goa, 1596-1597</b>	51
<b>1.9 La entrada en China</b>	54
<b>1.10 Llegada a Pekín</b>	57
<b>1.11 Relación de la entrada</b>	58
<b>1.12 La relación con Matteo Ricci</b>	61
<b>1.13 La muerte de Matteo Ricci</b>	63
<b>1.14 La colaboración con Sabatino de Ursis</b>	68
<b>1.15 Pantoja y su producción teológico-científica</b>	70
<b>1.16 Los jesuitas del sur</b>	71
<b>1.17 Interacción cultural y apoyo en las dificultades</b>	74
<b>1.18 Amistades de ultramar</b>	75
<b>1.19 El incidente de Nankín</b>	77
<b>1.20 Muerte en Macao</b>	80

## CAPÍTULO 2

### ASPECTOS MUSICALES DESTACABLES EN LA FORMACIÓN DE DIEGO DE PANTOJA Y SU INTERACCIÓN CON CHINA

#### Parte I

##### Formación musical incipiente en los primeros años

2.1.0	Introducción	82
2.1.1	Valdemoro musical	83
2.1.2	La cátedra de gramática en Valdemoro	85
2.1.3	La pervivencia del <i>trivium</i> y el <i>cuadrivium</i> en el Renacimiento español	87

#### Parte II

##### Interacción con Asia

2.2.0	La estancia en Goa	89
2.2.1	Las precisiones de la nueva <i>Ratio</i> en Macao	91
2.2.2	El contexto musical chino	93

#### Parte III

##### Cuestiones organológicas

2.3.0	La cuestión del clave	97
2.3.1	El órgano y el funeral de Matteo Ricci	100

#### Parte IV

##### Pantoja en la Ciudad Prohibida

2.4.0	El encuentro en Nankín con Lazzaro Cattaneo	103
2.4.1	Pantoja en la Ciudad Prohibida	103

## Parte V

### Música y sinología

2.5.0	Diego de Pantoja, colaborador y precursor del pinyin moderno	110
2.5.1	La creación de las marcas tonales según Trigault	110
2.5.2	Sistematización del proceso de romanización del chino	112
2.5.3	La ópera <i>Kunqu</i> como posible fuente de inspiración	115
2.5.4	La síntesis de Athanasius Kirher	118
2.5.5	El punto de vista de la <i>Cronohistoria</i>	121

## Parte VI

### Conclusiones al capítulo

2.6.0	Conclusiones al capítulo	123
-------	--------------------------	-----

## CAPÍTULO 3

### APORTES CIENTÍFICOS

3.0	Introducción	125
-----	--------------	-----

### Parte I

#### Geografía

3.1.0	La cartografía china	128
3.1.1	Aportación jesuita	128
3.1.2	El debate sobre la longitud	131
3.1.3	La controversia sobre Cathay	135
3.1.4	Pantoja y <i>Guang yu tu</i> 广輿图	137
3.1.5	Kunyu Wanguo Quantu, 坤輿万国全图 y otros ejemplos	140
3.1.6	La contribución de Pantoja en <i>Zhifang waiji</i> 職方外紀	145
3.1.7	Discusión	149

## Parte II

### Astronomía

3.2.0	La ciencia china sobre el universo	152
3.2.1	El contacto con los jesuitas	154
3.2.2	Apuntes sobre gnomónica y su tradición en China	157
3.2.3	La colaboración de Pantoja y Sun Yuanhua	160
3.2.4	<i>La ilustración del gnomon y Gnomonicis Libri VIII</i>	161
3.2.5	Pasajes de <i>La ilustración del gnomon</i> y temática del mismo	164

## Parte III

### Conclusiones al capítulo

3.3.0	Conclusiones al capítulo	168
-------	--------------------------	-----

## CAPÍTULO 4

### UN EJEMPLO DE MIXTURA SAPIENCIAL: *LAS SIETE VICTORIAS*

4.0	Introducción	170
-----	--------------	-----

## Parte I

### Escuelas teológicas, controversias y maestros en el itinerario

#### formativo de Diego de Pantoja

4.1.0	Acercamiento al panorama teológico complutense del siglo XVI	172
4.1.1	La controversia <i>De auxiliis</i>	175

## Parte II

### El mundo neoconfuciano

4.2.0	La sapiencialidad en la dinastía Ming	178
-------	---------------------------------------	-----

4.2.1	El legado de Michelle Ruggieri	182
4.2.3	Corrupción y restauración moral	178

### Parte III

#### *Las siete victorias*

4.3.0	Introducción	186
4.3.1	Temática de los prefacios y exordios en las <i>Qike</i>	191
4.3.2	La pedagogía de las imágenes en las <i>Qike</i>	192
4.3.3	Mixtura sapiencial	193
4.3.4	El sabio como superación de un mundo decadente	196
4.3.5	Impactos de <i>Las siete victorias</i>	198

### Parte IV

#### Conclusiones al capítulo

4.4.0	Conclusiones al capítulo	204
-------	--------------------------	-----

## CAPÍTULO 5

### DIÁLOGO RELIGIOSO E INTERCULTURALIDAD

5.0	Introducción	206
-----	--------------	-----

#### Parte I

#### Pantoja y la traducción del nombre de Dios

5.1.0	La controversia sobre el nombre de Dios	208
5.1.1	El verdadero significado del Señor del cielo	213
5.1.2	Terminología empleada para designar a Dios en <i>Tianzhu Shiyi</i>	214
5.1.3	Interpretación de la terminología según el contexto	216
5.1.4	El <i>Suplemento al Tianzhu Shiyi</i> de Diego de Pantoja	220



5.1.5 Terminología en <i>Suplemento al Tianzhu Shiyi</i>	220
5.1.6 Temática del <i>Suplemento al Tianzhu Shiyi</i>	221
5.1.7 La reunión en Jiading	224

## Parte II

### De la interculturalidad a la transculturalidad

5.2.0 Transculturalidad y misión	226
5.2.1 La <i>Relación</i> de Pantoja en el marco del diálogo cultural	227
5.2.2 Características transculturales en el perfil de Diego de Pantoja	230
5.2.3 Un ejemplo de interacción transcultural en la periferia	231
5.2.4 Una experiencia de exilio	233

## Parte III

### Conclusiones al capítulo

5.3.0 Conclusiones al capítulo	238
--------------------------------	-----

## CONCLUSIONES FINALES Y VALORACIÓN

6.0 Conclusiones y valoración	240
-------------------------------	-----

## ANEXOS

Anexo I	251
---------	-----

## ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1 Clasificación de los grupos de fuentes	39
Tabla 2 Fuentes de la <i>Cronohistoria</i>	39
Tabla 3 Corpus Pantojiano	40
Tabla 4 Sistematización de los métodos de <i>pinyin</i>	113

<b>Tabla 5</b>	<b>Descripción de los métodos rítmicos en la ópera <i>Kunqu</i></b>	<b>116</b>
----------------	---	------------

## ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

<b>Ilustración 1</b>	<b>Carta de Sabatino de Ursis</b>	<b>114</b>
<b>Ilustración 2</b>	<b>Partitura <i>Kunqu</i></b>	<b>116</b>
<b>Ilustración 3</b>	<b>Partitura <i>Kunqu</i></b>	<b>117</b>
<b>Ilustración 4</b>	<b><i>Xiru Ermu Zi</i></b>	<b>117</b>
<b>Ilustración 5</b>	<b>Tonos según Kircher</b>	<b>119</b>
<b>Ilustración 6</b>	<b>Suplemento del Atlas <i>Guang yu tu</i></b>	<b>139</b>
<b>Ilustración 7</b>	<b><i>Shanghai yudi quantu</i></b>	<b>142</b>
<b>Ilustración 8</b>	<b><i>Kunyu wanguo quantu</i></b>	<b>143</b>
<b>Ilustración 9</b>	<b><i>Konyo bankoku zenzu</i></b>	<b>144</b>
<b>Ilustración 10</b>	<b>Tercera edición del Mapamundi</b>	<b>144</b>
<b>Ilustración 11</b>	<b><i>Zhifang waiji</i></b>	<b>149</b>
<b>Ilustración 12</b>	<b><i>Kunyu wanguo quantu</i></b>	<b>150</b>
<b>Ilustración 13</b>	<b><i>Kunyu wanguo quantu</i></b>	<b>150</b>
<b>Ilustración 14</b>	<b>Referencia a longitudes</b>	<b>161</b>
<b>Ilustración 15</b>	<b>Referencia a longitudes</b>	<b>162</b>
<b>Ilustración 16</b>	<b>Descripción de <i>La ilustración del gnomon</i></b>	<b>162</b>
<b>Ilustración 17</b>	<b><i>Gnomonices Libri VIII</i></b>	<b>163</b>
<b>Ilustración 18</b>	<b><i>La ilustración del gnomon</i></b>	<b>163</b>
<b>Ilustración 19</b>	<b><i>Gnomonices Libri VIII</i></b>	<b>164</b>
<b>Ilustración 20</b>	<b>Comparativa entre <i>Las siete victorias</i> y <i>Honkyo Gaihen</i></b>	<b>200</b>

## REFERENCIAS

<b>Fuentes primarias</b>	<b>255</b>
<b>Artículos científicos y capítulos de libro</b>	<b>259</b>
<b>Monografías y tesis doctorales</b>	<b>275</b>
<b>Diccionarios, enciclopedias y actas de congresos</b>	<b>283</b>

## EPÍLOGO

<b>Epílogo</b>	<b>285</b>
----------------	------------

## AGRADECIMIENTOS

Es muy difícil realizar una investigación con humilde pretensión de aportar conocimiento universal novedoso en solitario. Diría que es casi imposible. Mi reconocimiento a todas las personas que me han ayudado en esta tarea. Sin ellos sería imposible que este estudio hubiera llegado a buen puerto.

Quiero recordar a María Jesús López Portero, archivera municipal de Valdemoro, conocedora, como pocos, de la realidad local. En ese entorno refiero también las ayudas a preguntas concretas de Rafael García de las Peñas. Igualmente, a Wenceslao Soto Artuñedo, sus obras sobre el misionero han sido y son un marco imprescindible para la investigación. Asimismo, a Álvaro Mota, por su generosidad al compartirme su investigación sobre el Pantoja músico. En esa misma línea es obligado referir la figura de Pedro Bonet, sus amplios conocimientos humanistas, así como la pasión por Pantoja son una casa común donde el neófito puede sentirse inspirado a la vez que encontrarse. Tengo presente a mi mujer, Nan Wang, filóloga, su ayuda ha sido imprescindible para la traducción de algunos textos. Y en esos vericuetos de la traducción menciono, también agradecido, a Antonio Javier Ortiz Cano por su ayuda con los textos en latín. Agradezco las correcciones en la redacción de Encarnación Alonso. Tengo presente a Peng Haitao, a quién tuve la oportunidad de conocer en el Congreso de Pekín. Su generosidad al compartirme información aun no publicada es clave para algunos apartados de esta tesis.

Por último, quiero citar a tres personas. Zhang Kai, con quién podríamos decir comenzó todo y que cortésmente contestó a algunos de mis emails. Jing Guoping por facilitarme la versión completa del corpus pantojiano con epistolario incluido y como no a Ignacio Ramos Riera, mi director de tesis. Él fue quien me animó a realizar este camino. Su paciencia, acompañamiento y

conocimientos han sido parte de los cimientos de este proceso. Él encarna, en cierta manera, el ideal pantojiano: El don para los idiomas, la tenacidad investigadora, el diálogo cultural y la humildad.

## **Abreviaturas**

**A.C.:** Antes de Cristo

**CO:** Constituciones de la Compañía de Jesús

**Cfr:** Cónfer

El viajero no ha de considerar cuánto ha avanzado ya, sino cuánto le queda, dejando paulatinamente atrás aquello que va recorriendo. Lo que está aún por recorrer se presenta como algo de posibilidades cada vez más ilimitadas, lo recorrido se pierde como algo cada vez más inútil.

Diego de Pantoja, las *Qike*.

## **Resumen**

La presente investigación pretende recuperar y analizar la figura del misionero español Diego de Pantoja. Tal y como refiere el título, se profundiza en una experiencia de diálogo multidisciplinar en el marco de la dinastía Ming. La presentación de esta multidisciplinariedad en contexto chino es el objetivo y el eje vertebrador del estudio. Con el soporte de las fuentes primarias y tras el orden y síntesis de la documentación disponible, se reconstruye el perfil poliédrico del sabio valdemoreño desde cuatro perspectivas: El músico, el científico, el teólogo y el misionero. Personaje olvidado por la investigación en ámbitos occidentales, Pantoja es hoy un exponente del diálogo religioso e intercultural. Sus características polivalentes le convirtieron en figura significativa de la sociedad pekinesa de comienzos del siglo XVII.

## **Abstract**

This research aims at analyzing the Spanish missionary Diego de Pantoja and rescuing this figure from oblivion. As the title refers, it delves into an experience of multidisciplinary dialogue in the framework of the Ming dynasty. Presenting this multidisciplinary in Chinese context is the goal and guiding principle of the study. With the support of primary sources and after the organization and synthesis of the available documentation, the polyhedral profile of the Valdemoreño savant is reconstructed from four perspectives: The musician, the scientist, the theologian and the missionary. A character forgotten by research in Western circles, Pantoja is today an exponent of religious and intercultural dialogue. His versatile characteristics made him a significant figure in Beijing society in the early seventeenth century.





## CRONOLOGÍA

Año	Vida de Pantoja	Hechos significativos en Occidente	Hechos significativos en Oriente
1493		-Bula <i>Inter Caetera</i> , el Papa Alejandro VI divide el mundo entre españoles y portugueses	
1543		-Copérnico publica <i>De revolutionibus orbium coelestium</i> , obra dedicada al Papa Pablo III	
1570		-Ortelius publica <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> .	
1571	-24 de abril. Diego de Pantoja nace en Valdemoro.	-7 de octubre. Batalla de Lepanto. La Liga Santa formada por tropas españolas, venecianas y papales (Pío V) vence a la armada turca. -27 de diciembre. Nace Johannes Kepler, astrónomo alemán. -Entra en el noviciado jesuita Matteo Ricci.	
1572		-Matanza de San Bartolomé. -Muere Pío V le sucede Gregorio XIII. -Fray Luis de León es encarcelado en Valladolid. -30 de septiembre. Muere en Roma el prepósito general, Francisco de Borja.	-Zhu Yijun que adoptará el nombre del emperador Wanli, sube al trono a la edad de diez años. En ese período será el secretario imperial Zhang Juzheng, quien influirá en el reino. -11 de agosto. Carta de Legazpi al virrey de Nueva España.
1573		-Sucede como prepósito a Francisco de Borja, Everardo Mercuriano de 59 años. Contaba entonces la Compañía con 5.000 miembros. Alexandro Valignano es nombrado Visitador de las Indias orientales.	
1574			-Valignano llega a Goa.
1575			-Valignano visita India.

<b>1576</b>		-Catecismo de Astete.	-1 de mayo. Manila. Carta de Martín de Rada a Felipe II.
<b>1577</b>		-El Greco, procedente de Italia, llega a Toledo.	-Escalante, <i>Discurso de la navegación que los Portugueses hacen a los Reinos y provincias de Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de China.</i>
<b>1578</b>		-14 de abril. Nace Felipe III, futuro rey de España y Portugal, hijo de Felipe II y Ana de Austria. -Matteo Ricci zarpa de Lisboa el 24 de marzo y llega a Goa el 13 de septiembre.	
<b>1579</b>			-7 de julio. Valignano parte de Macao a Japón. -20 de julio, Michele Ruggieri llega a Macao.
<b>1580</b>	-Se funda en Valdemoro el convento del Carmen (Soto, 2018, 72).	- Unión de las coronas española y portuguesa, fin pues de la hegemonía portuguesa en Asia. Claudio Acquaviva sucede como general a Mercuriano; es el cuarto general tras Ignacio de Loyola, Pedro Lainez y Francisco de Borgia. -Nace en Madrid Francisco de Quevedo Villegas.	
<b>1582</b>		-4 de octubre. Muere en Alba de Tormes Santa Teresa de Jesús. -Cambios del calendario juliano al gregoriano. La bula del papa Gregorio XIII, anula diez días intermedios.	-20 de febrero. Valignano parte de Nagasaki con la llamada embajada Tensho. -10 de septiembre. Ruggieri y Ricci se asientan en Zhaoqing.
<b>1583</b>			-Matteo Ricci ingresa en China con Ruggieri y funda la primera residencia en Zhaoqing.
<b>1584</b>		-Ortelius publica el primer mapa de China en Europa. -13 de septiembre. Finaliza la construcción del	-Michele Ruggieri publica su catecismo chino, el primer libro impreso por un europeo en China.

		Monasterio de El Escorial, en Madrid.	-Ricci imprime en Zhaoqing el mapa <i>Yudi shanghai quantu</i> .
<b>1585</b>		-Gregorio XIII publica la bula <i>Ex pastoralis officio</i> . -A su muerte en ese año le sucede Sixto V en el papado.	-González de Mendoza escribe <i>Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de China</i> .
<b>1587</b>	-Diego de Pantoja estudia Símulas en la universidad de Alcalá de Henares		
<b>1588</b>	- Estudio de la Lógica.		- <i>Relación de las cosas particulares de la China, la cual escribió el P. Sanchez de la Compañía de Jesús</i> . -Noviembre, Michele Ruggieri es enviado a Roma con la intención de solicitar un embajador para China. Ya no regresará
<b>1589</b>	-6 de abril. Diego de Pantoja ingresa como novicio jesuita en Villarejo de Fuentes.	-Entre los 22 jesuitas recibidos en Alcalá está Diego de Pantoja. Es rector entonces de la misma Hernando Lucero.	-El nuevo virrey de Guangdong expulsa a los misioneros de Zhaoqing. Después de varias negociaciones, Ricci es enviado a Shaozhou, donde establece la segunda residencia.
<b>1590</b>		-El Papa Sixto V impone la Vulgata como texto oficial de la Biblia católica. A su muerte le sigue Urbano VII por tan solo trece días, después le sucede Gregorio XIV. - Finaliza en el Vaticano la construcción de la cúpula de San Pedro.	
<b>1591</b>	-Pantoja estudia filosofía (física y metafísica) en Ocaña.	-14 de diciembre. Muere San Juan de la Cruz en Úbeda. Ese mismo año fallecen Fray Luis de León y el papa Gregorio XIV, sucedido por Inocencio IX.	
<b>1592</b>		-Clemente VIII es nombrado nuevo Papa.	
<b>1593</b>	-Según un catálogo Pantoja se ubica en Plasencia por un tiempo hasta posiblemente octubre que estudia en Alcalá de Henares.	-Se publican los dos volúmenes de la <i>Biblioteca Selecta</i> de Antonio de Possevino.	-11 de enero. <i>Real cédula de su majestad en que manda, que no vayan navíos desde Perú y Tierra Firme a la China e islas Filipinas</i> .

			-Juan Cobo escribe <i>Espejo rico del claro corazón</i> .
<b>1594</b>			
<b>1595</b>		-William Shakespeare escribe <i>Romeo y Julieta</i> .	-Matteo Ricci llega a Nanchang, donde establecera la tercera residencia.
<b>1596</b>	-Gil de la Mata llega a Castilla. -Posible ordenación sacerdotal de Diego de Pantoja. -10 de abril. Pantoja parte de Lisboa en la nave Conceição en dirección a Goa.		
<b>1597</b>	-20 de julio. Pantoja llega a Macao. Continúa sus estudios en el colegio San Pablo.		-Matteo Ricci es nombrado superior de la misión en China.
<b>1598</b>	-1 de julio. Examen final de teología.	-13 de septiembre. Muere Felipe II. -Muere el <i>daimio</i> o señor feudal del Japón, Toyotomi Hideyoshi, recordado por sus prescripciones con los samuráis, su invasión de Corea y en nuestro caso por la persecución a los cristianos (crucifixiones franciscanas).	-Tang Xianzu escribe <i>El pabellón de las peonías</i> . -7 de septiembre. Llegada de Ricci y Cattaneo a Pekín.
<b>1599</b>	-Tercera probación jesuítica en Macao. -1 de noviembre. Pantoja y Cattaneo entran en China.		-Claudio Acquaviva escribe <i>De Modo instituendarum missionum</i> , donde explica que el carisma misionero ya está en los orígenes de la Compañía. Noción <i>plantatio ecclesiae</i> . -Ricci se establece en Nankín y funda la cuarta residencia.
<b>1600</b>	-Marzo. Pantoja se encuentra con Matteo Ricci en Nankín. -18 de mayo. Inicio del viaje a Pekín a través del Gran Canal <sup>1</sup> -23 de julio, llegan a Tianjin	-17 de febrero. Muere quemado en Roma Giordano Bruno.	
<b>1601</b>	-20 de enero. Pantoja y Ricci abandonan Tianjin en dirección a Pekín. -24 de enero. Llegan a Pekín.	-Shakespeare escribe Hamlet. -24 de octubre. Muere el astrónomo Tycho Brahe.	

<sup>1</sup> (De Ursis, 2021, p. 70)

	<p>-27 de enero. Sus regalos son presentados al emperador junto a un memorial.</p> <p>-Pantoja va a la ciudad Prohibida.</p> <p>-Febrero. Retrato de Pantoja y Ricci.</p> <p>-Finales de marzo. Audiencia con el emperador, pasaje del trono vacío.</p> <p>-Marzo-mayo. Los misioneros son ubicados en el Palacio de los extranjeros.</p> <p>-28 de mayo. Pensión imperial para Pantoja y Ricci.</p> <p>-10 de junio. Los dos primeros bautizos en Pekín.</p> <p>-Luis de Guzmán, rector de Pantoja, edita <i>Historia de las misiones</i>.</p>		
<b>1602</b>	<p>-9 de marzo. Pantoja termina de escribir la <i>Relación</i>.</p> <p>-En Valdemoro en la iglesia de la Asunción se realiza la capilla de la Virgen.</p>		<p>-Ricci imprime en Pekín el mapa <i>Kunyu wanguo quantu</i>.</p> <p>-Manuel Días, el viejo, visita Pekín (Pina, 2007, p. 82).</p> <p>-18 de mayo. Escrito imperial contra el budismo provocado por la influencia de un amigo de Ricci.</p>
<b>1603</b>			<p>-15 de enero. Valignano deja definitivamente Japón.</p> <p>-Cuarta edición del mapamundi.</p> <p>-Xu Guangqi se bautiza en Nankín.</p> <p>-10 de febrero. Valignano decide que la misión de China sea independiente de la de Japón.</p> <p>-Ricci publica <i>El verdadero significado del Señor del cielo</i>.</p>
<b>1604</b>			<p>-Inundaciones en Pekín, hambre y epidemias.</p> <p>-Agosto. Llega a Pekín Gaspar Ferreira.</p> <p>-15 de agosto. Solemne exposición comunitaria de la Biblia recuperada en las inundaciones.</p>

1605	<p>-4 de marzo. Carta de Diego de Pantoja a Gregorio López, rector de Manila.</p> <p>-6 de marzo. Carta a Diego García.</p> <p>-27 de agosto. Traslado de la comunidad a la Residencia del Sur, junto a Xuanwumen, en Pekín.</p>	<p>-Muere el Papa Clemente VIII, le sucede León XI que muere a los 17 días, le sucede Pablo V.</p> <p>-Cervantes publica la primera parte de <i>El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha</i>.</p> <p>-Nace en Valladolid el futuro Felipe IV.</p>	<p>-Llega una nave a Macao con aportes económicos, 16 padres y cuatro hermanos chinos.</p> <p>-Tres chinos de Macao inician el noviciado en Pekín. Una carta de Pantoja al padre Arrúbal cita que en este año hubo un viaje de Ursis y Vagnoni a Roma.</p> <p>-Febrero. Vagnoni llega a Nankín.</p> <p>-Ricci presenta <i>Veinticinco sentencias</i>.</p> <p>-Muere el rector Luis Guzman.</p>
1606	<p>-15 de agosto. Carta de Ricci a Acquaviva criticando a Pantoja.</p> <p>-25 de agosto. Carta de Diego de Pantoja al presbítero Arrúbal en Roma.</p>		<p>-20 de enero, muere Valignano en Macao.</p>
1607	<p>-18 de octubre. Carta de Ricci a Acquaviva ensalzando a Pantoja.</p>		<p>-Ricci y Xu Guangqi traducen al chino <i>Los elementos de Euclides</i>.</p> <p>-Llegada de Sabatino de Ursis a Pekín.</p> <p>-Muerte de Ruggieri en Salerno, Italia.</p> <p>-31 de agosto. Inundaciones en Pekín.</p>
1608	<p>-El emperador ordena a Pantoja y Ricci dibujar el mapa del mundo.</p>		<p>-Ricci presenta <i>Diez paradojas</i>.</p> <p>-Presentación al emperador Wanli de una edición imperial del mapamundi.</p>
1609		<p>-Kepler publica <i>Nueva Astronomía</i></p>	<p>-Ricci prepara la sexta edición de su mapamundi.</p>
1610	<p>-Pantoja escribe <i>De la Pasión y Crucifixión de Jesús</i>. 天主耶穌受難始.</p> <p>-11 de mayo. Matteo Ricci muere en Pekín.</p> <p>-15 de diciembre. Eclipse solar en Pekín.</p>	<p>-Galileo publica <i>Siderius Nuntius</i></p>	<p>-Bautismo de Li Zhizao.</p>
1611	<p>-Revisión a petición de Xu Guangqi por parte de Pantoja y Ursis de los <i>Elementos de geometría de Euclides</i>.</p> <p>-1 de noviembre. Festividad de todos los Santos, funeral de</p>		<p>-Mayo. Llegada a Pekín del nuevo superior, Niccolò Longobardi.</p>

	Ricci y sepultura en complejo <i>Zhalan</i> (Pekín).		
<b>1612</b>	-7 de enero de 1612. El Ministerio de los Ritos sugiere en un memorial que Pantoja y Ursis, junto con Xu Guangqi y Li Zhizao, traduzcan el calendario occidental al chino. -Momento de colaboración con Sun Yuanhua para <i>El tratado del Gnomón</i> .		
<b>1613</b>	-Li Zhizao escribe un memorial al emperador solicitando la colaboración de Pantoja entre otros para la traducción de tratados occidentales.	-Primer proceso contra Galileo Galilei.	-Trigault parte de China en dirección a Roma portando el manuscrito ricciano <i>Historia de la introducción del cristianismo en China</i> .
<b>1614</b>	-Pantoja publica <i>Las siete victorias</i> , 七克。	-Muere el pintor El Greco.	
<b>1615</b>		-Trigault publica en 1615 en Augsburgo, en latín, <i>De Christiana Expeditione</i> , en 1616 se traduce al francés. -Cervantes publica la segunda parte de <i>El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha</i> . La dedicatoria al Conde de Lemos hace referencia a un carteo con el emperador de China.	-Un hombre llamado Zhang Chai (張差), armado con solo un bastón de madera, entra en el Palacio de Ciqing (慈慶宮), luego en las habitaciones del Príncipe Heredero, será encarcelado. De fondo había un complot en el que una parte de los eunucos estaban implicados.
<b>1616</b>	-Junio, Shen Que envía al Emperador su <i>Memorial de acusación a los bárbaros venidos de lejos</i> , en el que se pide la expulsión de los jesuitas. Incidente de Nankín. -Pantoja escribe junto a Sabatino de Ursis la <i>Refutatio</i> en defensa de la misión jesuita (Zhang, 2018, 428).	-23 de abril. Muere Miguel de Cervantes Saavedra y Shakespeare (según calendario juliano, 3 de mayo en calendario gregoriano). -29 de julio. Muere Tang Xianzu 汤显祖 el escritor del Pabellón de las Peonías, la escena 21 hace referencia a los misioneros jesuitas (Relinque, 2016,163).	-Xu Guangqi, en medio del llamado incidente de Nankín escribe <i>Memorial en defensa de los jesuitas, contra los cargos que se les imputan</i> .
<b>1617</b>	-15 de febrero. Edicto imperial de expulsión para los jesuitas. -8 de marzo. Pantoja y Ursis abandonan Pekín. -Suplemento al Tianzhu Shiyi. <i>La verdadera doctrina de Dios</i> 天主实义续篇.		

<b>1618</b>	<p><i>-Memorial que derão os padres a el Rei.</i></p> <p>-9 de julio. Pantoja muere en Macao a la edad de 47 años. En algunas fuentes se afirma que Pantoja murió en enero de 1618.</p>	<p>-Nace Domingo Fernández Navarrete, dominico que escribirá en 1676 los <i>Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China.</i></p>	<p>-El jesuita Pedro Páez descubre las fuentes del Nilo Azul.</p>
<b>1622</b>			<p>-Bautizo de Sun Yuanhua.</p>
<b>1623</b>			<p>-G. Aleni publica en Hangzhou <i>Crónica de las tierras extranjerias</i> o <i>Zhifang waiji</i>, basado en los textos de Pantoja.</p>



## NOTAS PREVIAS

Algunas guías para el uso del chino moderno recomiendan utilizar *Beijing* o *Nanjing*. Por su tradición en el idioma español y por sus muchas referencias con las lenguas asiáticas esta tesis emplea Pekín en lugar de Beijing y Nankín en lugar de Nanjing.

Se han mantenido los caracteres en chino tradicional.

Se utiliza como criterio general para facilitar la lectura de fuentes primarias, la ortografía moderna en la transcripción procedente del castellano antiguo.

Los textos procedentes del francés de Trigault, el italiano de Bartolli, el inglés Dunne o el portugués de los Monumenta Indica han sido traducidos al español para facilitar la lectura.

Los textos en latín de *China Monumentis Illustrata* de Athanasius Kircher o *Confucius Sinarum Philosophus* de Philippe Couplet, se ofrecen igualmente traducidos al castellano.

Los textos escritos en chino, originales de Diego de Pantoja, procedentes de las obras: *De la ilustración del Gnomon* 日晷图法 y *Suplemento a la Verdadera doctrina de Dios* 天主实义续篇 han sido traducidos al español expresamente para esta tesis.

Las referencias al *corpus* teológico-científico recopilado por Ye Nong en 2017, y ampliado en una versión nueva en 2018, han sido accesibles por cortesía del profesor Jin Guoping.

La traducción referida a la obra de Pantoja, *Las siete Victorias*, en estos momentos aun no publicada, ha sido posible por gentileza de sus autores, los profesores Ignacio Ramos Riera y Peng Haitao.



## INTRODUCCIÓN

Exceptuando a los viajeros, el Oriente, con el que por tiempo tuvieron contacto la mayor parte de los investigadores, fue «el tutelado por los eruditos, los misioneros, los hombres de negocios, los soldados y los maestros» (Said, 1997, p. 63). Diego de Pantoja pertenece a dos de estas categorías: Los misioneros y los eruditos. La presente tesis está dedicada a él, personaje singular, pionero de la sinología y el intercambio cultural, por tiempo olvidado.

Su figura se convierte en significativa en la medida que, con la ayuda de las fuentes primarias, nos acercamos a su tiempo. Retomamos así un proceso de búsqueda, dormido en grandes archivos, que a partir los siglos XVII y XVIII prácticamente desaparece. Contrasta este hecho con la investigación dedicada a la misión jesuita en China. Un fenómeno ampliamente estudiado. ¿Cómo es entonces posible que la figura del español haya pasado desapercibida? ¿Carecía de cualidades el personaje? ¿Fue por algún otro tipo de circunstancias, invisible o poco relevante ante sus coétaneos?

De entrada, parece dispar un contrapunto que llama poderosamente la atención: Existen múltiples biografías o estudios dedicados Matteo Ricci, el compañero italiano de Pantoja en la misión pekinesa por diez años. En ese marco de investigación, el misionero español o no aparece o es tratado con excesiva brevedad. Se le nombra aportando datos escuetos, sin demasiada consideración, en forma resumida y en lo únicamente imprescindible para dar continuidad a la narración. Así es a grandes rasgos la bibliografía perteneciente al que podríamos denominar bloque Ricci: Pantoja, o no existe, o es de un rango inferior que no merece la consideración pormenorizada del análisis. En otro conjunto de tratados, no tan centrado en la labor del de Macerata y por tanto más amplios en el enfoque de sus perspectivas, Pantoja suele salir más favorecido. Por último,

encontramos un grupo más reducido de estudios, temporalmente reciente, centrado en el perfil del valdemoreño.

### **Estado de la cuestión**

Con el fin de identificar el conocimiento hasta ahora existente sobre la figura de nuestro estudio, presentamos cronológicamente los hitos más destacados de la investigación en los últimos cincuenta años. En 1971, el centro Loyola de Madrid, organiza un reconocimiento al valdemoreño bajo el título: *Homenaje al padre Diego de Pantoja 1571-1971 en el cuarto centenario*. En su pueblo natal, Valdemoro, se coloca una placa en el templo donde fue bautizado, la iglesia de la Asunción<sup>2</sup>. Veinte años después, en 1996, la investigación pantojiana es retomada con el volumen *Western Humanistic Culture presented to China by Jesuit Missionaries*, publicado por Institutum Historicum Societatis Iesu de Roma. En 1997, llega la primera obra monográfica sobre el misionero y si tenemos en cuenta sus dimensiones, la única hasta ahora. El estudio proviene de un investigador chino, Zhang Kai, bajo el título *Diego de Pantoja y China* (Zhang, 1997). El libro, escrito originalmente en mandarín, es editado posteriormente en español en una versión más reducida y de no excesiva difusión. Se ha de esperar hasta 2018, para que la obra original sea traducida al castellano en toda su extensión.

En el año 2001, el profesor J. Sebes escribe una entrada para el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, con interesantes apuntes bibliográficos (Sebes, 2001). En el 2004, la profesora Moncó, en el marco del Segundo Congreso del Instituto de Estudios

---

<sup>2</sup> Cf.: 21 de mayo de 1971. Conmemoración en Valdemoro del IV centenario del nacimiento del padre Diego de Pantoja. *Diario ABC*.

Históricos del Sur de Madrid, reflexiona con “Un madrileño en Pekín. El caso de Diego Pantoja”. En el 2007, Burrieza Sánchez relanza la investigación con algunas referencias al valdemoreño en “Jesuitas en Indias, entre la utopía y el conflicto”. Otro congreso, en el 2009 presenta al misionero, *Primeros jesuitas en China: el Padre Pantoja y el diálogo intercultural* (Moncó, 2009). La misma profesora edita y publica una versión comentada de un escrito pantojiano central: *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China, y particulares sucesos que tuvieron y de cosas notables que vieron en el mismo reino* (Moncó, 2011). Un año más tarde escribe “The China of the Jesuits: Travels and Experiences of Diego de Pantoja and Adriano de las Cortes” (Moncó, 2012), artículo cargado de referencias significativas para la investigación.

Cuatro años más tarde, aparece “Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVIII, el caso Diego de Pantoja” (Baena, 2015), mismo año en el que se edita *Spanish jesuits in China 1552-2014* (Cerezo y Villasante, 2015), que incorpora “The other Matteo Ricci: the Legacy of Diego de Pantoja” (Mateos, 2015).

La preparación por parte del *Instituto Cervantes en China* del llamado “2018, Año de Diego de Pantoja” produce dinámicas importantes. En algunos círculos surge una especie de *boom* o descubrimiento. Se cae en la cuenta de que hay una especie de hallazgo con gran potencial para las relaciones interraciales entre España y China, con el añadido de ser un personaje al que la historia no parece haber hecho justicia. La preparación del año repercute en diferentes medios con artículos periodísticos, así como referencias en radio y televisión. Paulatinamente, nuevos estudios hacen acto de aparición revitalizando la investigación. “La relación entre Matteo Ricci i Diego de Pantoja, misioners jesuïtes” (Haitao, 2017) traduce al español algunos pasajes de la obra *Las siete victorias* del valdemoreño, obra que por estar en chino permanecía desconocida al mundo

académico, salvo por la cita de algunos pasajes presente en la obra de Zhang Kai. Otro ejemplo es “La lluna dels missioners d’Àsia oriental a quatre segles de Diego de Pantoja” (Ollé, 2017).

Llegados al verano del 2017, la Universidad de Jinan publica *Escritos de Diego de Pantoja, S.J.* (Ye, 2018) clave para la recuperación del *corpus pantojiano*. A finales de ese año, el 8 de diciembre, el Instituto Cervantes de Pekín inaugura el *Año Pantoja* y el 11 de abril, la sede en Madrid, hace lo propio en territorio español<sup>3</sup>. Pantoja aparece en referencias radiofónicas como las del programa “Asia hoy” *La China que vio Diego de Pantoja* – 19 de abril-; crecen los datos de su voz en la enciclopedia online Wikipedia; Casa Asia Barcelona organiza un acto al respecto y en mayo, se presenta en Pekín el concierto *El clave del emperador, ante el legado de Diego de Pantoja*. En Valdemoro, el pueblo natal, se organizan actos conmemorativos con representación teatral incluida (Ramos, 2019), aparición en la revista local, glorieta con su nombre y realización de un cómic con los datos básicos de su biografía.

Del 4 al 6 de septiembre de 2018 se desarrolla en Pekín un congreso internacional: *Reflexiones sobre la historia de los intercambios culturales entre China y España: IV centenario del fallecimiento de Diego de Pantoja*. Participa en el mismo el rector de la Universidad de Estudios Extranjeros de Pekín, Peng Long, el embajador español en China por aquel tiempo, Alberto Carnero y numerosos ponentes. Era el punto álgido a un gran número de actividades. El símbolo Pantoja estaba en auge. En la cena de gala de la visita de Estado del presidente de la República Popular China, Xij Jinping, su majestad el Rey Felipe VI, cita una frase extraída de la

---

<sup>3</sup> 2018-庞迪我年“启动仪式”, recuperado en <https://www.fmprc.gov.cn/ce/cees/chn/sghd/t1550579.htm> (consultado: 26-4-2021).

obra *Las Siete Victorias*<sup>4</sup>. Era la réplica a la cita que el presidente chino había realizado sobre Diego de Pantoja tras su llegada a España<sup>5</sup>.

En el transcurso del congreso internacional en Pekín se presenta un cuadro al óleo realizado por la pintora Wan Li. Es el primer retrato del español. Surge la novela *La cruz de ailanto* (Sáez, 2018), que versa sobre las hazañas e impactos del misionero jesuita y se edita el volumen *Diego de Pantoja, SJ (1571-1618), un puente con la China de los Ming* (Soto, 2018). Al año siguiente se publica el estudio “Dalla Spagna alla Cina” (Ramos, 2019a). El 11 de octubre, en el marco de la serie *Documentos* de Radio Nacional de España, se elabora un programa denominado *Diego de Pantoja, un jesuita español descubre la corte China en el siglo XVII*. La revista *Razón y fe* realiza una entrevista al embajador español en China, “El diálogo intercultural con China a la luz del Año Diego de Pantoja” (Ramos, 2019b) y se registra una importante colaboración llegada desde el ámbito musical, *Diego de Pantoja: De Valdemoro a la Ciudad Prohibida. La música en las misiones jesuíticas en China* (Mota, 2019), trabajo de fin de máster que amplía el perfil poliédrico del misionero. En el año 2020, otra vez la revista *Razón y Fe* presenta una recensión del profesor Ramos Riera sobre la novela *La cruz de ailanto* (Ramos, 2020) y aparece otro artículo dedicado al valdemoreño “Diego de Pantoja, pasado y presente de una propuesta misionera” (Sáez, 2020). En 2021, la pintora Ana Riera Berenguer realiza un retrato del misionero español, llega a las librerías el libro *El jesuita Diego de Pantoja, en la Ciudad prohibida de Pekín* (Soto, 2021), se imprimen

---

<sup>4</sup> La cita en cuestión pronunciada en la cena de gala de 28 de noviembre de 2018 fue: *Todo el que desee renovarse profundamente, ha de despojarse de lo antiguo y hacer acopio de lo nuevo.*

<sup>5</sup> Cfr. [http://www.xinhuanet.com/politics/2018-11/27/c\\_1123775524.htm](http://www.xinhuanet.com/politics/2018-11/27/c_1123775524.htm);

-Traducido al español en el artículo del diario ABC: *Por una relación más fructífera en la Nueva Era, recuperado en: [https://www.abc.es/internacional/abci-relacion-mas-fructifera-nueva-201811262152\\_noticia.html?ref=https:%2F%2Fwww.google.com%2F](https://www.abc.es/internacional/abci-relacion-mas-fructifera-nueva-201811262152_noticia.html?ref=https:%2F%2Fwww.google.com%2F)*

-Palabras de S.M el Rey en la cena de gala ofrecida al presidente de la República Popular de China, Xi Jinping, recuperado en: [https://www.casareal.es/EN/actividades/Paginas/actividades\\_discursos\\_detalle.aspx?data=6081](https://www.casareal.es/EN/actividades/Paginas/actividades_discursos_detalle.aspx?data=6081)

las actas del congreso pekinés del 2018, el investigador Peng Haitao publica la tesis doctoral *Diego de Pantoja's Septem Victoriis and the Reconstruction of the Moral Authority in late Ming China* y finalmente, se inician los preparativos al Congreso internacional que tendrá lugar en Valdemoro a lo largo del 2022<sup>6</sup>.

### **Marco teórico**

Dado que nuestra tesis es historiográfica utilizaremos para nuestro marco teórico el análisis narrativo. Esto facilita que nuestra lectura o relectura de la historia, sea principalmente contada, antes que demostrada, lo cual no va en detrimento del cotejo de fuentes. Tal planteamiento metodológico implica una pretensión distinta a la que subyace en los métodos discursivos, que intentan interpelar al destinatario. Tener esta posibilidad de narrar, contar, una historia olvidada, es nuestro primer paso. Con relación a ello, nos preguntaremos qué funciones asumen los detalles de la historia en orden al contexto. Existen diferentes encuadres posibles: Biográfico, análisis de fuentes primarias, contraste con la bibliografía reciente, Pantoja desde la perspectiva de sus compañeros de misión o indagación en parte de su obra inédita. Todos ellos son enfoques, que se suman a la hora de facilitar la reconstrucción de un perfil poliédrico. El análisis narrativo posibilita de esta forma un acercamiento al personaje, multifuncional, en contraposición a otros métodos especialmente centrados en el dato eje de la representación.

### **Preguntas de investigación**

En coherencia con lo expuesto y estructuradas en bloques diversos y complementarios, presentamos preguntas que faciliten las dinámicas de la investigación.

---

<sup>6</sup> Los preparativos de este congreso incluyen actividades diferentes: Conferencias -algunas ya realizadas a largo del 2021-, representaciones teatralizadas, etc...



**1) Preguntas de investigación relacionadas con la invisibilidad bibliográfica del personaje.**

Algo que se desprende del análisis que nos ocupa es lo comentado es la ausencia de su figura en la bibliografía que estudia dicha época. Habiendo analizado pormenorizadamente la literatura que trata sobre su marco histórico, constatamos que las citas en referencia al misionero español normalmente son escasas y breves.

¿Por qué ocurre esto? ¿Es así igualmente en las fuentes más antiguas o solamente en los estratos bibliográficos más recientes? ¿Ha jugado una determinada bibliografía algún papel interesado en no ponderar su figura o responde este hecho a una desatención no intencionada?

**2) Preguntas de investigación relativas al trabajo de Diego de Pantoja.**

El siguiente paso es preguntarnos sobre el impacto del trabajo de Diego de Pantoja, especialmente en la China de la época Ming en la que pudo desempeñar su misión.

¿Fue verdaderamente importante Diego de Pantoja en el contexto chino de aquella época? ¿En qué campos destacó? ¿Cuál es su legado? ¿En qué consiste esencialmente su aportación? ¿Conocemos su producción científica y teológica?

**3) Preguntas de investigación relativas a las relaciones interculturales que se desprenden de los aportes de Diego de Pantoja.**

Nos preguntamos en este bloque desde un marco de fondo de interacción sociocultural que se retroalimenta en la hermenéutica histórica.

¿Qué provoca que Diego de Pantoja pueda funcionar como un símbolo en las relaciones internacionales entre España y China? ¿Qué revela su figura? ¿En qué medida Pantoja es

significativo desde un punto de vista chino en cuanto símbolo cultural? ¿Cómo ha de ser aplicado su modelo de inculturación en el actual diálogo interreligioso y religioso-político?

## **Hipótesis**

La hipótesis de esta investigación parte de una variable dependiente que es el impacto que la figura de Diego de Pantoja produce en el mundo erudito de la dinastía Ming y en las comunidades locales con las interactúa. Dicha variable se sustenta en otra independiente, que es el perfil multidisciplinar de misionero, en cuanto persona capaz de producir novedades en los diferentes contextos en los que ejerce su labor.

Los datos de estudio sobre Diego de Pantoja analizados pueden invitar a pensar, a tenor de una amplia bibliografía, en lo contrario. De hecho, nuestra hipótesis sobre la significatividad de Diego de Pantoja choca con un amplio frente bibliográfico, que por más de 50 años ha olvidado al personaje, en un periodo, la China de comienzos del siglo XVII, muy estudiado, por lo que necesitaremos del apoyo de fuentes históricas primarias y nueva documentación no analizada, para llegar a otro tipo de conclusiones.

Así, suponemos que, en el antagonismo producido por la investigación de la primera misión jesuita en China, la invisibilidad o prejuicio sobre Diego de Pantoja, no se ajusta a la realidad del impacto histórico que produjo su compleja figura.

## **Cuestiones metodológicas**

Utilizamos en un primer momento una metodología comparativa de la recepción-recuperación de dos legados<sup>7</sup>. En concreto, se compara la investigación dedicada a Mateo Ricci

---

<sup>7</sup> Salvo por algunas excepciones en el estilo de títulos y el uso escueto de la abreviatura Cfr., esta tesis se desarrolla en formato APA 7.

con la dedicada a su compañero Diego de Pantoja, como instrumento que ayude a vislumbrar el legado ensombrecido del español y su consiguiente olvido académico<sup>8</sup>. Contrastaremos en un marco de 40 años la producción bibliográfica dedicada a ambos. Los datos que dicha comparación arroja son reveladores. Es importante precisar que seguramente, en este lapso, habrá algún estudio más sobre Matteo Ricci, pero creemos que están todos los referidos a Diego de Pantoja, la mayor parte de los cuáles son artículos no demasiado extensos con cierta repetición en sus contenidos<sup>9</sup>. La relación de artículos-estudios, Ricci-Pantoja sería de 63 a 21. Pantoja poseería un tercio de la investigación. Sin embargo, si hiciéramos el cómputo hasta el año 2016, inclusive, la relación sería de 62 a 9. Esta comparativa muestra igualmente cómo en España, hasta el año 2001, se carece de producción científica al respecto, silencio matizado por algunos artículos esporádicos editados en torno al año 2017, preámbulo del *Año Pantoja*. El monopolio de la investigación sobre Ricci, mayormente italiana y anglosajona ha generado en la literatura científica una frontera estratigráfica obliga a descender en las fuentes históricas primarias.

En un segundo momento, utilizamos metodología descriptivo-interpretativa (Castaño y Quecedo, 2002, pp. 7-11) (Krause, 1995, pp. 25-27), que indaga acerca del redescubrimiento, ordenamiento y sistematización de los hechos históricos claves en nuestro análisis. Esta metodología descriptivo-cualitativa (Anguera, 1986) sirve como catalizador delimitador del objeto de estudio: La figura de Diego de Pantoja, las circunstancias que le rodearon y los impactos que su actividad produjo.

---

<sup>8</sup> Entre las pocas excepciones figuran las referencias en la tesis doctoral de XING, Leticia Min, *El español en China*, defendida en 1975 en la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por el doctor José Fradejas Lebrero.

<sup>9</sup> Ver tabla comparativa al respecto en Anexo I.

### NOTA PALEOGRÁFICA

En aras de una mejor lectura y comprensión de los textos originales antiguos, escritos en castellano, hemos seguido las siguientes normas: Se han transcrito dobles consonantes, *u* por *v*, *x* por *j*, *i* por *y*, buscándose en otros ejemplos la grafía actual del vocablo. A su vez se ha acentuado en la forma moderna del término. Los puntos suspensivos entre paréntesis refieren a una parte del texto no incluida. En caso de duda, en lo referido a la transcripción del carácter procedente del chino clásico, se pondrá un signo de interrogación.

## Capítulo 1

### DIEGO DE PANTOJA EN LAS FUENTES.

#### APROXIMACIÓN HISTÓRICA<sup>10</sup>

##### 1.0 Análisis de fuentes

Es necesario identificar las fuentes principales de nuestra investigación. Para ello presentamos el *corpus pantojiano* ordenado cronológicamente<sup>11</sup>. La *Relación de la entrada* y las tres cartas conservadas de su epistolario están escritas en castellano, el resto se halla en chino. En lo referente al documento la *Relación de la entrada* esta investigación utiliza la edición de 1605 presente en la Biblioteca nacional de Portugal. Para el resto de obras se usa el corpus recopilado por la investigación china (Ye, 2018).

Para la reconstrucción del perfil histórico de Pantoja, el jesuita, y su contexto, cabe distinguir tres bloques de fuentes: En la que toca a lo sucedido hasta la muerte de Matteo Ricci en 1610 el primer bloque procede principalmente del *De Christiana expeditione apud Sinas* editado por Nicolas Trigault y publicado por vez primera en 1615 en sus diferentes traducciones, a saber la versión francesa (Trigault y Ricci, 1978), la española traducida del latín por Gabriel Ramos Veiarano (Trigault y Ricci, 1621), y la italiana editada a partir del manuscrito original escrito por Ricci en *Fonti ricciane* (D'Elia, 1949). Como se ve, son fuentes basadas principalmente en los diarios de Matteo Ricci a las que se puede sumar su epistolario (Ricci y D'Arelli, 2001). Si a este

---

<sup>10</sup> Algunos aspectos históricos se han desarrollado con más extensión en los capítulos posteriores. Lo que atañe a la música en el capítulo segundo, la formación científica en el tercero y el aprendizaje teológico en el cuarto.

<sup>11</sup> Cfr.: Tabla 3.

bloque añadimos la *Relación de la entrada* (Pantoja, 1605) y diferentes escritos de Sabatino de Ursis podemos afirmar que es un conjunto de obras escrito en Pekín. Son por tanto reflexiones *in situ*. Mi impresión es que historiadores como el italiano Daniello Bartoli dependen para sus narrativas especialmente de este grupo de fuentes pekinesas (Bartoli, 1653).

Existe otra línea de reconstrucción histórica, basada en fuentes hispanas. En este bloque encontramos principalmente la *Cronohistoria jesuita de la Compañía de Jesús* de Bartolomé de Alcázar<sup>12</sup>, *Reparos historiales apoloéticos* (Cortés, 1677) e *Historia y an[ua]l relación* (Guerreiro, 1614). En este segundo campo de fuentes, nutrido de otra bibliografía de esa época<sup>13</sup>, se amplifican las informaciones relativas a Diego de Pantoja.

Por último, identificamos un tercer bloque procedente de la colección de fuentes editadas en la *Monumenta Historica Societatis Iesu*, ciertas referencias originarias de fuentes chinas<sup>14</sup> y otras obras concretas escritas por jesuitas coetáneos a Pantoja en la misión china (Semedo, 1642; Semedo 1655; Longobardi, 1701).

---

<sup>12</sup> Se usará la versión editada en Soto, 2018.

<sup>13</sup> Cfr.: Tabla 2.

<sup>14</sup> Especialmente en los capítulos III y IV (apartados para el análisis científico y teológico).

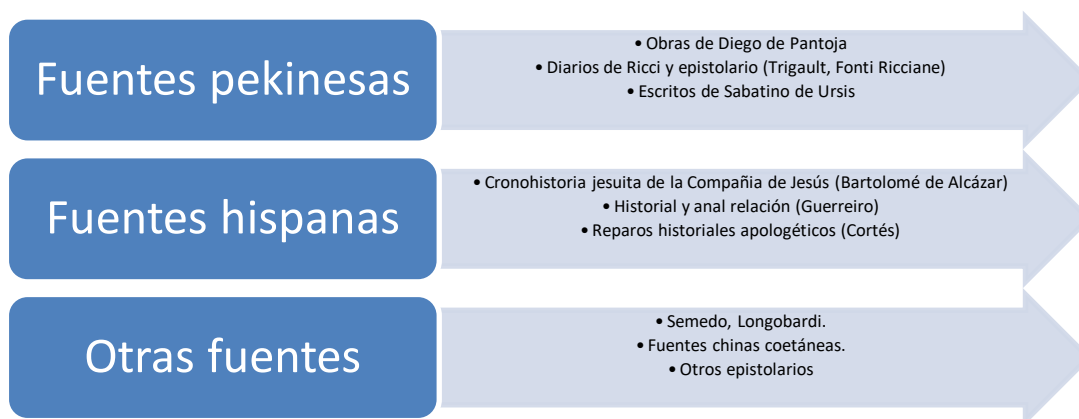


Tabla 1: Clasificación de grupos de fuentes empleadas para la reconstrucción del perfil histórico de Diego de Pantoja (elaboración propia)



Tabla 2: Fuentes en que se basa la *Cronohistoria* (elaboración propia)

## CORPUS PANTOJIANO

<i>Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China</i> (1602)
Carta a Gregorio López, Pekín, 4 de marzo (1605)
Carta a Diego García, Pekín, 6 de marzo (1605)
Carta a Pedro de Arrúbal, Pekín, 25 de agosto (1606)
Método para el aprendizaje del chino a partir de partituras musicales <sup>15</sup>
天主耶穌受難始末 <i>Tianzhu Yesu shounan shimo – De la pasión y crucifixión de Jesús</i> (1610)
乞收葬骸骨疏 <i>Qi shouzang haigu shu – Memorial implorando la sepultura del cadaver</i> (1610) <sup>16</sup>
禮部署部事右侍郎兼翰林院侍讀學士吳道南等代乞聖慈給地收葬疏 <i>Libu shubushi youshilang jian hanlinyuan shiduxueshi Wu Daonan deng daiqi shengci geidi shouzang shu – Memorial al trono pidiendo la santa gracia del emperador en conceder una sepultura [al difunto P. Matteo Ricci] presentado entre otros por Wu Daonan, segundo viceministro ejecutivo del Ministerio de Ritos y primer secretario adjunto de la Academia Hanlin</i> (1610)
天神魔鬼說 <i>Tianshen mogui shuo – Tratado sobre ángeles buenos y malos.</i>
龐子遺詮 <i>Pangzi yiquan – Doctrina del señor Pantoja S. J..</i>
奉旨再進新譯圖說奏疏 <i>Fengzhi zaijin xinyitushuo zoushu – Memorial al trono para el seguimiento de la nueva traducción del mapa comentado</i> (1612)
七克 <i>Qike – Las siete victorias</i> (1614)
<i>Del origen de la humanidad, pecados originales y diluvio</i> 人类原始 – <i>Renlei yuanshi</i>
日晷图法 <i>Riguitufa – De la ilustración del gnomón</i>
具揭: 龐迪我熊三拔等揭將利瑪竇等入貢住居等項緣由, 逐一開具於後 <i>Pang Diwo Xiong Sanba deng jie jiang Li Madou deng rugong zhujue deng xiangyuanyou, zhuyi kaiju yuhou – Refutación de Pantoja y Ursis</i> (1616)
天主实义续篇 <i>Tianzhu shiyi xupian – Suplemento a la verdadera doctrina del Señor del cielo</i> (1617)
<i>Memorial que derão os Padres a el Rei</i> (1618)

<sup>15</sup> Conforme a los testimonios de Trigault (Trigault, 1626) y Kircher (1667) y una carta de Sabatino de Ursis en la que se reproduce una muestra del método, Pantoja contribuyó en la elaboración de un método para el aprendizaje del chino basado en la asignación de notas musicales a los tonos chinos. Habría pues existido algún tipo de tratado empleado por sus compañeros occidentales que no se ha conservado.

<sup>16</sup> Este texto no se ha conservado más que integrado dentro del siguiente, donde el funcionario Wu Daonan lo cita en toda su extensión literalmente.



奏請與南都〔京〕等處諸陪臣一體寬假疏 <i>Zouqing yu nandu (Jing) deng chu zhu peichen yiti kuan jia – Memorial pidiendo indulgencia para los vasallos acompañantes de Nankín y otros lugares</i> <sup>17</sup>
执方外纪 <i>Zhifang waiji – Crónica de las Tierras extranjeras (1623)</i> <sup>18</sup>

Tabla 3. Cuadro con los 19 documentos de autoría pantojiana (elaboración propia)

## 1.1 Valdemoro en el siglo XVI

Ubicada estratégicamente en la cercanía de dos caminos importantes, el que iba de Toledo a Alcalá de Henares y el llamado Camino Real, que conectaba Madrid con los reales sitios de Aranjuez, la villa de Valdemoro experimenta grandes cambios a lo largo del siglo XVI. Su carta de privilegio, firmada en 1520 por Guillermo de Croy, cardenal arzobispo de Toledo, refiere al que fuera señor jurisdiccional de la villa. Dicho cardenal porta la mitra toledana entre 1518 y 1521, siendo su nombramiento una de las causas inmediatas a la guerra de las Comunidades en Castilla (Poschmann, 1919, p. 201). El proceso de venta de jurisdicciones eclesiásticas a la corona de Castilla es posibilitado el 6 de abril de 1574 por la bula papal de Gregorio XIII (Faya, 1998, p. 239). Felipe II compra la villa al arzobispado de Toledo y posteriormente la vende al marqués de Auñón, Melchor de Herrera por 18.728.345 maravedíes. Tenía entonces el enclave 926 vecinos (p. 283). En 1582, el monarca solicita otro préstamo, momento en el que el banquero pide al rey las alcabalas de Valdemoro. En 1585, Melchor de Herrera es acusado de fraude a la Hacienda Real,

<sup>17</sup> No se ha conservado este texto chino que presumiblemente sería una traducción del memorial anterior escrito por Pantoja en Macao en 1618, con la intención de ser traducido, enviado (de Macao a Pekín) y presentado al emperador. De aquí que este título no sea sino una reconstrucción sugerida por el profesor Jin Guoping (Ye, 2018, pp. 280-295) a partir de un registro citado por Zhang Kai (2018, p. 459).

<sup>18</sup> Edición póstuma en base al manuscrito de Pantoja y Ursis.

expulsado de la Corte y en 1595, en un periodo de decadencia, vende la villa. En 1603, es comprada por el Duque de Lerma, pagándose 45.000.000 de maravedíes por ella (Guerrero, 1991, p. 153).

Es posible que el traslado de la Corte a Madrid conllevara que pueblos cercanos a la villa dieran cobijo a hidalgos sin dominio, aunque las Relaciones Topográficas de Felipe II invitan a sospechar que muchos de los que llegaron de aquella manera, y se decían hidalgos, tal vez no lo fueran (Alvar, 1993, p. 51). En 1570, se inicia en Castilla un reparto de moriscos procedentes de Granada. De los alistados en la primavera de 1571 por el arzobispado de Toledo, doscientos cincuenta lo hacen en Valdemoro en setenta y dos casas (Moreno, 2017, p. 322).

De los tres centros religiosos que configurarían la devoción valdemoreña ya había dos en el siglo XVI: La iglesia parroquial y el convento carmelita, al ser el de franciscanas posterior y ligado a la política de fundaciones religiosas que a comienzos del siglo XVII desarrolló el duque de Lerma (López, 2006, p. 367). De éstos, la iglesia parroquial de la Asunción fue construida entre 1570 y 1576, destruida por un incendio y reconstruida por el conde de Lerena en torno al 1752, salvo la torre que fue acabada posteriormente.

La hacienda jesuita a través del Colegio Imperial de Madrid poseyó tres casas de administración. En dichas haciendas se producían diferentes tipos de alimentos destinados al consumo propio y la comercialización (Soto, 2021, p. 153). Una de ellas estuvo ubicada en Valdemoro, aunque solo hay referencias posteriores a Pantoja. En cualquier caso, no es descartable que existiese ya algún tipo de relación esporádica entre la orden y la villa, por ejemplo, por vía de misiones populares. Relacionado con el sustrato religioso, llama la atención el número de jesuitas nacidos en Valdemoro que precedieron a Diego de Pantoja. Siete en total: Pedro Garrido (nacido hacia 1568), Francisco Aguado (1557-1618), Gómez Carrillo (1538-1599), Diego Hernández

(1565-1633), Melchor Fernández (1533-1557), Pedro Huerta (1565-1585) y Diego de Medina (1554-1580) (Soto, 2021, p. 140).

## 1.2 Primeros años

Diego de Pantoja nace el 24 de abril de 1571 en Valdemoro tierra castellana hoy provincia de Madrid. Su apellido paterno es Sánchez, pero será el materno, Pantoja, el que, por ser de linaje más importante, le represente<sup>19</sup>. La familia Pantoja era importante en la comarca, su apellido rememora gestas y hazañas, como corroboran en la iglesia de la Asunción los blasones pertenecientes al linaje. En 1566, dos clérigos, los hermanos Correa, difunden la posibilidad de crear un hospital para la atención social. En la financiación del dispensario, que finalmente se habría de llamar San Juan Bautista, probablemente colaboran las familias más representativas de la zona, entre ellas los Pantoja. El hospital alojará una cátedra de Gramática en la que posiblemente, por contexto y por pertenencia a dicha familia, estudiará Pantoja<sup>20</sup>. El estudio en este tipo de cátedras de gramática solía iniciarse a los ocho años. Más tarde, Pantoja es enviado a Alcalá de Henares, eventualmente, para complementar o validar sus estudios de gramática (Soto, 2018, p. 72) y, con seguridad, para acometer los de artes, donde avanzará hasta el estudio de la lógica según la *Cronohistoria de la Compañía de Jesús en la provincia de Toledo*.

---

<sup>19</sup> En veinte y cuatro días del mes de abril año de mil e quinientos y setenta y un años, el Señor bachiller Francisco de Pinto teniente cura en Valdemoro bautizó a Diego hijo de Diego Sanchez yerno de Miguel de Gonçalo y de su muger Mariana Pantoja. Fueron sus padrinos para ello nombrados el Señor licenciado Francisco Pantoja hermano de la madre del niño y madrina Geronima Pantoja su hermana. Estuvieron presentes el Señor Miguel de Gonçalo attestante y Francisco de Pantoja y firmólo de su nombre el dicho teniente cura (Parroquia de la Asunción, Valdemoro, libro de bautismo, tomo II, 1559-1577).

<sup>20</sup> El capítulo II de esta investigación amplifica información sobre dicha escuela de gramática.

### 1.3 Villarejo de Fuentes

El 6 de abril de 1589, Diego de Pantoja solicita la admisión en la Compañía de Jesús (Soto, 2018, p. 73). El itinerario se articulaba conforme al proceso de las probaciones. Las pláticas en Alcalá, en 1554, del Padre Nadal, informan del procedimiento:

En la Compañía hay una primera probación y una segunda. La primera es cierto examen de aquel que pide ser admitido; lo cual se realiza en un lugar separado donde, retenido por 15 ó 20 días, tiene coloquio y conversación con sólo el examinador que le examina. Pues la Compañía toma experiencia de él y él de la Compañía; se le enseñan las bulas de la Compañía, etc. Y él, además de confesar y comulgar, etc. da algunas lecciones de las disciplinas que aprendió, y finalmente hace lo pertinente para manifestar la cualidad de su talento. (Delgado, 2018, p. 40)

Pantoja inicia el noviciado en Villarejo de Fuentes, población que, en términos de jurisdicción jesuita, pertenecía a la provincia Toledo (Marín, 2003, p. 519). Pantoja aparece como novicio en un catálogo de 1590 (Soto, 2018, p. 73). Construida con el apoyo de D. Juan Pacheco de Silva y D<sup>a</sup> Jerónima de Mendoza y abierta en 1567, dicha casa de probación en Villarejo de Fuentes es considerada por sus metodologías pioneras «la madre de los novicios» (Marín, 2003, p. 521). Gracias a la llegada de predicadores, procedentes del resto de la comarca, se convierte en foco de revitalización religiosa.

Según Marín, la casa de Villarejo de Fuentes llegó a acoger jesuitas de la tercera probación (Co [516]), es decir, sacerdotes expuestos a un tipo de experiencias diferentes, más allá de los conocimientos humanísticos. Su discernimiento espiritual se confrontaba con las lecturas de San Agustín, San Buenaventura, Tomas de Kempis y Santa Catalina de Siena, entre otros (Marín, 2003, p. 544). El proceso fue iniciado bajo el generalato de San Francisco de Borja (1565-72), aunque

ciertamente, años después, surgen dudas sobre si la infraestructura de la casa en Villarejo de Fuentes posibilita la prolongación formativa. El 22 de abril de 1581, el nuevo padre Acquaviva promulga la implantación definitiva de esta tercera probación en estancias separadas (p. 544). En 1587 había en Villarejo «siete “tercerones” y 12 novicios de segundo año» (p. 544). La presencia de este tipo de compañeros, algo mayores, enriquecería el itinerario formativo del valdemoreño.

#### **1.4 Ocaña y Plasencia**

En 1591, Pantoja accede al colegio jesuita de Ocaña donde estudiará artes y retórica. El concepto “colegio” utilizado por los jesuitas, no debe entenderse en un sentido moderno, como lugar estrictamente empleado para la enseñanza. Por colegio, a la manera jesuita, se entiende sobre todo “casa”, al ser el hogar donde se instruye a los nuevos jesuitas (Sánchez, 2009, p. 109).

La *Cronohistoria de la Compañía de Jesús* cita a un connovicio condiscípulo de Pantoja en este periodo, Rodrigo Niño (Soto, 2018, p. 73). El *corpus* preceptivo para la pedagogía de aquel entonces se rige por las Constituciones que Ignacio de Loyola redactó en la década de 1550 (López & Pérez, 2014, p. 360). En 1558, con la ayuda de algunos benefactores, llega la apertura, dos años antes que el Colegio Imperial de Madrid. Con este telón de fondo, en 1562 nace la provincia jesuita de Toledo creándose una casa profesa (Sánchez, 2009, p. 111). En alguna reconstrucción biográfica se vincula a Pantoja directamente con esta casa profesa (Zhang, 2018, p. 42). Sin embargo, colegio y casa profesa son cosas diferentes. Las casas profesas son residencias presbiterales, con sacerdotes que han pronunciado el cuarto voto de disponibilidad al Papa – llamados por ello padres profesos-. Dichos sacerdotes no están ligados a la enseñanza sino al ministerio apostólico a través de sermones y confesiones (Sánchez, 2009, p. 118).

El colegio de Ocaña contaba además con una iglesia, templo que podrían utilizar los predicadores veteranos pertenecientes a la propia comunidad, así como a la citada casa profesa, como auditorio para sus exposiciones. En la administración del horario estudiantil cobró importancia el ejercicio físico (p. 120). Al terminar sus estudios, el escolar valdemoreño acudió a Plasencia en cuya comunidad aparece mentado en el catálogo de 1593 (Soto, 2018, p. 73). Allí continuó con su formación y pudo enriquecerse con la experiencia de sus compañeros maestros que enseñaban latinidad en aquel centro de estudios.

La pedagogía aspiraba a complementar el admirado *modus parisiensis*, tan en boga por lo ensalzado de sus conocimientos, con una formación espiritual en la dinámica del fundador, capaz de incorporar rasgos del modo catequético itinerante de San Juan de Ávila (Sánchez, 2009, p. 127). Con estas características, de formación intensa, se puso un acento especial en la memoria. Capacidad cognitiva que en el futuro será clave para el estudio del idioma chino. Diego de Pantoja alcanzará gran competencia en esta lengua, como expresa una carta al Padre Arrúbal: «La lengua me costó no muy grande trabajo ni mucho tiempo porque con la gracia de Nuestro Señor que mucho me ayudó» (Ye, 2018, p. 566). Así, los estudiantes aprendían en latín pasajes enteros de gran extensión pertenecientes a Virgilio o Cicerón, para después exponer lo aprendido en grupos de trabajo (Sánchez, 2009, p. 128). Era esta una metodología pionera (p. 130).

## **1.5 Alcalá de Henares**

Tras el paso formativo por Plasencia, Diego de Pantoja completa sus estudios en Alcalá de Henares:

...pasó a estudiar la Teología al Colegio de Alcalá, y habiendo hecho grandes progresos, tanto en la religiosa perfección, cuanto en la cultura de las Letras, llegó a nuestra provincia por estos años el P. Gil de la Mata, procurador de la del Japón. (Soto, 2018, p. 74)

El texto, perteneciente a la *Cronohistoria de la provincia jesuita de Toledo*, es iluminador por varios aspectos: En primer lugar, permite seguir la pista al proceso formativo de Pantoja. Ensalza además dos cualidades antes citadas de la metodología jesuita, el balance entre el desarrollo espiritual –la religiosa perfección- y los conocimientos –la cultura de las letras-. Conjugación que obedece también a otra mixtura, la propia del Colegio jesuita complutense y la formación que recibiría en la universidad citada. El curso académico de esta última comenzaba el 18 de octubre, festividad de San Lucas (Gutiérrez, 1994, p. 26).

La universidad, fundada por el cardenal Cisneros en 1499, era hija de un proyecto educativo aperturista. La creación de tres escuelas teológicas diferentes: tomistas, escotistas y nominalistas, unido a otras influencias, amplificaron el perfil intelectual de los estudiantes. El número de éstos aumenta, llegando en 1589 a 3.805, con lo que Alcalá se convierte en la segunda universidad del reino, en lo que a número de estudiantes se refiere, tras Salamanca. En su experiencia, Cisneros, había conocido el sistema pedagógico de Salamanca, Roma y Sigüenza, además de poseer referencias del funcionamiento universitario de Valladolid, Bolonia, Pérgamo y París. De estas ideas nace la síntesis de lo que a su juicio es imprescindible para un plan universitario (Alvar, 1996, p. 43).

En lo que respecta a los docentes, Diego de Pantoja no coincide con Cardillo de Villalpando, aunque su *Summa Summularum* siga siendo, para algunas disciplinas, el libro de texto

universitario. Tampoco lo hace con Domingo de Soto, aunque pudo tener contacto formativo con el jesuita Francisco Suárez y otros reputados teólogos<sup>21</sup>.

El ambiente universitario venía precedido por la efeméride de la traducción de la Biblia Políglota. La impresión, en 1514, del Nuevo Testamento con versión en las cuatro lenguas clásicas: hebreo, griego, arameo y latín, precede a la de Erasmo y Melachton. Sin embargo, dicha reputación pasa por diferentes pruebas, como la del erasmismo, que tuvo a Alcalá como foco importante. En la última mitad del siglo XVI los autos de fe afectan a impresores, clérigos como Sebastián Martínez, Juan de Vergara, Gaspar de la Vega, y pintores como Matheus Bossulus o Rafel Roca (Foncillas y Tovar, 2015, p. 132).

La teología se estructura tomando por modelo a los estudios parisinos (Gutiérrez, 1996, p. 70). Esta opción posiciona la Sagrada Escritura como fuente primera, desplazando el aparato escolástico, especialmente presente en otras universidades, a un lugar secundario. La metodología universitaria se articula conforme al siguiente esquema: 1: Lectio. 2: Comentario del texto. 3: Diálogo o *collatio*. 4: Glosa. 5: Dictamen. 6: Disputa dialéctica. 7: Cuestiones *quodlibetales* (Gutiérrez, 1996, p. 75).

## 1.6 La llegada de Gil de la Mata

Oriundo de Logroño, Gil de la Mata (1547-1599) es una figura clave en la biografía de Diego de Pantoja. En 1584 es enviado a Japón. Dos años después, en 1586, en la isla de Hirado, tiene contacto con la primera comunidad cristiana fundada por San Francisco Javier (Marino, 2014, p. 503). En 1591, en Nagasaki, y tras dos votaciones, Gil de la Mata es elegido Procurador del Japón, con la encomienda, de informar al general de Roma sobre el estado de la misión nipona (p.

---

<sup>21</sup> Se amplía información sobre estos profesores en el capítulo IV.



504). La encomienda conlleva el viaje. El 9 de octubre de 1592, Gil de la Mata, se embarca rumbo a Europa junto al visitador Alessandro Valignano y dos jesuitas más. Llegan a Lisboa en agosto de 1594. El itinerario de Gil de la Mata en Europa permite en El Escorial un encuentro con el rey Felipe II. Después parte a Roma. En la travesía, sufre un naufragio en el golfo de Lyon. Tras los percances regresa a Madrid en otoño de 1595 (p. 505).

Gil de la Mata diseña entonces el viaje de regreso a Japón, proceso que incluye el reclutamiento de misioneros que por sus cualidades pudieran ser considerados válidos para la misión oriental.

Por lo que divulgó entre la florida juventud de aquel Máximo Colegio muy apreciables noticias, así de las numerosísimas conversiones y crueles persecuciones de aquellas islas contra los nuevos cristianos y contras sus predicadores los Jesuitas, como también de la primera entrada que, poniendo en práctica los fervorosos anhelos de Francisco Xavier, habían hecho ya en la China, desde el año de 1581 en adelante, los PP. Miguel Rogerio, Francisco Passio, Matheo Ricci, Francisco de Petris y Lazaro Cataneo, italianos, y los padres Duarte Sande, Antonio de Almeyda y Juan Soreiro. (Soto, 2008, pp. 74-75)

La elección interrumpe el proceso formativo en el Pantoja estaba inmerso. Como Gil de la Mata tenía potestad para reclutar candidatos para Oriente, no hizo falta que Pantoja redactase una *carta indipetae*. Este era un documento dirigido al general de la Compañía, con el que los candidatos pedían ser enviados a las misiones indias. Dichas cartas, escritas en primera persona, expresaban la motivación espiritual para entregar la vida en la misión (Maldasky, 2012). Se advierte cierta urgencia en los preparativos, incluidos los relativos a las órdenes sacerdotales que debió recibir antes de partir.

Las inquietudes misioneras de Pantoja pudieron potenciarse por la cercanía de Luis de Guzmán, su rector en el colegio de Alcalá y después provincial de la Provincia de España. Escribía por entonces su superior lo que luego publicaría como la *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesus para predicar el santo evangelio en la India Oriental y en los reinos de la China y Japón* (Guzman, 1601). En relación con este objetivo, Diego de Pantoja dedicará a Luis de Guzmán su *Relación de la entrada* (Pantoja, 1605). La autobiografía del jesuita, también misionero, Diego Boroa (1585-1657), que reproduce de manera muy parecida el itinerario pantojiano, refiere la muerte del rector en 1605:

Tratela con mi confesor, pareciole muy bien y con el Padre Almazán y Francisco Rodriguez y ambos me ofrecieron ayudarme en viniendo el Padre Provincial a Alcalá (que siempre es por la cuaresma) vino por muerte del Padre Luis de Guzmán, el Padre Julio García y los Padres le informaron con muchas muestras de voluntad. (Page, 2017, p. 123)

Pantoja posiblemente viajaría con el encargo de recopilar información. Sin embargo, *Historia de las misiones* se publica un año antes que *Relación de la entrada* de Pantoja por lo que el capítulo 33 del libro IV cierra las informaciones sobre China, tras referir el viaje de Ricci y Cattaneo a Pekín (Guzmán, 1601, p. 569).

Otras obras, convertidas en auténticos éxitos de época, pudieron amplificar la curiosidad por el Lejano Oriente. *La historia del gran reino de China* de Juan González de Mendoza (González, 1586) podría ser un ejemplo de las pugnas que en aquel imaginario producía la interpretación de datos lejanos (Sola, 2015), al igual que *Discurso de la navegación que los Portugueses hacen a los Reinos y Provincias del Oriente y de la notica que se tiene de las grandezas del Reino de la China* (Escalante, 1577). Por último, a modo de hipótesis, el cercano Colegio trilingüe pudo facilitar el acceso a obras del estilo de *Shilu* (Cobo, 1592), que era una

traducción de *La introducción al símbolo de la Fe* de Fray Luis de Granada, o *Mingxin Baojian* 明心寶鑑, traducido por Cobo bajo el nombre *Espejo rico del claro corazón* (Borao, 2013).

### **1.7 Lisboa, 1596**

Gil de la Mata reúne a 28 misioneros que finalmente se trasladan a Lisboa. Se disponen para la travesía a bordo de tres naves (Marino, 2014, p. 513). Pantoja viaja en la nao Conceição. Previos a la partida hay un documento en el que Pantoja y el procurador del Japón aparecen juntos. Es la carta de Gil de la Mata al general, fechada el 3 de abril de 1596 (Wicki<sup>22</sup>, 1988, vol. 18, p. 507). La misiva, en la que Pantoja ejerce de amanuense, refiere cuatro padres. Ente ellos están el visitador y Niccolò Longobardi. En las naos viajan también dos de los futuros mártires del Japón: Jerónimo de Angelis y Carlos Espinola (p. 511).

En otra carta, fechada el 9 de abril de 1596, el visitador de la India, Nicolau Pimenta, confirma los preparativos del viaje: «Mañana 10 de abril muy temprano partimos y ya están nuestros hermanos en las naves esta noche» (p. 521). Pantoja, ya a bordo, entra en el cómputo de los sacerdotes, dato que confirma las órdenes presbiterales. Tiene entonces veinticinco años y se dice de él ser natural de “Valdemardo” (Valdemoro), provincia de Toledo. En la larga travesía, Pantoja enferma por veinte días cerca del Cabo de Buena Esperanza. Después lo hace Longobardi, con tal gravedad, que se llega a temer por su vida (Wicki, 1988, vol. 18, p. 762)

### **1.8 Goa, 1596-1597**

A finales de octubre de 1596, las naves arriban en Goa. Goa, ciudad mercantil y cosmopolita, poseía una población mestiza integrada por cuatro mil portugueses y otras

---

<sup>22</sup> Monumenta Histórica Societatis Iesu, Monumenta Indica XVIII (1595-1597).

procedencias: persas, árabes, turcos y venecianos. El mundo eclesial se distribuye entre cuatro órdenes religiosos: jesuitas, franciscanos, dominicos y agustinos. La ciudad es gobernada por un virrey, nombrado por Lisboa y posee tribunal propio de Inquisición.

Desde Goa y en carta fechada el 18 de diciembre de 1596, Antonio Dai Vega escribe a los padres y hermanos de la provincia de Portugal. En la enumeración de los viajeros, menciona a Pantoja (Wicki, vol. 18, 1988, p. 760).

De este periodo en Goa, existen otras referencias al valdemoreño procedentes del epistolario de Pedro Páez (1564-1622), jesuita misionero que descubrirá las fuentes del Río Azul. Ambos coinciden en la isla. Páez aporta interesantes informaciones para la reconstrucción del período. Algunos de estos datos proceden de la biografía que Bartolomé de Alcázar realiza sobre Páez en la *Cronohistoria*. Un ejemplo es la misiva escrita desde Assalona (Salsete) el 20 de noviembre de 1597:

El P. Diego Pantoja fue en abril pasado a la China; tuvo en Goa unas conclusiones de teología a que vinieron todas las religiones; y lo hizo tan bien que procuraron mucho de que quedase aquí para en adelante ocuparle en leer. (Soto, 2020, 104)

En 1597, Alessandro Valignano (1539-1606), visitador de Japón, tras un viaje procedente de Goa, escribe desde Cochín al general Acquaviva. El documento informa sobre Pantoja:

Esta escribo a V. P. desde colegio de Cochín, a donde ayer llegué de pasaje con una nave en que voy con otros ocho compañeros para China y Japón. Los compañeros son: el P. Manoel Dias, portugués, el P. Diego de Pantoja, castellano y el P. Nicolao Logobardo, siciliano; y otros cuatro hermanos portugueses. (Wicki, 1988, vol. 18, p. 806)

Pantoja aparece en el texto como compañero de travesía de personajes que, con el curso de los años, serán determinantes en la historia de la misión jesuita en China. Alessandro Valignano (1539-1606) desde 1572 ejercía como visitador general de la Compañía en la Indias Orientales. Valignano es promotor de una estrategia inculturadora que se ha denominado *política de adaptación*. Esta estrategia configura las prioridades misioneras, el protocolo y las fórmulas de inserción cultural que deberían de acometer los recién llegados al país en cuestión. Por otra parte, Niccolò Longobardi, futuro sucesor de Matteo Ricci como superior de la misión china y Manuel Días, futuro rector del colegio San Pablo en Macao.

Las primeras directivas de Valignano surgieron en la India bajo tres intuiciones: El respeto a la cultura nativa, el cuidado de las relaciones con el resto de las congregaciones religiosas misioneras y el trabajo diplomático con las pertinentes instancias portuguesas (Sebes, 2001, p. 8039). Una de las fuentes su pensamiento misionero es la llamada mística de la encarnación (Luca, 2005, p. 163), de la cual es testimonio especialmente la obra *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone* (Schütte, 1946) o tratado sobre el comportamiento que los misioneros deben manifestar en el contexto japonés. Según Valignano la iglesia debe ser fiel a este proceso de abajamiento:

Para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, la Iglesia debe encajar a todos los grupos de personas con el mismo movimiento con el que Cristo mismo, a través de su encarnación, se une a ciertas condiciones sociales y culturales de los hombres con que vivió. (Luca, 2005, p. 169)

Valignano suele seleccionar a personajes jóvenes, moldeables y sin demasiadas experiencias previas (Morán, 2004, p. 9). En ocasiones, como es el caso de Pantoja, se hace acompañar de sacerdotes recién ordenados (Valignano y Braga, 1942, p. 534). Valignano acercó

la cultura japonesa a Europa con ayuda de la embajada Tensho 天正の使節. Dicha delegación, compuesta por algunos acompañantes japoneses, desembarcó en Lisboa en 1582 e incluyó en su itinerario la universidad de Alcalá de Henares.

Sin embargo, esta estrategia de inserción no cuenta con excesivos simpatizantes en el resto de las congregaciones religiosas. A juicio de los franciscanos, la decadencia del cristianismo en Japón procede de los errores de la evangelización jesuita (Reis, 2001, p. 86).

## 1.9 La entrada en China

El 20 de julio de 1597, Pantoja llega a Macao, desembarco posibilitado gracias al sistema del *padroado português*, que en acuerdo con la Santa Sede otorga a los jesuitas la exclusividad de la misión china (Busquets, 2013, p. 192). Dicha legislación estuvo vigente hasta la promulgación *Ex debito pastoralis officit* (1633), bula del Papa Urbano VIII, que repartía la oportunidad de ingreso al resto de congregaciones. Fruto de aquel patronazgo, los jesuitas viajaban por el camino del este, la conocida como ruta portuguesa, mientras que el resto de las órdenes, franciscanos, agustinos y dominicos, lo hacen de España a México y de allí a Filipinas, el denominado camino español, a través del cual, en 1563, los agustinos, llegan a Filipinas acompañando a Legazpi (Jiménez, 1997, p. 492).

En Macao, Pantoja retoma los estudios teológicos en el colegio San Pablo. El uno de julio de 1598 realiza el examen final (D'Elia, 1949, vol. 2, p. 15). Entre 1598 y 1599 realiza la tercera probación (p. 15). Macao es por entonces una realidad ecléctica, dominada por la presencia portuguesa. China permitía esta presencia, en reconocimiento a los servicios prestados en 1557,

cuando los portugueses colaboran con la expulsión de un grupo de piratas ubicado en la zona (Boxer et al., 1990, p. 8).

Allí en Macao, años atrás, Michele Ruggieri albergó una intuición clave: Si los chinos tienen el conocimiento en alta estima, quien fuera a aquellas tierras, a parte de sus virtudes cristianas, ha de ser un intelectual<sup>23</sup>. En continuidad con esa idea, Matteo Ricci, en 1583, desembarca en la puerta de Oriente (Tavares, 2014). Es el tercer intento de inserción histórica del cristianismo en China. Atrás quedan la experiencia nestoriana del siglo VII y la franciscana del siglo XIII. Del primer encuentro da referencia la estela de Xian y algunas pinturas de Cristo componiendo mudras a la manera oriental (Charbronnier, 2007), del segundo, la delegación franciscana que el Papa Inocencio IV envió a la tierra del gran Khan, en un período conocido como *pax mongólica* (Jiménez, 2014, p. 427).

En Macao, Pantoja espera su destino a Japón. Sin embargo, el cristianismo sufre nuevas persecuciones que descartan la opción. A la problemática se une la muerte de Gil de la Mata en el Pacífico. La opción china cobra entonces fuerza. En el proceso, Pantoja conoce a Lazzaro Cattaneo (1560-1640), jesuita italiano que ya atesora una amplia experiencia por haber participado junto a Ricci en un viaje a Pekín:

El P. Ricci fue nombrado por primer superior de la misión de China; y con la experiencia que fue adquiriendo del genio de la nación, puso todo su empeño en introducir la ley de Dios en la corte de Pekín; adonde, aunque llegó una vez con el P. Lázaro, no permitiéndoles manifestarse el mandarín que los condujo, se hubieron de volver a Nankim, aunque sin perder el ánimo (Soto, 2018, p. 92).

---

<sup>23</sup> El capítulo IV de esta tesis desarrolla las intuiciones del italiano.

Manuel Dias, rector del colegio San Pablo, descubre la valía de Pantoja. Dias facilita con algunos regalos el diseño del nuevo viaje a Pekín (De Ursis, 2021, p. 69) eligiendo a Diego de Pantoja como participante en el mismo: «...por verle sujeto escogido, de grande ingenio y singulares manos<sup>24</sup>, de la cual no salía otra cosa que no fuese perfectísima» (Soto, 2018, p. 94).

El 1 de noviembre, festividad de Todos los santos, disfrazados al estilo chino y apovechando una feria en Guangzhou, Diego de Pantoja y Lazzaro Cattaneo inician su travesía a Nankín, a donde llegan al año siguiente (D'Elia, 1948, vol. 2, p. 566). De los preparativos de aquel viaje y los regalos que llevan consigo da fe Daniello Bartoli:

El Padre Cattaneo tenía un gran reloj con ruedas, jarrones de vidrio y otras cosas peregrinas, para dar en regalo al Rey: y el compañero en ese trabajo era P. Diego Pantoja, nacido en España, con quien partió de Macao, cayendo ya en octubre de 1599. Con el año nuevo entraron en Nankín: esperando que fuera posible la navegación que conducía a Pekín, río arriba, ahora cerrado por el hielo. (Bartoli, 1653, vol. 1, p. 340)

En Nankín, Pantoja se encuentra con Matteo Ricci. Es fácil que, dada su fama, ya hubiera oído hablar de él. Su experiencia y conocimientos son el complemento formativo ideal: «Pantoja estudió matemáticas, teniendo por maestro al mismo P. Matheo Ricci» (Soto, 2018, p. 102).

El 18 de mayo de 1600 parten hacia Pekín (De Ursis, 2021, p. 70), a través del Gran Canal a bordo de seis embarcaciones (Soto, 2018, p. 94):

...en cuya ayuda, además de aumentarlo en número, dejó al P. Lazzero Cattanei, que ya era muy conocido allí, y llamó al P. Giouanni la Rocca de Nanciàn: él y Pantoia, inexperto

---

<sup>24</sup> Las referencias a las manos de Pantoja son varias: la *Cronohistoria* recoge una cita del padre Antonio de Govea en su *Extrema Asia*, libro 3, capítulo 7; a su vez *De Christiana expeditione apud Sinas* califica de admirable su destreza para construir regalos (Trigault y Ricci, 1978, p. 672-673).



como nuevo en ese Reino y el F. Bastian de China, el dieciocho de mayo de 1600, le dejaron en dirección a Pechin (Bartoli, 1663, vol. 1, p. 341).

...que el Padre Mateo Ricio con sus compañeros, el Padre Diego Pantoja, y el Hermano Sebastian Fernandez, habían partido para el gran Paquín a los treinta de mayo, con chapa de un Mandarin grande que de aquella ciudad los enviaba en una embarcación del Rey a llevarle las piezas que tenían para presentarle, y que están esperando con correo nuevas suyas para ... (Guerreiro, 1604, p. 166)

A bordo de la embarcación, Pantoja prosigue sus lecciones de mandarín con la ayuda de un joven de doce años que había sido ofrecido al padre Ricci «...y entre ellos dos jóvenes, no más que catecúmenos, uno de doce años donado al Padre Ricci por el Eunuco y maestro en el idioma de Pantoja» (Bartoli, 1663, p. 352; D'Elia, 1949, vol. 2, p. 111).

Un incidente, en una de las aduanas del canal, con un eunuco llamado Matang, produce un episodio en el que Pantoja, al explicar el significado de los regalos que portan, defiende la imagen de un crucifijo ante la incomprensión del auditorio. La escena fue referida en la historiografía jesuita de la época: «Y de sí mismo escribe el P. Diego Pantoja a su compañero de aquella travesía la furiosa lucha y el despotricar del eunuco Matan cuando él tenía el crucifijo» (Bartoli, 1653, p. 351)<sup>25</sup>.

## 1.10 Llegada a Pekín

Tras los percances citados, el 24 de enero de 1601, Diego de Pantoja y Matteo Ricci llegan a la capital del imperio. Al día siguiente, sus tributos son presentados al emperador Wanli,

---

<sup>25</sup> De otros pormenores del viaje y de algunas conversaciones que se produjeron referiremos en el siguiente apartado en que nos ocupamos más específicamente con los contenidos de la *Relación*.

decimotercer gobernante de la dinastía Ming. De los regalos que traen consigo, los relojes y el clavicordio<sup>26</sup> cautivan especialmente la atención del mandatario (D'Elia, 1948, vol. 2, p. 599).

A continuación, los jesuitas reciben orden de acudir a palacio para poner en marcha aquellos relojes y para que algunos eunucos reciban clases de clavicémbalo, tarea que es encomendada al español. Diego de Pantoja se convierte así en el primer español en entrar en la Ciudad Prohibida. Bartoli lo reseña en plural:

Por lo tanto, los Padres regresaron todos los días para darles lecciones en palacio, lo cual con su paciencia tuvo que ejercitar el padre Pantoja, quién ya para ello se había ejercitado en Nankín con Lazzaro Cattaneo aprendiendo felizmente algunas de las mejores sonatas (p. 366).

Las *Fonti Ricciane*<sup>27</sup>, en cambio, hablan solo de Pantoja, en singular (D'Elia, 1949, vol 2, p. 132). Tras lo mismo y a causa de algunos malentendidos, los misioneros son detenidos por un tiempo en el llamado *Palacio de los extranjeros*, para posteriormente ser recibidos en audiencia por el emperador en el conocido como episodio del trono vacío (Fontana, 2017, p. 216).

### 1.11 *Relación de la entrada*

En 1602, Diego de Pantoja escribe la *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China y particulares sucesos que tuvieron y de cosas notables que vieron*

---

<sup>26</sup> El capítulo II de esta tesis desarrolla lo relacionado con el apartado musical.

<sup>27</sup> Los diarios de Matteo Ricci serán traducidos al latín por Nicolás Trigault en *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu* (Trigault y Ricci, 1978) y a otras lenguas europeas en ese mismo siglo. El original italiano fue hallado y editado a comienzos del siglo XX por Tacchi Venturi y más tarde por Pasquale D'Elia en las *Fonti Ricciane* (D'Elia, 1949). Gallaguer los traduce al inglés en 1953.

*en el mismo reino* (Pantoja, 1605). Traducida en un primer momento al portugués fue posteriormente, en 1604<sup>28</sup> publicada en el original castellano por Antonio Colaço, procurador general de Portugal, India, Japón y Brasil. A comienzos del siglo XVII, el documento alcanza gran popularidad en Europa. Nos parece importante desglosar algunos aspectos en este apartado a tenor de nuestro hilo narrativo, pues permite una mejor reconstrucción del primer período del misionero en Pekín<sup>29</sup>.

Pantoja dedica su obra a Luis de Guzmán, su rector. Escribe en castellano y divide su trabajo en dos partes: la primera, dedicada a la evangelización y la segunda, centrada en las descripciones de la cultura china (Moncó, 2012). La historia arranca con su llegada a *Zhongguo* en 1599. En esa sección, Pantoja describe Nankín, la antigua capital, introduce a Matteo Ricci, implicado en los litigios por la compra de una vivienda a los locales y describe los regalos al emperador:

Eran dos relojes de ruedas, uno grande de hierro en una caja muy grande, hecha hermosamente con mil labores de escultura llena de dragones dorados, que son las armas e insignia de este Rey, como del emperador el águila. Otro pequeño de muy hermosa figura, más de un palmo de alto, todo de metal dorado de obra la mejor de las que en nuestra tierra se hace, que para este efecto nos había enviado nuestro Padre General, metido también en su casa dorada, como la otra y en ambos en lugar de las letras nuestras, esculpidas las de China, y una mano que por fuera salía las mostraba. (Pantoja, 1605, p. 13b)

---

<sup>28</sup> Versión impresa en Valladolid.

<sup>29</sup> Se puede rastrear la evolución del pensamiento pantojiano contrastando las primeras impresiones que *Relación* expresa con la inmersión cultural desarrollada en años posteriores (Cfr: Capítulos IV y V de esta tesis).

Pantoja y Ricci son cuestionados sobre cómo viven y visten los reyes de Occidente (pp. 34-35) a lo que ellos responden con grabados que incluyen el monasterio del Escorial y la Plaza de san Marcos en Venecia, con explicaciones puestas al día pues «...en aquel tiempo habíamos recibido una carta de la muerte de su Majestad (que esté en gloria) y del modo de su enterramiento, (...)» (p. 36).

Les preguntan a continuación sobre qué desean del Rey –el emperador-, y ellos responden que una casa donde morar (p. 38b). Les ubican finalmente en una casa, aunque en breve les hacen presos por no haber dado razón de su entrada a través de los pertinentes medios burocráticos, primero a Ricci y después a Pantoja. Ambos son llevados ante el mandarín de turno en el conocido como Palacio de los extranjeros, donde están por tres meses y donde reciben visitas de mandarines curiosos (pp. 41-42). Por medio de éstos, consiguen salir del palacio, ofreciéndoles «licencia para tomar una casa» (p. 42), algo que finalmente consiguen «en un principal puesto de esta ciudad» (p. 42b). Por último, el valdemoreño narra las diatribas que al parecer producía un mapa ubicado en la nueva residencia (p. 43b)<sup>30</sup>. A continuación, realiza un balance sobre los pros y contras que encontró, tras llegar al país, con una conclusión positiva:

(...) y las esperanzas que de más hay, que tienen estos Chinas muchas cosas que grandemente les facilitan y ayudan para ser cristianos y otras muchas que les impiden y retardan. Ayúdales mucho el ser comúnmente de buenos entendimientos que fácilmente caen en la razón y se hacen capaces, y no haber en el gobierno de este reino cosa que les prohíba a seguir la ley que quisieren, ni ley, ni obligación ninguna que sea contraria a nuestra santa Ley. (pp. 45b-46)

---

<sup>30</sup> La información referida a los mapas jesuitas se desarrolla en el capítulo 3 de esta tesis, parte primera.

Entre los impedimentos se encuentran los bonzos –budistas-, de los que los jesuitas no tienen buen concepto. Otras dificultades son las sospechas sobre los llegados de fuera y el olvido cultural de la inmortalidad y la otra vida, «...casi todos son ateos sin conocer ni adorar Dios falso, ni verdadero, ni jamás darle cuidado lo que después de esta vida ha de ser» (p. 48).

Pantoja avanza en su inculturación adoptando el nombre chino de Pang Diwo 庞迪我, posteriormente su nombre de cortesía será Shunyang 顺阳<sup>31</sup>.

### **1.12 La relación con Matteo Ricci**

La sucesión de Matteo Ricci, como superior de la misión jesuita en China, por Niccoló Longobardi y no Diego de Pantoja invita a la reflexión. La opción por el italiano en lugar del español pudo ser multifactorial. Se ha especulado sobre las supuestas desavenencias entre ellos. Sin embargo, es posible vislumbrar en esta sucesión una estrategia de cara a Europa que visibilizara mejor la misión del sur. La preocupación por el número de bautizos y conversiones es manifiesta en el epistolario jesuita de la época. Ricci, en misiva del 9 de mayo de 1605 al padre Fabio de Favi lo explica: «No es posible ahora juzgar las cosas por el número de cristianos, que no son más que mil y algunos cientos; porque dentro de esta estimación, no hay más que tres o cuatro padres que conocen la lengua» (Ricci y Gernet, 1999, p. 92). Se intuye un intento por reportar dificultades y la vez fidelidad con una línea de evangelización más tradicional. Una carta de Ricci es testimonio de este proceder: «Los nuevos cristianos son atendidos con sermones y otras solemnidades en la Iglesia, a la cual llegan con gran frecuencia desde muchas millas de distancia» (Gottschall, 2019,

---

<sup>31</sup> Sobrenombre posiblemente recibido de los mandarines en un período más tardío, en torno a 1608.

p. 102). Añadiendo, por si el proceso albergaba dudas: «algunos de los recién llegados a la nueva fe queman sus ídolos» (p. 103).

Ricci describe la residencia en Pekín. No hay muchos misioneros, pero sí un círculo humano que les apoya e integra: «un español, un portugués y un italiano y dos hermanos chinos, y sumándose a estos hay otros dos acompañantes y nueve o diez en el servicio de la casa» (p. 105). En una de estas descripciones, habla sobre Diego de Pantoja. Se trata de la carta número 46. Está fechada el 15 de agosto de 1606 y dirigida al general Claudio Acquaviva en Roma. La referencia ha condicionado de forma negativa la imagen de Pantoja en gran parte de la bibliografía dedicada a Matteo Ricci.

Tenemos aquí un compañero, el padre Diego de Pantoja, a quien el Padre Visitador [Alessandro Valignano] declaró hace dos años como “digno de la profesión de los cuatro votos”, que se ha comportado mal. Los hermanos jesuitas y los seminaristas de esta Misión llegan incluso a opinar que carece de virtud y de sensatez, y creo que tiene que sentir vergüenza, puesto que ya ha trabajado junto a mí por espacio de cinco o seis años<sup>32</sup>. (Ricci y Venturi, 1913, p. 323) (Ricci y D’Arelli, 2001, p. 427).

En una carta posterior, Ricci reconoce sin ambages las cualidades del misionero español:

Ya sabrá V.R. que desde 1605 llegó a estas tierras en las afueras de Pekín, (el p. Pantoja) y como en una, a siete millas de la ciudad, de más de mil habitantes, llamada por él San Clemente por llegar allá aquel día, dejó diez cristianos, otros tres de los primeros bautizos en Pekín. (...) Aquí el padre, aunque regeneró en Cristo solo a trece, lo hizo con tal unción

---

<sup>32</sup> «E qui ho un altro compagno, Diego Pantoja, che doi anni sono mandò il p. visitatore fare la professione di quattro voti, che non ci ha data tanta edificatione, e sino agli fratelli et altra gente di casa lo tengono per dinanco virtù e prudentia, dando a tutti qua, e a me in particolare, ben che fare cinque o sei anni sono che lo ho meco; e così parmi sentirei vergogna esser questo professo, e questi altri doi, coadiutori. V.P. con la sua prudentia giudicará questo assai meglio che io».

que, poco después de partir, rezaron al P. Matteo Ricci para que lo reenviara a recoger el fruto de la semilla esparcida de la palabra de Dios; y al no poder regresar allí por ocupaciones de servicio a Dios, esta fortuna nos conmovió a mí y a su hermano Antonio Leitan, compañero ya del p. Pantoja en la otra misión. (Ricci y D`Arelli, 2001, p. 446-447)

La misiva apostilla: «Esto es, padre mío, el fruto de la semilla del Padre Pantoja en tales lugares; y si bien bautizó a unos pocos, sin embargo, convirtió a muchos y los dejó en disposición de lo que encontramos» (p. 451)<sup>33</sup>.

Los textos son reflejo de los diversos episodios por los que pasa un trabajo compartido. Todo indica que en la medida que la edad del misionero italiano fue avanzando, Pantoja pasó a desempeñar un trabajo con mayor iniciativa e independencia. Los elogios mencionados ponen en cuestión algunos de los rasgos con los que el misionero español ha sido presentado (Fontana, 2017, p. 229; Po-Chia, 2010, pp. 278-279). La supuesta incapacidad comunitaria contrasta con el referido don de gentes, el carácter huraño y hosco no concuerda con la mencionada interacción. Los datos no describen a un sujeto con aires de protagonismo o problemático en las habilidades sociales, al contrario, todo apunta hacia un perfil humanista de especial sensibilidad.

### **1.13 La muerte de Matteo Ricci**

El 11 de mayo de 1610 fallece Matteo Ricci. Tras ello, Diego de Pantoja solicita al emperador un terreno para la sepultura:

... Ofrezco una humilde petición en nombre de otro súbdito de un reino extranjero también ahora fallecido: muy humildemente pido su rara clemencia por un lugar para su entierro,

---

<sup>33</sup> «Questo è, padre mio, il frutto della semenza dal p. Pantoja in detti luoghi; e se bene battezzò pochi, convertì nondimeno molti e gli lasciò nella dispositione in che noi gli torvammo».

para que su real liberalidad se extienda al lugar de todos y abrace a los extranjeros de las más remotas tierras. Yo, Diego de Pantoja, soy un forastero de un reino lejano, que, movido por la virtud y la fama de tu muy noble reino, he pasado tres años enteros cruzando las olas del mar, realizando más de seis mil leguas de camino, continuamente con esfuerzo y peligro. (Trigault y Ricci, 1978, p. 664; D'Elia, 1949, vol. 2, pp. 568-572)

En el memorial de petición, Pantoja aprovecha para reconocer la pensión real recibida por él y sus compañeros (Trigault y Ricci, 1978, p. 664), y argumenta sobre las dificultades que supondría el viaje de regreso al país de origen (p. 665). El maestro italiano ha destacado por su amor a la cultura del país y por el esfuerzo empleado en el estudio de la rica tradición china. Por tres veces se recuerda lo mismo: ellos son de un país extranjero por lo que humildemente ruegan un poco de terreno para enterrar al compañero, *confrère*, difunto. El documento apostilla con loas y alabanzas al emperador (p. 666).

El 30 de mayo de 1610 la petición de Pantoja es recibida y anotada. El reino chino estaba organizado en diferentes parlamentos (p. 669). La demanda es tramitada por el ministerio de finanzas. Para ayudar en los procesos de gestión, Pantoja ofrece presentes: libros escritos en lengua china por nuestros padres con inscripciones cosmográficas del mundo. Más tarde, Pantoja encuentra una posibilidad legal para dar curso a su deseo:

Su majestad ha ordenado que la sede a la que pertenecía juzgue esta causa. Por tanto, habiendo llegado a mi conocimiento, ojeé las leyes y ordenanzas de nuestro reino; Encontré uno de este tenor: si alguno de los extranjeros que están acostumbrados a venir a menudo a este reino, muere en el camino, si es un sujeto (porque incluso los reyes a veces han venido allí) y aún no ha llegado a nuestra corte, nuestro receptor en la provincia en la que



murió le asignará un lugar de entierro y en él levantará una piedra, en la que grabará quién fue el que murió. Si le sucede que muere después de su llegada a la corte, si aún no ha recibido los efectos de la munificencia real, el gobernador de la ciudad real le hará entregar algo para preparar un ataúd. (pp. 670-671)

La nueva demanda, con las nuevas matizaciones es fechada el 14 de junio de 1610 (p. 672). En su contenido solicita permiso para incorporar una estela en la que poder gravar el nombre del difunto. Está dirigida al presidente del ministerio o *parlamento* de ritos y ceremonias que en la práctica funcionaba también como ministerio de exteriores. Pantoja aporta información que limita cualquier intento por interpretar al jesuita como conquistador. Matteo Ricci no fue persona enviada por su rey (p. 671). Se vincula la calidad ética de ambos, «ahora Jacques Pantoja, su compañero, pide un pequeño campo para enterrarle» (p. 671), para a continuación intentar tocar la fibra emocional del emperador «¿...quién podría dejar el cuerpo de un difunto sobre la tierra sin sepultura? (...) Pantoja y todos sus compañeros desean que su muerte sea igual que su vida» (p. 671).

Posteriormente, Diego de Pantoja construye un artificio, un regalo que conmoverá a los intermediarios del proceso e incluso al mismo emperador (Semedo, 1969, p. 199)<sup>34</sup>. Sobre una pala de marfil, dispone varios relojes llamados *Del sol, la luna y de las estrellas* (Trigault y Ricci, 1978, pp. 672-673) y los adjunta en el encuentro con uno de los mandatarios, el *colao*<sup>35</sup>, quién con gran cortesía recibió al misionero. En su presencia intenta usar el reloj de sol que Pantoja le ha ofrecido,

---

<sup>34</sup> En el proceso Pantoja pide ayuda por medio de algunos oficiales pertenecientes al Ministerio de ritos. Dichos oficiales presentan al emperador un memorial demandando el favor a los misioneros. Cfr.: 《熙朝崇正集》 vol 2 《礼部题准利玛竇御葬疏》.

<sup>35</sup> Bajo la dinastía Ming los grandes secretarios del imperio fueron designados “ancianos del gabinete” (阁老), en pinyin *gelao*. Cfr.: [The trade and administration of China \(wikimedia.org\)](http://www.wikimedia.org), p. 43, consultado el 21-3-22.

admirado por el mismo. Pantoja entonces ruega que solicite al gobernador la súplica del memorial. El dignatario promete que lo hará, a lo que Pantoja se multiplica en agradecimientos (p. 673).

El episodio en su conjunto exhibe, más allá de la imagen antes reseñada sobre las rudas formas del misionero español, un manejo diplomático de las circunstancias hábil y flexible, cuidadoso en los detalles, paciente en sus pasos y finalmente exitoso.

Otra fuente, *Reparos historiales apologéticos... propuestos de parte de los misioneros apostólicos del imperio de la China, representando los descuidos, que se cometen en un libro, que se ha publicado en Madrid, en grave perjuicio de aquella Mission: contiene las noticias más puntuales... de la última persecución contra la fe... hasta el año de 1677* (Cortés, 1677) aporta información al episodio. Escrita en un contexto de apología jesuita frente a los ataques dominicos, de hecho, la obra parece una respuesta al volumen de Navarrete: *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, publicado en 1676, un año antes que la citada apología de Guerreiro. La disertación de Navarrete fue en un libro de gran repercusión en España, al ser la publicación más extensa dedicada al mundo chino en el siglo XVII (Alemany, 2015).

El tratado de Cortés narra las preocupaciones de Pantoja por el futuro de la misión a la muerte de Ricci:

...y poco después el Padre Diego de Pantoja, Castellano de tierra de Madrid y natural de Valdemoro (...) Llegó la hora de morir el Padre Mateo Riccio que fue à 11 de mayo de 1610. Y estando el Padre Pantoja muy afligido y perplejo de como le había de dar sepultura y como se había de conservar la Mision en la Corte, el enfermo le sacò de dudas y de temores no solo confirmando la vision del sueño sinó mostrando que había tenido revelacion de la hora de su muerte y de como despues de ella el Emperador les daria campo para su sepulcro y para el de sus Religiosos. (Cortés, 1677, p. 103)

El texto añade un elemento prodigioso al devenir de los acontecimientos, lo cual permite conectar con la frecuencia contextual del momento y el proceso sobre cómo se interpretaba en algunos sectores eclesiásticos la vida del valdemoreño. Estaba «el Padre Pantoja muy afligido de como había de dar sepultura» al padre Ricci que había fallecido, afligido por cómo había de conservarse la misión en la corte cuando el enfermo, se sobreentiende que el padre Ricci, en un sueño, cuenta que sabía la hora de su muerte revelándosele los sucesos favorables a la benevolencia del emperador, quién acabaría por donar un terreno para su sepultura. Esta especie de revelación muestra un futuro propicio para las residencias del sur y del norte, es decir, Nankín y Pekín.

Las mismas preocupaciones son transmitidas en la *Cronohistoria* (Soto, 2018, p. 126), debido a lo cual los padres encuentran oposición y beligerancia, habiendo en consecuencia de presionar a la emperatriz (p. 128). El narrador, Alcázar, cuenta cómo el templo budista es tomado y finalmente es transformado en iglesia, además de reducir los ídolos a polvo y ubicársele un altar con la imagen del Salvador. Al nuevo lugar, el cuerpo de Matteo Ricci es trasladado el día de Todos los Santos con «grande publicidad y pompa» (p. 129). Más tarde, se produce una reacción y algunos miembros cercanos al eunuco, persiguen a Pantoja con la intención de matarlo, a lo que «el padre, imaginando que era pendencia de la vecindad, acude para departirlos, sin presumir que podían venir contra él, por estar totalmente ajeno de lo que había pasado. Pero en breve será acometido, apaleado, molido y casi muerto» (p. 132). Lo acaecido otorga prestigio al español en la naciente comunidad cristiana: «Divulgándose la nueva de la desgracia entre los cristianos acudieron todos a ver al padre y con medicinas las que el amor y respeto les enseñaba; y en esta ocasión experimentóse verdaderamente la caridad de la primitiva Iglesia» (p. 133).

Tras los sucesos, todo se dispone para el entierro. Se construye una capilla en un extremo del jardín, de la que participaban dos muros de la anterior construcción y que poseía forma de

hemisiciclo. Se siembran cuatro cipreses y se ubica la estela funeraria<sup>36</sup> (D'Elia, 1949, vol. 2, p. 621).

#### 1.14 La colaboración con Sabatino de Ursis

A la muerte de Matteo Ricci, Sabatino de Ursis (1575-1620) es nombrado supervisor de la residencia en Pekín (Zhang, 2018, p. 329; D'Elia, 1949, vol. 2, p. 389)<sup>37</sup>. El jesuita italiano se había incorporado a la comunidad del norte en 1607. Compartirá con Pantoja exilio tras los incidentes de Nankín y morirá en 1620, dos años más tarde que el español, en la misma ciudad, Macao. Es, pues, el compañero de lo que podríamos denominar la segunda etapa de Pantoja en China, dado que Gaspar Ferreira, el primero que se unió a Ricci y a Pantoja, fue enviado en 1611 a Shaozhou junto a Manuel Dias (Sebes, 2001, p. 1113). Ferreira había llegado a Macao en 1604 y en abril de 1605 a Pekín (Ricci, 1999, p. 97) donde, por un tiempo, compartió misión con Pantoja y Ricci (Guerreiro, 1614, p. 344).

La nominación de Sabatino de Ursis como superior en el área pastoral tocada por el aura de Ricci en Pekín, parece responder a la iniciativa de Niccolò Longobardi, que habría tenido la intención de contrarrestar algunos aspectos en la línea pastoral de su predecesor. En 1614, Ursis presenta al visitador de entonces, Francesco Viera, el *Tractatus de Verbo Xamti*, que podríamos denominar, en lo que a la discusión sobre modos de inculturación se refiere, un tratado anti-Ricci (Kim, 2004, p. 168). La obra diserta sobre la no equivalencia del *Shangdi* confuciano con el Dios cristiano y argumenta a favor de que los chinos carecían de un concepto para referirse a una

---

<sup>36</sup> El entierro de Matteo Ricci ocurrió el 1 de noviembre de 1610 y se analizará en el siguiente capítulo de esta investigación, dadas las implicaciones musicales que trajo la puesta en escena litúrgica.

<sup>37</sup> En una nota sobre su bibliografía y basándose en el epistolario de Niccolò Longobardi *Fonti Ricciani* apunta que Pantoja fue nombrado superior de la residencia pekinesa en 1612 (D'Elia, 1949, vol. 2, p. 92).

sustancia espiritual distinta a la material (p. 168), con lo que mostraban, en esta dimensión, un ideario diferente al de Occidente.

Esto nos permite precisar dos ideas: No parece que, en aquel momento, tras la muerte de Ricci, hubiera una división tan nítida, entre la ideología misionera de las misiones jesuitas del norte y el sur. Al norte, como muestra el tratado antes citado de Ursis, no todos comparten la visión cultural de Diego de Pantoja. En el sur, el portugués Alvaro Semedo y el italiano Alfonso Vagnone, no coinciden exactamente con la línea del superior de la misión (Kim, 2004, p. 175). Por lo que no cabe distinguir, en esta etapa, líneas misionales en función de la geografía de las casas residenciales.

La segunda idea está vinculada con la producción literaria acaecida entre 1614 y 1615 por parte de los misioneros-teólogos. Es en este momento en el que Pantoja escribe *Las siete victorias*, las *Qike*, 七克 (Pantoja, 1614), con la controversia mencionada como telón de fondo.

De Sabatino de Ursis destacan sus dotes como astrónomo e ingeniero. Compartía trabajo con Pantoja en cuestiones astronómicas. El interés por este tipo de cuestiones cobró realce tras el eclipse solar del 15 de diciembre de 1610, dado que el observatorio astronómico de Pekín erró en sus cálculos. En contraste con esto, los datos aportados por Diego de Pantoja y Sabatino de Ursis mostraron mayor precisión. Xu Guangqi aprovechó hábilmente estas circunstancias. Se dirigió al emperador Wanli sugiriendo una propuesta de reforma del calendario luni-solar chino con la ayuda de los misioneros occidentales (Udíás, 1993, p. 378). Se trata de un proyecto que quedará inconcluso.

La colaboración de Ursis y Pantoja abarca igualmente los ámbitos de la hidráulica y la geografía. Como cuenta la *Cronohistoria*, «en la quinta del Salvador, fuera de los muros,

fabricaron el año de 1612 muchos moldes de instrumentos y máquinas hidráulicas, para sacar el agua fácilmente de pozos y ríos» (Soto, 2018, p. 134). La capacidad artesanal de Diego de Pantoja, unida a sus conocimientos geográficos, fructificarían en algunos mapas que, adaptados al contexto de la cultura y la lengua, sorprendían a los funcionarios chinos. Así, en más de una ocasión, «al estilo y caracteres chinos (...) dispuso las cuatro partes del mundo con gran perfección y de excelente pintura adornada con jeroglíficos de oro y azul tan claros y fáciles que todo se dejaba entender» (p. 135). Esta pericia geográfica tan pedagógica y artesanal llegó a oídos del emperador. Testimonio de esto es el *Memorial requerido por y para el emperador de las ilustraciones con nueva traducción* (奉旨再进新译图说奏疏 *Fengzhi zaijin xinyitushuo zoushu*) que Pantoja y Ursis prepararon como complemento al *Mapa completo terrestre y acuático de los 10.000 reinos* (万国地海全图 *wanguo dihai quantu*) (Ye, 2018, p. 280).

### 1.15 Pantoja y su producción teológico-científica

Escrita en Pekín, la producción intelectual de Diego de Pantoja abarca diferentes áreas del conocimiento<sup>38</sup>. En castellano Pantoja escribe *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China* (1602) y un epistolario del que se han conservado tres cartas: *A Diego García, Pechino* (1605), *Carta al padre Gregorio López* (1605) y *Carta al P. e Po de Arrúbal de la Compa. De Jesús de la China* (1606).

En mandarín: *Las siete victorias*, las *Qike* 七克, *Tratado sobre ángeles buenos y malos*, *Tianshen mogui shuo* 天神魔鬼說, *Doctrina del Señor Pantoja S.J.*, *Panzi yi* 龐子遺註, *De la*

---

<sup>38</sup> Compilación de la obra pantojiana en Ye Nong, 2018.

*pasión y crucifixión de Jesús, Tianzhu Yesu shounan shi* 天主耶穌受難始末, *Del origen de la humanidad, pecados originales y diluvio, Renlei yuanshi* 人类原始人類原始, *De la ilustración del gnomon, Riguitufa* 日晷圖法, *Suplemento al Tianzhu Shiyi, Tianzhushiyixupian* 天主實義續篇 y *Memorial que derão os Padres a el Rei*. A los tratados mencionados se suma la colaboración cartográfica con Sabatino de Ursis en *Crónica de las tierras extranjerias, Zhifang waiji* 職方外紀 (Cheng, 2019) y un método no conservado para el aprendizaje del idioma chino<sup>39</sup>.

### 1.16 Los jesuitas del sur

Contrariamente a lo que pudiera pensarse hay referencias de Niccolò Longobardi (1559-1654) sobre Diego de Pantoja insertadas en el contexto de explicaciones relacionadas con el mundo cultural chino:

Otros, que son muchos, piensan que los muertos comen y beben al menos el vapor y el humo de las carnes como informó el padre Diego Pantoja, jesuita, en uno de los libros chinos. De ahí viene que incluso antes de enterrar a un muerto, se le sirva mollejas cocidas y otras carnes. (Longobardi, 1701, pp. 41-42)

Uno de los frentes, en las diferencias entre la línea Ricci-Pantoja y Longobardi deriva, como antes se apuntó, de la traducción del vocablo Dios. Ricci, tras el estudio de los cuatro libros del confucionismo (*El gran saber, Doctrina de la medianía, Analectas y Mencio*), descubre al Dios cristiano en el *Shangdi* de la tradición china. El estudio de Longobardi califica esta interpretación como errónea:

---

<sup>39</sup> Cfr.: Tabla 3, muestra el corpus pantojiano al completo. Se incluyen en esta clasificación los diferentes memoriales.

Hace más de 25 años, que el *Xangti* de China (término que significa el Rey de lo alto), comenzó a preocuparme, porque cuando entré en el Reino, habiendo seguido la costumbre de nuestra Compañía en los cuatro libros de Confucio, noté que la idea que habían dado varios Comentaristas del *Xangti*, estaba opuesta a la naturaleza divina. (Longobardi, 1701, p. 1)

Según el mismo Longobardi apunta, dicha opción procede de la interacción con la misión en Japón, donde al parecer, tras la muerte de Matteo Ricci, algunos padres manifestaron su disconformidad con la estrategia en Pekín:

El Padre Mathieu Ricci está muerto, en su lugar cargué, como él, con todo el peso de la misión. Recibí una carta del Padre François Passio (Francesco Passio) visitador del Japón por la cual se me advertía de que, en algunos libros, que él citaba en su carta, compuestos en chino por nuestros padres, había errores similares a los de los gentiles. Los cuales dieron mucha vergüenza a los padres y hermanos de la misión de Japón, porque en aquel mismo tiempo estaban combatiendo aquellos errores. (p. 2)

En uno de sus viajes a Pekín, Longobardo intenta dialogar con todos los protagonistas. En su bando suma la opinión de Ursis, pero no se cita a Pantoja:

Las funciones de mi cargo me obligaron a ir a Pekín. Encontré al Padre Sabathino de Ursis con los mismos escrúpulos que yo tenía sobre el tema de *Xangti* (Shangdi). Tuvimos varias entrevistas con el doctor Paul (Xu Guangqi) y con otros doctores bien versados en el tema. Se trataba de conocer de ellos la forma de hacer coincidir los comentarios con el Texto<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> El texto puede referirse en este caso a los clásicos chinos.



Todos nos dijeron unánimemente que no debíamos atormentarnos por ello, sino ceñirnos ferozmente al Texto cuando pudiera sernos de alguna utilidad sin ignorar las explicaciones opuestas. (p. 3)

Es extraño que Longobardi no cite a Pantoja. La ausencia es significativa y podría interpretarse como la identificación de un bando, en el que Longobardi incluye a Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633), intelectual convertido al cristianismo de gran influencia en la primera comunidad cristiana. El vocabulario teológico de Xu pasa por diferentes fases. Finalmente retoma *Shangdi* y *Tianzhu* como nomenclatura divina. En el encuentro de 1627, conocido como Conferencia de Jiading, Xu defiende la línea Ricci-Pantoja (Sinjuhyeon, 2019).

Otro personaje con el que Pantoja compartirá exilio y afinidad pastoral será Alfonso Vagnoni (1568-1640). Llegado a Macao en 1604, Vagnoni desempeñó su misión en Nankín, donde fue elegido superior en 1609 (O'Neill, 2001, p. 8017). Vagnoni compagina la inmersión cultural con una gran producción literaria. Escribe más de veinte obras en chino, siendo citado junto a Diego de Pantoja y otros misioneros por el filósofo Liang Qichao, en el compendio sobre los grandes científicos llegados de Occidente (Sang, 2017, p. 8). En los términos referentes a la contienda sobre el nombre de Dios, Vagnoni, que había manifestado en los inicios adhesión con la línea Ricci-Pantoja, acabó mostrando reservas con el uso de *Shangdi*.

El último personaje con el que deseamos componer la escena jesuita de aquel contexto es Álvaro Semedo (1585-1658). Con veinticinco años llega a Macao en 1610. Tres años después se ubica en Nankín, lugar donde permanecerá hasta el incidente homónimo de 1616. Encarcelado posteriormente en Cantón, llega a Macao junto a Diego de Pantoja. Su posicionamiento en la diatriba citada le sitúa ideológicamente al lado del misionero español (Mungello, 1989, p. 74).

### 1.17 Interacción cultural y apoyo en las dificultades

Los conocimientos que Diego de Pantoja atesoró en el ámbito científico posibilitaron un intercambio fecundo con el funcionariado chino de la época en áreas como la geometría, la astronomía o la geografía. A continuación, nos detendremos en la presentación de algunos intelectuales de formación neoconfuciana, en un intento por comprender mejor desde el contexto chino de la época, el aprecio que había por la figura de Pantoja.

Uno de ellos, antes mencionado, es Xu Guangqi. Considerado como uno de los grandes sabios de la época Ming. De orígenes humildes, su conversión al cristianismo en Nankín fue todo un referente para la comunidad cristiana del momento. Su aspiración a superar los exámenes imperiales le lleva a Pekín donde se encuentra con Matteo Ricci y Diego de Pantoja. Sus colaboraciones en el plano científico tanto con el italiano como con el español fueron amplias. Durante el incidente de Nankín de 1616 se implica a favor de los jesuitas en un intento por cambiar el curso de los acontecimientos. Con este propósito mediará ante otras autoridades chinas colaborando con Pantoja y los jesuitas en la redacción y revisión de los memoriales con los que éstos buscaban la merced del emperador. Pantoja fue especial colaborador de Xu en el campo astronómico (Giunipero, 2013, p. 168). Uno de estos episodios es el de la encomienda que el 7 de enero de 1612 les hiciera el ministerio de ritos para la traducción del calendario occidental.

Otro ejemplo de esta relación con el mundo jesuita fue Li Zhizao 李之藻 (1562-1630), funcionario oriundo de Hangzhou, que interactuará con Diego de Pantoja por un período de quince años. En los comienzos al norte, durante su actividad en Pekín, y más tarde al sur, en el transcurso del incidente de Nankín. Li Zhizao procede de una familia militar (Liu, 2011, p. 435). Junto con Xu Guangqi y Yang Tingyun conforma las llamadas tres columnas del cristianismo chino.

En 1601, tras aprobar el examen imperial, Xu queda impresionado por el mapa que encuentra en casa de los misioneros: «En el año Xinchou de Wanli, vinieron unos extranjeros. Fui a visitarlos con mis compañeros y amigos. Ellos tenían un mapa mundial colgado en la pared. Ese mapa estaba dibujado con mucho detalle» (Zhang, 2018, pp. 182-183). Es visitado por Pantoja en medio de una larga enfermedad (D'Elia, 1949, vol 2, p. 478) y en 1613 presenta un memorial titulado *Propuesta de traducción para los libros del calendario occidental* (Zhang, 2018, p. 359), recomendando la valía del español e informando sobre gran cantidad de libros de astronomía que habían traído consigo los jesuitas.

### **1.18 Amistades de ultramar**

Analizamos a continuación la correspondencia conservada, sus detalles son de gran valor documental:

*Escrita al padre Gregorio López, rector de Manila* (Ye, 2018, p. 551). Fechada en Pekín, el 4 de marzo de 1605, el escrito es en resumen una demanda al rector de confidencialidad y prudencia. Algunas informaciones sobre acontecimientos cercanos relacionados con China pueden llegar a ser confusas por su grandilocuencia: «...ha abierto camino franco para todos los que quisiesen entrar a predicar, y justamente, el Rey ya está convertido y bautizado» (p. 551). En otras se necesita moderación, como las relacionadas con los acontecimientos acaecidos en Fujian, donde un conflicto desencadenó la muerte de gran parte de la población china, hecho del que se responsabilizó a los españoles.

*Diego Pantoja a Diego García, Pechino, 06/03/1605*. La misiva informa sobre un epistolario mayor: «...muchas cartas tengo escritas a esa tierra, de que deseo mucho tener

respuesta» (Ye, 2018, p. 539), documenta el proceso de conversión de los nuevos cristianos: «...más poco a poco que en otras partes» (p. 539) y reseña el acercamiento de la clase intelectual a los jesuitas «...y así se abaxan a comunicar y visitarnos con mucha cortesía y respeto los mayores mandarines» (p. 539). Este tipo de encuentros, suscitados por la curiosidad y el buen proceder cultural de los misioneros, con el tiempo se convierten en posibilidad pastoral: «...con mucha frecuencia y suavidad a todas las cosas de buenos xpianos, como ay unos, penitencias, missas, y confesiones» (p. 540).

La carta menciona al padre Pedro Páez (p. 543), misionero jesuita que descubrió las fuentes del Nilo azul en 1618 y de quien a su vez se conserva un epistolario con referencias a Pantoja (Soto, 2020, p. 190).

*Pechini 25 aug. 1606, Diego Pantoja, Jhs.* (Ye, 2018, p. 565). Datada en Pekín el 25 de agosto de 1606, la epístola se dirige al padre jesuita Arrúbal (p. 565). El texto refleja una gran amistad. Pantoja se queja del tiempo que lleva sin recibir correspondencia. La expresión refleja amargor: «...no imaginé que tantas y tan continuas charidades se dexan olvidar tan deprisa, ni me olvidaré dellas ni del amor que a V. R. devo nunca jamás» (p. 565). El contexto es importante. Solo existen diez días de diferencia entre la carta de Ricci al general Acquaviva, fechada el 15 del mismo de agosto y ésta del día 25. Sin duda, podemos inferir que algo ha ocurrido en la residencia de Pekín.

Pantoja pregunta por el estado de salud de Arrúbal, por el pontífice y por «la disputa y controversia de gracia» (p. 565). Dicha disputa, llamada controversia *De auxiliis*, tuvo un gran impacto en la teología española, debido a la altura intelectual del debate y a la rivalidad existente entre los dos bandos antagonistas, dominicos y jesuitas.

### 1.19 El incidente de Nankín

Asuntos internos, como los referidos a las diferentes prácticas pastorales en la misión del sur, añadidos a recelos externos, vinculados con la política y antiguos conflictos sin resolver, dan origen a esta grave crisis que acaba con la expulsión de los jesuitas de China. Entre estos segundos factores que producen una reacción en las autoridades chinas en contra de la misión jesuita está el que Xu Guangqi rechazara a un monje budista amigo íntimo de Shen Que, el ministro de ritos en Nankín (Zhang, 2018, p. 378). Los recelos externos antes citados, es decir los no pertenecientes al mundo jesuita, se enfocan en el partido Donglin, institución constituida por los literatos puros de la época, llamados *qingliu*, de mentalidad abierta y normalmente positiva hacia los misioneros occidentales (Giunipero, 2013, p. 171). Dicha facción no había manifestado sintonía con el ministro de ritos en Nankín, Shen Que, quién pudo buscar en los jesuitas y su afinidad con la corriente Donglin, un punto débil con el que poder desacreditar al partido.

El orden de los acontecimientos es el siguiente: Shen Que llegó en Nankín al cargo de viceministro en 1615. En 1616 escribe *Memorial de acusación contra los bárbaros venidos de lejos*. El mundo cercano a los jesuitas, encabezado por Xu Guangqi, redacta y presenta al emperador una defensa denominada *Memorial en defensa de los jesuitas contra los cargos que les imputan* (Zhang, 2018, p. 425). Posteriormente en Pekín, Pantoja y Ursis elaboran *Jujie* 具揭 o *Refutación*. La *Refutatio* es enviada al sur, para que sea conocida por la comunidad cristiana de Nankín. A finales de agosto de 1616, Shen Que encuentra el mencionado documento en el registro llevado a cabo en la residencia jesuita (p. 428)<sup>41</sup>. El viceministro añade un memorial más en

---

<sup>41</sup> Debido a los acontecimientos, el documento no es presentado al emperador. Parte de sus contenidos son recuperados por Pantoja en *Memorial que derão os padres a el Rei*.

acusación a los jesuitas. Estos dos primeros no reciben respuesta del emperador. Un tercero, redactado en 1617, produce la expulsión de los jesuitas (p. 455).

Alvaro Semedo explica el argumentario de estas acusaciones:

De todos estos argumentos reunidos formuló un memorial que presentó al Rey en el mes de mayo de 1616. El argumento del mismo era nuestra entrada furtiva en el reino, la propagación de una ley contraria a la de los ídolos que había en la religión de sus ancestros, la concurrencia que hubo en altos títulos entre nuestro Dios y su Rey, entre nuestro oeste y su este, nuestra suspicacia y habilidad para ganar amigos, la destrucción de la astrología china como falsa y errónea, ocasionada por la lectura de la de Europa y cosas por el estilo (Semedo, 1655, p. 206).

El texto habla de una entrada furtiva al país, cuestión administrativa de gran importancia conforme a las leyes del país. Un censor de Nankín, Yao Wenhui, amplía otro tipo de perspectivas en el conflicto: «Hay misioneros católicos, al norte Diego de Pantoja y otros, al sur Alfonso Vagnoni cuya doctrina parece acercarse al confucionismo, pero en realidad están lejos de la justicia, y por esta razón han sido capturados por las autoridades gubernamentales» (Shaoxin, 2013, p. 172). La cita señala a Pantoja, sus logros diplomáticos en el entierro de Ricci, su manera de proceder con la cultura local y el tiempo que lleva en la capital le avalan como cercano al confucianismo. «Shen Que se oponía al proyecto que asumían Diego de Pantoja, Sabatino de Ursis y otros misioneros para la traducción de los trabajos occidentales de astronomía y la reforma del calendario» (p. 174).

Desde la perspectiva del viceministro de ritos en Nankín, los misioneros se han convertido en una amenaza cultural y religiosa. Los argumentos son de tipología muy diferente. Un ejemplo

son los rumores relacionados con la supuesta capacidad alquímica de los jesuitas para producir plata y oro. *Refutatio* lo explica:

Una [alegación] es que somos expertos en la artesanía de crear oro y plata y por tanto gastando el oro como barro. En cuanto al arte de crear oro y plata: no hay tal cosa en el mundo. En tierras occidentales, aquellos que estudian las cosas e investigan sus principios también han investigado repetidamente esto y creen seguro que no existe. En años anteriores, cuando recién llegábamos, la gente a veces escuchaba un rumor tan equivocado y venía a preguntar. Les persuadimos para que no creyeran eso. Durante mucho tiempo desde entonces, nos dejaron solos al respecto. Tememos que todavía haya personas confundidas y complacidas con esto, sospechando que tenemos secretos que no hacemos públicos, lo cual eventualmente genera denuncias y difamaciones. Intente imaginar: si pudiéramos [crear oro y plata] quemando y fundiendo, ¿por qué seguiríamos esperando a que la gente de lejos los diera y enviara? Si nuestro objetivo fuera el oro y la plata y pudiéramos producirlo nosotros mismos, ¿por qué arriesgarse al peligro y la difamación, ¿para qué soportar problemas y dificultades? [...]. (Cao, 2018, p. 101)

Los movimientos diplomáticos no producen fruto. La expulsión de los jesuitas del reino se materializa. La *Cronohistoria jesuita* de Bartolomé de Alcázar describe el destierro:

Dése orden para que los letrados Vam (que era el nombre del P. Vañone) y Pam (el del padre Pantoja) con sus compañeros, salgan desterrados del reino; porque predicán una ley nueva con la que alteran al pueblo: ordenando a los mandarines a quien toca, den capitanes con gente que los lleven a Cantón, desde donde se vayan a sus tierras y quede nuestro imperio en quietud. (Soto, 2018, p. 139)

En los pormenores de la despedida, la historia describe a Pantoja en las puertas de Palacio con «un mapa muy curioso y pintado al óleo, un volumen de cada libro de los que tenía ya impresos en caracteres chinos y el memorial con la información de cuanto se pretendía» (p. 140). El tratado, editado posteriormente por Julio Aleni, se denominará *Crónica de las tierras extranjeras*. Los jesuitas, ahora desterrados, son transportados al interior de jaulas «a guisa de fieras, padeciendo las penalidades que se deja entender en el prolijo camino de trescientas leguas y en aposentos tan estrechos, expuestos a las inclemencias y en poder de infieles y sayones» (p. 141). Al final del destino, los cuatro sacerdotes se encontrarán en la cárcel.

Posteriormente, tras el presidio los misioneros son trasladados a Macao, allí «a 14 de enero de 1617 (...). A poco más de un año pasó a gozar el premio de los suyos en la Jerusalén celestial desde el mismo colegio el P. Diego de Pantoja» (p. 141).

## **1.20 Muerte en Macao**

Los *Textus catalogorum japoniae* citan la muerte de Pantoja en el «año del odio» de 1618 (Schütte, 1974, vol. 3, p. 464). Dos cartas recientemente editadas describen la conmoción que dicha muerte produjo en la comunidad jesuita de Macao. La primera, la *Carta annua da missam da China do anno de 1618* (Ye, 2018, p. 573) añade descripciones que nos permiten apreciar el aprecio y cariño que la figura del misionero español despertaba en sus allegados. La epístola reseña la muerte a los 48 años, tras 30 en la Compañía y 17 de misión en China. Explica cómo se va la mejor *lingoa* de la misión, el que mejor domina la lengua nativa: «muy conocido por todos, amado y estimado por los mayores mandarines que había en la Corte donde él siempre residió y de otros muchos que vinieron de fuera, y la fama de sus libros lo conocía» (p. 573).



La segunda (Ye, 2018, p. 575), escrita en italiano y también procedente de Macao, documenta cómo Pantoja es el tercero que ha muerto por la misma enfermedad –la cual no se precisa-; el español que había profesado los cuatro votos reúne gran número de cualidades: buen sujeto, versado en la lengua y letras chinas, había conseguido el respeto de los mandarines. Se destacan sus características pías y pastorales: «fue religioso muy observante, ejemplar y de gran celo para las ánimas a través de los otros dones y gracias que el Señor le hizo». Después del mediodía pasó de esta vida, *in Domum domini ibimus*.

## Capítulo 2

# ASPECTOS MUSICALES DESTACABLES EN LA FORMACIÓN DE DIEGO DE PANTOJA Y SU INTERACCIÓN CON CHINA

## PARTE I

### Formación musical incipiente en los primeros años

#### 2.1.0 Introducción

Aunque el adagio *jesuita no cantat*, transcribió por tiempo la no disposición al canto por parte de los jesuitas, lo cierto es que la música ha resultado ser un elemento significativo en la historia de la Compañía de Jesús si acaso no determinante.

La renuncia musical de los inicios, enarbolada como sello de la quintaesencia de la vocación jesuita, despertó críticas. Tras el concilio de Trento (1545-1563), uno de los axiomas surgidos en la congregación dominica para atacar a la Compañía fue la ausencia de coro. (Marín, 2003, p. 523). Argumentación razonada por el alto tiempo que la práctica coral consumía en la liturgia de las horas<sup>42</sup>. Con el paso del tiempo, los colegios jesuitas ofrecieron a los novicios una formación musical, con matices, tal y como explica el *Tratado en el qual se da Razon del Instituto de la Religión de la Compañía de Jesús* de Pedro Ribadeneyra: «También reprehenden muchos a nuestra Compañía, porque no tiene Coro, para alabar a Nuestro Señor, y cantar las horas Canónicas, como las demás Religiones» (De Ribadeneira, 1730, p. 51).

Ribadeneira discurre sobre los porqués en la Compañía para suprimir el coro musical, lo cual no comporta la ausencia de música o canto:

---

<sup>42</sup> Cfr.: Formula Instituti Societatis Iesu VI, III, 4 en (Bombi, 2015).

Para responder a esas razones se ha de presuponer que la Compañía no deja de tener alguna manera de Coro, pero no lo tiene tan ordinario como otras Religiones, sino que toma la parte de él que le parece necesaria, y conviene para su fin. Por la Semana Santa hace los Oficios Divinos, la noche de Navidad canta sus Maitines, los días de fiesta, cuando hay Sermón la tarde en la Iglesia, canta Vísperas... (De Ribadeneira, 1730, p. 52)

Con estos precedentes, analizaremos el itinerario formativo de Pantoja desde la perspectiva musical, por ser esta característica de su perfil uno de los factores determinantes en su relación con China. Las oportunidades que dicha formación ofrecerá al joven Pantoja son dignas de estudio. Profundizaremos igualmente a lo largo del capítulo en la tradición del regalo musical, clave en el diseño de la estrategia jesuita.

Describir a Diego de Pantoja como músico posee gran potencial para la investigación, amplifica la imagen poliédrica del misionero y le ubica como pionero de los intercambios artístico-culturales. Por último, añade una cualidad que pudo ser inspiradora en el desarrollo del aprendizaje del idioma chino.

### **2.1.1 Valdemoro musical**

A lo largo del siglo XVI Valdemoro experimenta una rica vida musical. Su iglesia parroquial de La Asunción, lugar donde fue bautizado Diego de Pantoja, reunió un amplio legado de cantorales y salterios (Gallego, 1978). Un reciente trabajo profundiza en este aspecto (Mota, 2019). La colección del templo incluye *misas* de destacados compositores del momento, como por ejemplo Tomás Luis de Victoria (Mota, 2019, p. 21). El inventario incorpora los instrumentos

utilizados: órganos de diferente tamaño, flautas, etc..., describiéndose la relación disponible de músicos y su salario (p. 21).

Es de reseñar igualmente, la influencia de las cofradías religiosas en el mundo musical valdemoreño. Las características de Valdemoro, su sociedad estratificada y la presencia eclesiástica, favorecieron la implantación del movimiento cofrade (López, 2004) promoviendo de esta manera «la contratación de músicos que frecuentemente venían de la corte, así como la compra de instrumentos» (Mota, 2019, p. 23).

En lo referente al inventario de los libros de canto de órgano, importante para nuestra investigación, no aparecen muchos, pero sí significativos: Un libro de música de misas de Clemens non Papa, de molde, en papel de marca mayor encuadernado en pergamino. Otro libro de molde de misas de Morales. Un libro de mano de Salmodia y motetes de Cavallos y otros autores. Otro libro de mano de Magnificas en Himnos (de Morales, según el inventario de 1585). Otro libro de mano de música, misas y otras cosas de Gabriel F(enán)de)z y otro libro de Victoria de motetes. (Gallego, 1978, p. 245)

Entre los órganos en cuestión los hay grandes –en el coro alto- y portátiles. No hay que olvidar que el siglo XVI es prolífico en la construcción éstos. Existían por entonces en la península un amplio número de organeros con actividades varias entre las que se incluía la afinación (Jambou, 1979, p. 21). Por cercanía eclesiástica con el arzobispado de Toledo, propietario de la villa algún tiempo durante el siglo XVI, cabe destacar las influencias del centro organero de la diócesis primada (p. 23), pudiendo subrayarse el influjo de los Brevos, familia flamenca traída por Felipe II con directrices para ejecutar sus capacidades en el monasterio de El Escorial, cuyas habilidades con el tiempo se dejarán sentir en toda la comarca. Se poseen referencias del trabajo de Juan Brevos en 1598 afinando el órgano principal de la iglesia de La Asunción (Gallego, 1978, p. 247).

Otras citas apuntan a los músicos. En 1586 la figura del sacristán-organista fue ocupada por Juan Martínez (p. 249). La relación incluye a cantores y ministriles, arpistas, chirimía, sacabuche y bajoncillo (p. 252).

Si el ambiente eclesiástico de la villa estaba ligado a la vida musical, es difícil pensar que, en un municipio de moderadas dimensiones, el joven Diego no participara en ella. Se suma a ello el hecho de pertenecer por vía materna a una familia relevante en la comarca, los Pantoja. Ciertamente, la mayor parte de los que iniciaban como ministriles, lo hacían con 14 años. Existen registros de aprendizaje musical vinculados a una edad más temprana, 10 años incluso, en los que el discípulo se instruía bajo la supervisión de un maestro (Bejarano, 2013, p. 66). En cualquier caso, siendo rigurosos y teniendo en cuenta el marco biográfico previo al primer estudio complutense, la idea de Pantoja iniciándose con algún instrumento musical o participando en el coro parroquial no es descartable, pudiendo haber servido de esta manera, el supuesto aprendizaje previo, a la elección futura que le perfeccionara en el manejo del clave. Es difícil pensar, a tenor de los datos, en un Pantoja ajeno al influyente contexto musical de Valdemoro en aquellos tiempos.

### **2.1.2 La cátedra de gramática en Valdemoro**

Existe una línea complementaria a la investigación musical, relacionada con la tradición pedagógica que históricamente albergó la villa de Valdemoro. Encontramos un testimonio de esta actividad en 1572, refiriendo el pago salarial al maestro de niños, 4000 maravedíes anuales, para asegurar su residencia en la zona: «...asignaron de salario a Agustín Pérez, maestro de niños porque resida en esta villa, cuatro mil maravedíes por año cumplido. El que ha servido ya está pagado» (López, 2005, p. 238).

El interés por cuidar y mantener maestro propio en el municipio describe una opción educativa. Algunos años atrás, en 1566, unos hermanos clérigos, vinculados a la familia Correa, representativa de la nobleza valdemoreña, «...acordaron fundar en unas casas de su propiedad un colegio y hospital de legos bajo el título de San Juan Bautista» (López, 2005, p. 240). Antonio y Alejo Correa fueron además presbíteros del lugar y, en el caso de Alejo, comisario del Santo Oficio. En la construcción colaboraron las familias más importantes del lugar, por lo que no es difícil que también lo hicieran los Pantoja. En el nuevo establecimiento se funda, además, una cátedra de Gramática, institución que solía tener presente a los más pobres y que servía de preparación a las *primeras letras*. Las escuelas de gramática eran fieles a la praxis surgida del no tan lejano concilio de Toledo (1536), que aconsejaba que en cada parroquia hubiera un clérigo dedicado a las enseñanzas del leer, el escribir y el cantar, de cualquier persona, independientemente de su condición social. Algunas de estas escuelas de gramática fueron precursoras de futuras carreras universitarias o del sacerdocio (Vázquez, 1999, p. 14).

Parece lógico, igualmente, afirmar que dicha institución, fundada por clérigos, no pudo quedar al margen de la nueva educación para infantes, promovida por la iglesia bajo una pretensión humanista. Así lo expresan Erasmo de Rotterdam en *Pietas puerilis* y Juan Gerson en *De Parvulis ad Christum Trahendis* (Vicente, 2007, p. 4). Ambos eruditos aconsejaban pedagogías que se ayuden de versos transformados en coplas para facilitar la asimilación. Esta tipología de libretos obtuvo gran éxito, con reediciones en formatos rústicos que solían incluir la partitura, siendo así, *de facto* el primer acercamiento a la música. Un ejemplo de este tipo de tratados, de gran éxito popular, es *Doctrina cristiana que se canta* de san Juan de Ávila (p. 9) o *Doctrina Christiana y espejo de bien vivir* de Gregorio Pesquera. Los manuales incorporaban una parte para ser cantada, que se aprendía a base de repeticiones, con la ayuda del maestro (Vicente, 2007, p. 5).

Si éstas eran las metodologías, en las que, a modo de simbiosis, la música era llave para el aprendizaje y éste a su vez ejercía de primer contacto con lo musical, Pantoja se adentraría, de manera natural, en los primeros ejercicios de entonación, ritmo e interpretación.

### 2.1.3 La pervivencia del *trivium* y el *quadrivium* en el Renacimiento español

El siglo XV trajo consigo la remodelación de las llamadas artes liberales, posibilitando su continuidad en el renacimiento español. El *trivium* (gramática, dialéctica y retórica) quedó revalorizado, frente al *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) en un esfuerzo por rehabilitar la retórica, tras los llamados *siglos bárbaros* (Robledo, 1998, p. 387). La poesía y la música son puestas en alza, al estar la primera, históricamente ligada a la segunda. Bajo la estructura de una armonía cósmica (p. 390), la música permite el nexo entre la palabra y el número, y, por extensión, entre el *trivium* y el *quadrivium*.

A lo largo del siglo XVI encontramos ejemplos al respecto, como *Diálogos de amor* de León el Hebreo (p. 400) o las imágenes músico-místicas, empleadas por Sor María de Santo Domingo en *Libro de oración* (Surtz, 1992).

Pérez de Oliva y Villalón reinterpretan la música desde el *trivium*. La música es palabra y la palabra es número musical; planteamiento platónico que complementa las reflexiones surgidas a partir del *VIII libro de Política* de Aristóteles, que concibe la música como el arte por antonomasia, propio de los hombres liberados con la práctica del conocimiento (p. 407). En 1573, en Alcalá, Cardillo Villalpando, reputado teólogo, escribe *Interrogationes naturales, morales et mathematicae*. En su apartado *De música*, diserta sobre las armonías, a la luz de una matemática moralizada (Cardillo, 1573, p. 73-79).

En conjunto, la música, ligada a las artes liberales, subsiste como telón de fondo de la vida humanista del siglo XVI. En este contexto se desenvuelve el paso de Pantoja por los diferentes lugares castellanos donde se formó, entre los cuales estaban la universidad y el colegio jesuita de Alcalá. Su partida a la misión de Oriente potencia algunos aspectos, hasta ahora solo apuntados, de su aprendizaje en España.



## PARTE II

### Interacción en Asia

#### 2.2.0 La estancia en Goa

Como se ha reseñado en el marco biográfico, desde octubre del año 1596 hasta mediados de 1597, Pantoja se ubica en Goa. La capital asiática del virreinato portugués atesoraba un paisaje sonoro exuberante. Lazzaro Cattaneo, futuro maestro clavecinista de Pantoja, aporta información al respecto:

Aquí en Goa, como los funcionarios divinos celebran con gran solemnidad, mientras hacen su profesión de canto, pero con la ayuda de los gentiles desean tener música de las de Europa, de las que ya han probado alguna, y en particular de Guerrero, Prenestino y Vittoria: pero hasta ahora no han podido tener todas sus obras; por tanto, han hecho un gran esfuerzo para venir a mí para que tales obras les sean enviadas. No sé dónde es más fácil recurrir que a la RV, que, aunque no nos hace tanta profesión de cantor, podrá sin embargo con sus medios asegurar que todo esto haya tenido un buen retorno, y para ello les envío tres Cechini venecianos, incluidos en el presente, para que tampoco tuviera trabajo duplicado. Y del padre Alovisio Prenestino quieren el magnificat, himnos y salmos, y si hubiera hecho las lamentaciones u otra cosa de Semana Santa y Cuaresma; el primer libro de motetes, y el tercero a cuatro voces, porque ya tenemos el segundo aquí. Asimismo, el primer libro de los motetes de las 5 y 6 voces, teniendo ya aquí el 2º, 3º y 4º libro y si lo hubiera hecho el 5º, y cualquier otro autor que no sea este ha impreso ya sea la Vittoria, o Guerrero de año del 84 hasta ahora exclusivo, tanto de motetes como de misas y demás cosas eclesiásticas. Y si hubiera cantos y villanellas o madrigales en español, o alguna otra cosa en latín que

hubiera hecho alguna de las personas antes mencionadas, serán muy queridas por tres o más voces, y sobre todo espirituales. (Ruiz, 2019)

La carta, fechada el 15 de noviembre de 1588, es reveladora por varios aspectos: Describe tendencias musicales y una cierta avidez recopilatoria por las músicas llegadas de Occidente. De aquellas, reseña la polifonía española, representada, tal y como se nombra, por el abulense Tomás Luis de Victoria y el sevillano Francisco Guerrero de Burgos, ambos sacerdotes, y, por tanto, especialmente conectados con el aparato eclesiástico en lo que al trasvase de partituras se refiere. A ellos se une la referencia a Giovanni Perlugi da Palestrina (Prenestino), fallecido precisamente el año en que Pantoja llega a la isla.

El tiempo litúrgico y los motivos religiosos circundantes concentran la demanda musical: Misas, magnificats, himnos, salmos o cantos en otro formato espiritual, como el madrigal, ocupan el centro de la interpretación.

En algún momento los jesuitas expresaron su desacuerdo «...con la polifonía, vísperas y Misas solemnes, y no le movían las razones que daba la consulta» (O'Neill, 2001, p. 2783). Así fue el caso de Valignano. Su epistolario informa sobre los bailes de algunas residencias, imposibles de juzgar bajo criterios italianos, al haber quedado el baile prohibido, tras el concilio de Trento. Parece imposible una celebración sin música en aquel lugar. «No sé si se podrán quitar nunca, porque clamarían todos, de casa y de fuera, ni se pueden moderar a mi juicio más de lo que están» (p. 2783). A la información antes referida por Cattaneo, se une la del visitador, quien cita amplios catálogos musicales (p. 2783).

Si alguien se moviera en un ámbito diferente al descrito, podría ser ajeno a este tipo de eventos. Pero parece imposible que un sacerdote, como es el caso de Diego de Pantoja,

permaneciera al margen de estos acontecimientos. Es muy posible, en conclusión, que participara en ellos.

### 2.2.1 Las precisiones de la nueva *Ratio* en Macao

Las primeras citas sobre los jesuitas en Macao se remontan al año 1555, en referencia a los padres Belchior Nunes, Irmao Fernao Mendes Pinto y Gaspar Vilela (De Seabra, 2011, p. 418). En 1563, los jesuitas se instalan definitivamente en la zona. En 1572 construyen la primera residencia, en 1582 la nueva iglesia y en 1594 el Colegio San Pablo, tras recibir la autorización de Roma. «En 1594, la escuela se convirtió en un seminario, a saber, el Colegio de San Pablo, cuyo objetivo era formar a los estudiantes en las habilidades necesarias para difundir el catolicismo en el Lejano Oriente» (Tang, 2015, p. 15).

El 20 de julio de 1597, Pantoja llega a Macao, desembarco posibilitado gracias al sistema del *padroado português*, que en acuerdo con la Santa Sede otorga a los jesuitas la exclusividad de la misión china (Busquets, 2013, p. 192). Los jesuitas inician el diseño del nuevo viaje a Pekín. Uno de los elementos claves en la empresa son los regalos al emperador. Entre éstos, que el rector del colegio, Manuel Días, facilita a Lazzaro Cattaneo, hay un órgano y un clavicordio, como recuerda Alcázar:

...sino que para promover la empresa de la corte de Pekín aumentó el presente real con otras ricas alhajas. Y todo se componía de relojes, pinturas, espejos, vidrios triangulares, órgano, clavicordio y otras piezas curiosas y, para aquella tierra, muy exquisitas por nunca vistas. (Soto, 2018, pp. 92-93)

Ligadas al Colegio San Pablo, se ponen en funcionamiento cuatro clases formativas y entre estas, una dedicada al estudio de las artes. El objetivo del colegio es amplio: reunir los medios necesarios para la formación jesuita y conjugar la posibilidad de ser lugar de encuentro para los jóvenes japoneses llegados en compañía de los misioneros, facilitándoles, así, el aprendizaje del estilo europeo (De Seabra, 2011, p. 419).

Entre las adaptaciones de la reciente *Ratio Studiorum*, documento aprobado en 1599 por el general Acquaviva, figuran las precisiones de la Universidad de Coimbra. Dichas matizaciones favorecieron la implantación de las siguientes disciplinas: Lengua china, latín, filosofía, teología, matemática, astronomía, física, medicina, música y retórica (p. 419). Las recomendaciones relativas al área de la música, ausente en el primer texto de la *Ratio*, permitieron reunir un amplio número de instrumentos musicales, destinados a la liturgia cristiana. Es difícil que Pantoja llegará a vivir dichas adaptaciones. Debemos, en todos los aspectos y dimensiones, contar con que se trataba de un colegio muy incipiente. Sí, sin embargo, podemos afirmar que la *ratio studiorum* plasma sobre el papel algunos aspectos o intuiciones formativas ya integrados en la práctica. Es decir, regula una experiencia. Poseemos información de una rica vida musical en torno a las misiones occidentales en Asia (Amano, 2014, pp. 123-138). De hecho, gran parte de los intercambios culturales entre Japón y Filipinas pasan precisamente por Macao (Irving, 2004, pp. 175-179). La colonia es un importante nudo de intersección cultural, incluyendo lo musical y la planificación misionera, aspectos de los que se impregnaría el joven Pantoja.

### 2.2.2 El contexto musical chino

Los jesuitas aprendieron de la experiencia en Japón, analizando las posibilidades que la música podría ofrecer en China, contexto donde lo musical, desde tiempos de Confucio, era considerado un elemento cultural importante.

No parece correcto, a tenor de los datos, reflexionar sobre la música china únicamente como tradición oral. Existe una tipología diferente en lo referente a la notación musical: un ejemplo del siglo VI es la notación *Wenzi pu* que aparece en el *Jieshi Diao Youlan* o la llamada notación *Gongche* 工尺 de la dinastía Tang, escrita en columnas verticales, alineadas de izquierda a derecha con siete caracteres que representarían las correspondientes notas musicales (Picard, 1999, pp. 1-2).

Por estas características y otras idiosincrasias, el pueblo chino apreció especialmente la música, aunque curiosamente los profesionales o semi-profesionales fueran bloqueados en muchos circuitos, debido a sus humildes orígenes, mientras que otros, músicos *amateurs*, sin la pericia o el talento musical de los primeros, fueron altamente apreciados y reconocidos (Cheng, 1979, p. 85). Es necesario tener en cuenta esta paradoja para poder interpretar el éxito de Diego de Pantoja en la corte Ming. La procedencia y el *estatus* del artista es determinante en la valoración final.

La música china se construye sobre dos principios fundamentales: el *shenli* 神理 o principio inmaterial y espiritual y el *qishu* 器数 o forma (Van, 2012, p. 5). El término músico *yueren*, *yueshi*, *yuegong* o *yuejiang* posee un amplio significado cultural, así, existen enciclopedias chinas que los subdividen en siete categorías (Cheng, 1979, p. 85). Una de ellas sería la de los instrumentistas. La música estaba presente en contextos diferentes: la liturgia, los banquetes del

emperador, el folclore popular. Y en cada uno de éstos la tipología del músico cambiaba: ciegos, prostitutas, actores, etc... (p. 87).

La *Relación* de Pantoja, que tan prolífica es en sus descripciones etnológicas, resulta parca en lo referente a la música. Pantoja escribe una breve reseña sobre los funerales chinos, en los cuales, los bonzos: «van cantando con instrumentos lúgubres, y en el vestido que llevan y tonada en el cantar, quien no supiere los ha de tener por clérigos revestidos cantando canto llano» (Ye, 2018, p. 449). Y cita por último a los músicos eunucos (p. 475).

En un marco temporal cercano al valdemoreño, encontramos la descripción de musical de Álvaro Semedo, de gran riqueza descriptiva e iluminadora para comprender mejor el contexto de la dinastía Ming que conocieron los misioneros jesuitas. La primera parte de esta descripción narra un cambio artístico. Lo musical se ha desplazado desde el ámbito noble al popular. La referencia a los funerales o la apreciación sobre el canto de los bonzos –monjes budistas- coincide con las de Diego de Pantoja:

Música tuvieronla allá en grande estima los antiguos en tanto que su gran Confucio adonde gobernaba insistía mucho en la enseñanza de este arte. Hoy se quejan los chinas de haberse perdido sus reglas y casi todos los libros que trataban de ellas y así la música que hoy usan no es estimada de los nobles y en lo que más se usa es en comedias. Músicos hay particulares que son llamados a las fiestas casamientos y partos. Bien son sufribles al oído algunos de estos ciegos por las calles; bonzos en oficios y entierros, su canto es bien semejante al nuestro llano puesto que ni este, ni el de órgano tienen en forma; puesto que ni suben ni bajan de tono a tono, o semitono; más inmediatamente bajan o suben una tercia quinta u octava; cosa de gran gusto para los Chinas. (Semedo, 1642, p. 79)

La exposición de Semedo demuestra conocimientos en la materia. La segunda parte de su explicación aporta información sobre los tonos y lo que parece ser la escala pentatónica de cinco notas. La letra “u” hace referencia al “ut”, *i.e.*, la nota “Do” procedente del famoso himno de Guido D’Arezzo. Semedo describe la ausencia de polifonía. Da a entender, como describíamos al comienzo del apartado, que sí poseen notación musical escrita, aunque en diferente forma, sin rayas, con ausencia del pentagrama occidental y con otra medida del tiempo en lo que sería la numeración del compás:

Tienen doce tonos, seis para subir a que llaman *liue*, y seis para bajar, que llaman *liu*. Sus notas como nosotros v re mi, son cinco y en ellas entra el v. No usan mano para los principios, ni rayas para la composición. Para entenderse mejor usan sus consonancias, se ha de suponer que no tienen música formada por tonos diversos. Muchos cantan juntos, pero todo es unísono como en casi toda la Asia y así queda esta armonía siendo agradable solamente a sus naturales por el uso, de que resulta que su mejor manera de canto es el de una sola voz a algún instrumento. Usan compás, pero no saben cuántas diferencias tiene: lo mismo es del tiempo y así como cantan canciones antiguas o por las antiguas las modernas saben los tiempos de dar la voz o suspenderla. (p. 80)

La tercera parte de la descripción es organológica, es decir, que informa sobre la clasificación china de los diferentes instrumentos musicales. La referencia al instrumento de siete cuerdas, parecido al clavicordio, seguramente se refiere a la cítara *qin* 琴, relacionado con el *guqin* 古琴. Por último, se nombra al órgano vocal *sheng* 笙.

Para los instrumentos dicen haber además de la voz humana siete variedades de sonos y conforme a éstos hicieron sus instrumentos: El primero es de metal: aquí entran campanas,

canpanillas, sonajas, cestros y otros. El segundo de piedra, jaspe correspondiente al que llaman esquadra [en] nuestra Arquitectura, sino que la punta inferior es más larga, y tocada colgada. El tercero de pieles, en que se incluyen atabales, tambores que hacen de muchas maneras y algunos tan grandes que no se pueden tocar sino puestos en unos palos. El cuarto de seda, que son las cuerdas como así lo son de tripas. De éstos tienen la vihuela casi como la tenemos nosotros, menos en que no excede de tres cuerdas, es ordinaria en los ciegos. Otra que corresponde a nuestra de arco y rabel de tres, de siete es su clavicordio el mejor instrumento y suyo, y si el que le toca es diestro, bien se puede oír. El quinto de palo, hacen unas tablillas largas y tocanlas juntas a modo de sonajas: un pece de palo y tocanle los bonzos muy a compás. El sexto es de aire, con la boca, como flautas, de que tienen dos o tres fuertes y las tocan por excelencia. Tienen más otro, que es como nuestros órganos, pero pequeño y de mano; tocanle con la boca y la consonancia es buenísima. (pp. 80-81)

Dado el contexto, surge la cuestión de si pudo haber algún tipo de mixtura musical entre Oriente y Occidente. A tenor de algunos expertos no encontramos ejemplos en sentido estrictamente musical, a lo sumo encontramos algunas transcripciones posteriores en el siglo XVII, realizadas por el también jesuita padre Amiot, sobre melodías de la época Han. Amiot transcribe a partir de 1751 el Liuye jin 柳叶锦 *Brocado de hoja de sauce*, difundido previamente por Jean Baptiste Du Halde en 1735, representación sonora de la dinastía Qing con melodías que se remontan a la dinastía Han (Bonet, 2018).



## PARTE III

### Cuestiones organológicas

#### 2.3.0 La cuestión del clave

Apuntábamos en la introducción del capítulo la importancia que desempeñó la música en las misiones jesuitas. Parte del impacto o atracción que producían en la población, ciertas puestas en escena, venían determinadas, no solo por las nuevas o extrañas melodías, procedentes de sistemas musicales lejanos, sino también por la ejecución de instrumentos ajenos al entramado cultural de Oriente. Así, en 1549, San Francisco Javier llevó consigo un clavicordio a Japón, que posteriormente utilizará como regalo (Irving, 2004, p. 176). Portaba, además del clavicordio, otros instrumentos: la viola, la vihuela –típicamente española- o el rabel, que más adelante serán utilizados en la liturgia de los conventos japoneses.

Estos precedentes del clavicordio, como uno de los regalos que san Francisco Javier llevó consigo, se repetirán en China. La nomenclatura del instrumento es amplia y cambia según la lengua, por lo que surge la pregunta de si estamos hablando de lo mismo. Pantoja le llama *monacordio* (Pantoja, 1605, p. 14); Ricci *gravicembalo* o *manicordio* (D'Elia, 1949, vol. 2, p. 132); Trigault *épinette*, traducida en la edición de 1621 de Ramos Bejarano por *clavicordio*, única versión que hay del texto en español (Trigault y Ricci, 1621, vol. 4, p. 173); *clavicordio* igualmente en la *Cronohistoria* (Soto, 2018, p. 98) y *gravicembalo* en Daniello Bartoli (Bartoli, 1653, vol. 3, p. 348).

La denominación más simple en China era *xiqin*, 西琴, pero existe un amplio vocabulario para traducir las diferentes denominaciones: 索尔特里, *suoerteli*, para salterio, 斯皮耐特,

*sipinaite* por espineta, 维吉那, *weijina* para virginal, 克拉维辛 clavecín en *kelaweixin* o 革拉维圣巴罗 y *gelaweishengbaoluo* para gravicembalo (Qinsheng, 2001).

El instrumento regalado por Pantoja y Ricci al emperador Wanli incorporaba la siguiente inscripción: *Laudate (Deum) in cymbalis benesonantibus y Laudate nomen eius in choro; in tympano et psalterio psallant ei*, pertenecientes a los salmos 150 y 149 respectivamente. Las descripciones de Ricci confirman lo desconocido de este instrumento para el pueblo chino, aunque su valoración añade un prejuicio: ya que no poseen «órganos, ni gravicembalos, ni manicordios (...) están contentos con su música pensando que en el mundo no hay otra» (Redaelli, 2007, pp. 131-132). La explicación de Ricci demuestra un conocimiento organológico, puesto que revela la distinción entre unos instrumentos y otros. Una cosa son gravicembalos y otra manicordios.

La organología moderna distingue entre clavicémbalo y clavicordio, siendo el primero de cuerda punteada y el segundo de cuerda percutida, como un piano. Los plectros de los clavecines –apocopado de clavicémbalo, también denominado címbano en la Castilla del siglo XV-, están hechos de pluma de ave y pinzan la cuerda, es decir la enganchan con una especie de púa -*spina*, *spinetta*- antes de soltarla de golpe mientras que, en el clavicordio, el mazo golpea la cuerda. Algún ejemplo de proto-clavicordio encontramos en el siglo XIV (Remnant, 2002, p. 80). En el siglo XV, Henri Arnaut de Zwolle dibuja y explica en 1440 sus planos instrumentales incorporando ambos: clavicordios (*clavicordum*) y clavicémbalos (*clavisimbalum*) (Kottick, 2003, p. 18). Un ejemplo de clavecín o clavicémbalo antiguo sería el de Muller, de 1537, hoy en el Museo nacional de los instrumentos musicales en Roma (Kottick, 2003, p. 33).

La nomenclatura de las fuentes es confusa. Por una parte, tenemos un *monacordio-espineta-gravicémbalo* en las tres fuentes más antiguas: Pantoja en su *Relación*, Trigault en la

versión francesa de la *De Christiana expeditione* y la versión italiana de estos diarios de Ricci en D'Elia respectivamente, traducidos más tarde bajo la nomenclatura de *clavicordio* en fuentes posteriores algunos años después. Son ejemplo de ello, la *Cronohistoria jesuita de la provincia de Toledo* o la obra de Álvaro Semedo (Semedo, 1642, p. 256). Diferentes estudios siguen esta línea (Prieto, 2008, p. 4), (Mota, 2018) (León, 2020, p. 81), (Lindorff, 2004), por lo que nos preguntamos si la diatriba es solo terminológica o también lo es organológica. ¿De qué instrumento se trataba?

La historia del instrumento se remonta al descubrimiento que realizara el padre Ruggieri, al comprobar los beneficiosos efectos que los regalos occidentales producían en el pueblo chino. En esta dirección, el visitador Valignano invita a participar a la Santa Sede a cooperar en lo que sería la preparación de una embajada con el rey de China. En el memorial sobre los presentes que acompañarían dicha estrategia, se citan un órgano y un clavicordio (Marino, 2017, p. 416). Posteriormente, Valignano se retracta sobre la embajada, supuestamente por los efectos diplomáticos contrarios que pudiera producir. Con todo, los regalos llegan a Oriente, aunque algunos menos de los previstos, dieciséis en lugar de veintiséis, incluyendo el instrumento musical (p. 422). Es posible que el clavicordio ya viajara a Pekín en 1598, como parte de los regalos que Ricci y Cattaneo llevaban al emperador. Recordemos que, en 1597, Ricci había reemplazado a Duarte de Sande como superior de la misión china. Valignano, tras el nombramiento, envía al de Macerata los regalos depositados en Macao (Fontana, 2017, p. 3924 Kindle).

En aquel tiempo no existía la diferencia entre clavecinistas o clavicordistas, todos eran tañedores de tecla (González y González, 2014, p. 296). Quizás, la denominación múltiple del instrumento obedeciera a un parámetro de tamaño y no tanto de mecanismo en la pulsación, de hecho, en ocasiones en la España de Felipe II los clavicémbalos son descritos como un clavicordio grande (p. 298).

Recientemente la profesora Elisabetta Corsi ha establecido la hipótesis de que pudiera tratarse no de un clavicémbalo sino de un salterio, utilizado por los religiosos por más de mil años para acompañar la liturgia de las horas (Corsi, 2021, p 152). Sin embargo, las citas sobre el instrumento bajo la nomenclatura analizada son abundantes, incluso las relacionadas con el primer templo cristiano de Pekín, donde en 1605 se cantaron misas acompañadas de clave (Recasens, 2021, p. 158). Para resolver el enigma necesitamos de otra descripción. Y proviene de un texto chino de 1605: «Un clavicémbalo con cuerdas de hierro y forma cuadrada, que también sin tocar emite los sonidos y que suena con una pieza de bambú que viene pasada sobre la cuerda» (D'Elia, 1949, vol. 2, p. 132). Este testimonio habla de una pieza de bambú que pasa sobre la cuerda. No golpea, pasa sobre la cuerda, es decir, la puntea a modo de púa, referencia posiblemente a un clavicémbalo, un clave a la italiana, recibido por Alessandro Valignano como regalo de la Santa Sede. Esa es la hipótesis de nuestra investigación: Hablamos de un clavicémbalo.

### **2.3.1 El órgano y el funeral de Matteo Ricci**

El presente trabajo recupera la música como escenario global de encuentro en el itinerario abierto por Diego de Pantoja. Otro momento importante para el análisis es el referido al funeral de Matteo Ricci. El italiano fallece el 11 de mayo de 1610, aunque no será enterrado en Zhalan 柵欄 hasta 1 de noviembre del año siguiente (Ricci y Corradini, 2006, p. 665).

Acabadas las exequias con las ceremonias eclesiásticas, se guardaba el cuerpo en una arca de madera en nuestra casa al uso de la China, hasta tanto que se comprase alguna heredad o jardín en el arrabal donde fe enterrase; porque dentro de la ciudad es sacrilegio entre los chinos. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 5, p. 306a)

A Pekín llega el nuevo superior de la misión, Niccolò Longobardi, congregando para el funeral a gran parte de los intelectuales del momento con los que Ricci y Pantoja habían interactuado (p. 306). En la nueva iglesia, antiguo templo budista, se realizan los preparativos:

...concurrieron todos los neófitos con sus cirios, y con perfumes apercebidos para solemnizar la fiesta. Celebrose la Misa con la mayor pompa que se pudo, con órgano, y otros músicos instrumentos, acabada se trajo el ataúd del Padre del lugar donde se guardaba a la iglesia (...). (Trigault y Ricci, 1621, vol. 5, p. 320b)

La cita contempla el contexto de una liturgia católica post-tridentina y el sepelio, tal y como reseña Trigault, celebrado por todo lo alto, con la mayor pompa, «*missa qua potuit pompa celebrate est, organo aliisque musicis instrumentis*» (Ricci y Corradini, 2006, p. 665), lo cual incluye la música del órgano y otros instrumentos.

De todo ello se infiere otra pregunta musicológica: ¿Cuándo llega o se construye el primer órgano en China? Entre los regalos dispuestos en un primer momento para el viaje de Pekín, había un órgano portátil. El rector del colegio de San Pablo en Macao, Manuel Días, informa al respecto explicando que debió quedarse en Nankín (Urrows, 2017, p. 22), por lo que, en consecuencia, el instrumento no viajó en 1600 en la travesía del Gran Canal.

Ante las expectativas truncadas por el naufragio de la nave que venía de Japón cargada de presentes y en la que fallece el padre Gil de la Mata (Trigault y Ricci, 1621, p. 191a), Manuel Días, reúne regalos entre los que se encuentran los órganos: «también se aderezaban unos órganos, mas por haber llegado tarde se quedaron en Nanquín» (p. 191).

Conocemos el dato a comienzos del siglo XVII de Wang Linheng, oficial de la dinastía Ming, que describe el artefacto en Macao, si no el mismo, otro similar, impresionado por el

mecanismo de sus tubos (Urrow, 2017, p. 22). Debido al incendio de 1600, que derribó gran parte de la iglesia *Madre de Deus*, más conocida como San Pablo, el oficial debió ver el órgano en un taller o en otro edificio del colegio.

El órgano llega a Nankín tras la partida de los misioneros a través del Gran Canal y regresa a escena en el funeral de Ricci. Existe una cuestión no abordada: ¿Quién lo toca en las exequias? Sabemos que la mayor parte de los jesuitas poseían conocimientos musicales, pero en lo concerniente específicamente a la ejecución del teclado solo sabemos de dos: Lazzaro Cattaneo y Diego de Pantoja.

En 1608 en Macao se produce una rebelión relacionada con la mano de obra japonesa que trabajaba en la reconstrucción del colegio san Pablo y que implicó por diferentes causas a Lazzaro Cattaneo (Tang, 2015, pp. 107-110). Desde aquel año y hasta 1610, Cattaneo se ubica en Shanghai para después trasladarse a Hangzhou. No es descartable su participación en las exequias de Ricci.

Parece más verosímil, sin embargo, por el lugar que ocupaba en Pekín y por su representación en la zona, que hubiera sido Diego de Pantoja el encargado de tocar el órgano en la ceremonia (Corsi, 2010) (Mota, 2019). El hándicap o punto débil de esta apreciación es que no permite una participación litúrgica plena junto al presbiterio, en el altar, y si Diego de Pantoja había compartido diez años de pastoral con el maestro italiano, el hecho de no visibilizarse a su lado en la concelebración litúrgica podría suscitar confusión. Así pues, con estos datos no podemos llegar más lejos en nuestras conclusiones, aunque atisbemos nuevas perspectivas de interpretación.

## PARTE IV

### PANTOJA EN LA CIUDAD PROHIBIDA

#### 2.4.0 El encuentro en Nankín con Lazzaro Cattaneo

Tras encontrarse en Nanchang con Matteo Ricci, las fuentes presentan a Lazzaro Cattaneo (Guzman, 1601, vol. 1, p. 383) como sucesor de Francisco Petris, fallecido en 1594 (Trigault y Ricci, 1621, vol. 3, p. 354). En el pasado, Cattaneo había acompañado a los embajadores japoneses que llegaron a Europa (p. 356). Más tarde, quedó al cargo de la residencia de Nankín tras la marcha de Pantoja, Ricci y los dos hermanos chinos, Sebastián y Manuel, a Pekín (Trigault y Ricci, 1621, vol. 4, p. 468). Las fuentes le presentan como el profesor de clave de Diego de Pantoja:

Por lo tanto, los Padres regresaron todos los días para darles lecciones en palacio, la cual con su paciencia tuvo que ejercitar el padre Pantoja, quién ya para ello se había ejercitado en Nankín con Lazzaro Cattaneo aprendiendo felizmente algunas de las mejores sonatas. (Bartoli, 1653, vol 3, p. 366)

#### 2.4.1 Pantoja en la Ciudad Prohibida

Diego de Pantoja describe en la *Relación*, que el mantenimiento de los relojes donados al emperador Wanli 萬曆帝 (1563-1620), fue el motivo que demandó la presencia de los jesuitas en Palacio, la Ciudad Prohibida.

A quien dado el memorial dijo que lo llevasen todo, llevaronlo y como vio todas aquellas cosas extrañas que nunca semejantes, ni de tanto primor había visto, dicen holgó grandemente, considerándolo y viéndolo todo muy despacio, con muchas muestras de

espanto, particularmente las imágenes y relojes: mandó que nos llevasen a sus palacios, y nos preguntasen que cosa era aquellos relojes, y que para andar bien concertados que habían menester. (Pantoja, 1605, p. 33)

Pantoja relata el suceso. La llegada de los misioneros produce gran expectación:

Respondimos lo que era. Y de donde estábamos a caballo por la posta con dos caballos en que cabalgamos, y con la misma priesa fuimos a los palacios de la fama, y para vernos acudió gente infinita, porque extranjeros no es cosa ordinaria en la China, y cuando llegamos al palacio era necesario hacer plaza con palos los que tenían cuidado de nosotros. (Pantoja, 1605, p. 33)

Ya en el interior y con la problemática referida al funcionamiento de los relojes en cuestión, los jesuitas demandan personal local con capacidad para aprender el mecanismo. El emperador envía cuatro eunucos.

Hasta aquí todo normal en los textos. Surge sin embargo una duda: ¿Por qué la *Relación* no habla del episodio de Pantoja con el clavicémbalo? ¿Es una cuestión de humildad? Analizamos el asunto.

La *Cronohistoria jesuita de la provincia de Toledo*, que utiliza las fuentes disponibles en la época, especialmente las más cercanas a la sinología hispánica, sí nombra explícitamente a Diego de Pantoja: «Igual aplauso y admiración tuvo el clavicordio, el cual tocaba muy bien el P. Pantoja: enseñó a tañerlo a los eunucos» (Soto, 2018, p. 98). Bartolomé Alcázar, su autor, conoce y utiliza la *Relación*:



El P. Pantoja remitió a nuestra provincia una carta puntual (que se dio a la prensa) de esta su primera entrada y de los principios de la predicación evangélica en aquella ciudad; y la acompañó con otra, que tenemos original, escrita al P. Luis de Guzmán. (Soto, 2018, p. 99)

Pero en esta, como decíamos arriba, Pantoja no aporta descripción al respecto. Solo en las partes finales informa, en singular, sobre sus idas y venidas a palacio, dando a entender por las explicaciones, que ya había estado allí muchas veces:

...porque cuando iba al palacio a enseñar a concertar el reloj a los eunucos que estaban en este lugar pasaba antes de llegar a su casa ocho palacios muy grandes (...) que estando en la casa de los eunucos matemáticos fui algunas veces a una torre de donde se señorean los tejados, árboles y huertas, y me pareció no haber visto en mi vida máquina tan grande, aunque vi muchas en nuestra tierra. (Pantoja, 1605, p. 130)

Los apuntes descriptivos sobre la Ciudad Prohibida son amplios (Pantoja, 1605, pp. 128-130). Con los matemáticos, Pantoja relaciona a los músicos: «De estos eunucos tiene el rey sus músicos y matemáticos, que para no detenerme aquí, digo que no saben nada, sino por cumplimiento» (Pantoja, 1605, p. 126).

La *Cronohistoria* coincide en este punto con el otro grupo de fuentes derivadas de los diarios de Ricci que amplían la información:

Porque el tañer semejantes instrumentos es más que todas, cosa noble entre los chinos, de estos hay un colegio muy rico dentro de Palacio. Pedían en nombre del rey, que les enseñasen a tañer el clavicordio, que con las demás cosas se le había presentado. Para esto el Padre Diego iba cada día a donde estaban, hecho ya maestro de un repentino, y corto discípulo, que para este fin por orden del P. Mateo aprendió del P. Lázaro, el cual era muy

diestro lo que bastaba, porque los chinos no tienen cosa cabal ni perfecta en este arte, y no solo aprendió a tañer y sino a templar. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 4, p. 490)

La cita es tan amplia que a nuestro juicio acaba con la posible discusión. Es un testimonio directo que no procede de Pantoja, rico en detalles: El misionero español, tras las lecciones con Cattaneo se convierte en maestro de Palacio, y no solo aprende a tañer sino igualmente a templar, facultades estas, las de la afinación del instrumento, que requieren de una cierta pericia no siempre al alcance de un neófito. A continuación, Trigault añade detalles sobre cómo los chinos agasajaban a Pantoja en señal de respeto:

Y antes de venir a enseñarles, los eligieron por maestros, con las ceremonias acostumbradas, aunque contra su voluntad, rogándoles que tuviesen paciencia [en] enseñarles con todo cuidado y no les fuese pesado ni molesto si aprendiesen espaciosamente una cosa que hasta entonces nunca habían oído, y las ceremonias que usaron con el maestro, esas mismas impertinentemente por cierto hicieron al clavicordio; para que les fuera favorable, como si fuera cosa viva. Cada día recibían a los nuestros con una espléndida comida, y de ahí en adelante eran visitados por gravísimos eunucos. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 4, p. 490)

Con el tiempo, Ricci queda en casa y Pantoja es el único que va a Palacio acompañado por uno de los dos hermanos jesuitas y el criado de los eunucos:

...porque de allí adelante envió al Padre Diego a Palacio a enseñar a los discípulos en el Clavicordio, y dióle por compañero a uno de nuestros hermanos, y el P. Mateo se quedaba en casa, por el tiempo que el criado de los Eunucos iba con el P. Diego. (p. 205)

Una carta de Sabatino de Ursis, escrita en 1608, refiere que todavía en aquel tiempo Pantoja seguía asistiendo a Palacio:

El Padre Diego de Pantoja, hasta ahora continuó yendo a Palacio por causa del reloj de ruedas que se donó al Rey, ya que el eunuco que lo cuida no lo sabe acomodar, de modo que cuando no anda, toda su esperanza está en el Padre. (Di Napoli, 2020, p. 144).

La apreciación es confirmada en los escritos del Padre D'Elia, donde Diego de Pantoja es descrito cómo músico (D'Elia, 1949, vol. 2, p. 132). Seguramente, a tenor de lo que cuenta Ricci en sus cartas, la colaboración musical de Pantoja incluía lo litúrgico. Así lo cuenta Ricci en 1605 en misiva a Ludovico Maselli: «...cantamos y tocamos el manicordio y el arpa en tres o cuatro misas» (Ricci y D'Arelli, 2001, p. 373). La explicación, referida a la capilla de Pekín, donde los padres celebraban la eucaristía con peregrinos llegados del extrarradio de la ciudad, incluye de alguna manera a Pantoja, el único en aquel lugar, a tenor de los datos, con competencia para tocar el manicordio.

En su bagaje, Pantoja ha aprendido alguna sonata, que previsiblemente utilizará en la didáctica con los eunucos. Cuatro son los discípulos en cuestión (D'Elia, 1949, p. 133), dos jóvenes y dos de avanzada edad. Iniciado el proceso los jóvenes aprenden a un ritmo que los ancianos no consiguen seguir.

Los eunucos tañedores del clavicordio, estaban contentos con solo un tono de canción. Y los dos, más mozos de ellos habían aprendido lo que bastaba, pero los unos esperaban a los otros, por lo cual se gastaba más tiempo, y se dilataba el negocio más de un mes. (p. 492)

Ricci había compuesto ocho canciones para facilitar la enseñanza: *Canzone del manicordio di Europa voltate in lettera cinese* o *Otto Canzoni per manicordo occidentale* 西琴曲意八章 *xi qin qu yi ba Zhang* con temática preferentemente moral, bajo los títulos: *I, Il mio a chi sta in alto;* *II, Il Pastorello qui viaggia sulle colline;* *III, Buon calcolo per una longa vita;* *IV, Forza ed*

*efficazia della virtù; V, Rinascimento di esseri giunto alla vecchiaia senza virtù; VI, Equilibrio interiore; VII; Colui qui porta la bisaccia sulle spalle; VIII, La morte si fa strada apertutto*<sup>43</sup>.

Dato confirmado por la *Cronohistoria*:

Luego, debido a que Pantoja ni siquiera hablaba el idioma, y mucho menos la escritura china, rezaron a Ricci para que les presentara una canción en el aire que les enseñaron, y compuso ocho de ellas con estilo y no sin su belleza conmovedora, llena de juicios morales. argumento diverso, pero noble y cómo acostumbrarse a cantar a ese instrumento. (Soto, 2018, p. 369)

Tal como sucedió en la confección de los mapas, no cabe descartar que Pantoja colaborase en la autoría de las canciones tradicionalmente atribuidas a Ricci como único autor. Al fin y al cabo, el que sabía manejar el instrumento tendría sin duda algo que decir respecto a la composición. En cualquier caso, es evidente que Pantoja fue el encargado de tocar, acompañar en el acorde y, seguramente, cantar, suscitando algunos problemas entre los eunucos: «Porfiaron mucho en que les volviesen en lengua china aquellos cantares que se cantaban al clavicordio» (Trigault y Ricci, 1621, vol. 4, p. 492), que finalmente «se imprimió este tratado de las canciones, en letra Europea y en la de la China» (p. 492).

Los resultados conseguidos por Pantoja a través del clave fueron tales, que dicho instrumento quedó ligado en aquel contexto al aporte musical de los jesuitas, demandándose en el futuro a éstos para su interpretación en palacio. En China, al margen de alguna actividad catequética, la música será la llave de entrada a la Corte (Brockey, 2009, p. 412). Así, el último

---

<sup>43</sup> Jean Christophe Frish en su álbum *Vêpres a la Vierge en Chine* recoge alguna de las obras compuestas por Ricci y posiblemente interpretadas por Pantoja como por ejemplo *Xiqin song yi*. El autor sostiene que es muy probable que se añadieran letras locales al texto original.

emperador de la dinastía Ming, Chongzhen, precisaba relajarse con la música interpretada para la ocasión por el jesuita Schall von Bell; o posteriormente, en el mundo Qing, el emperador Kangxi hará lo propio con Tomás Pereira y Pedrini Theodoricus (Zhang et al., 2006, pp. 97-99).

## PARTE V

### Música y sinología

#### 2.5.0 Diego de Pantoja, colaborador y precursor del pinyin moderno

Son importantes algunas consideraciones previas. Se ha de recordar que el idioma chino es una lengua tonal, por lo que la precisión fonológica en la pronunciación silábica determina el significado final. Actualmente se reconoce la existencia de 4 tonos principales: un primer tono, que se pronuncia de manera sostenida, plano; un segundo tono ascendente, del grave al agudo, parecido en su sentido a la interrogación del castellano, un tercer tono descendente y ascendente y un cuarto descendente, que va del agudo al grave. A todos ellos se añade un quinto tono neutro, que suele estar relacionado con partículas auxiliares.

Nuestra hipótesis presentará a Pantoja como protagonista de un proceso olvidado por la investigación. Al ser tal y como hemos descrito la lengua china una lengua tonal es de vital importancia el invento relacionado con las marcas tonales, es decir los signos diacríticos que permiten la entonación silábica con la transmisión correcta de su significación.

#### 2.5.1 La creación de las marcas tonales según Trigault

Tras el fallido primer viaje a Pekín de Ricci y Cattaneo, Trigault ubica la invención de las marcas tonales a bordo de una embarcación:

Fletaron pues para la vuelta un navío acomodado, en poco precio; porque respecto de que vuelven varios, admiten cualquiera flete. La pobreza del maestro hizo mala la comodidad

de la embarcación; porque le faltaban aparejos, y marineros, y así tardaron un mes en llegar a la ciudad de Linchin. Aunque no se empleó mal aquel tiempo porque en el ordenaron los Padres un vocabulario de las palabras Chinas, ayudándose grandemente del hermano Sebastian, perfectamente docto en la lengua, y compusieron otras muchas cosas con las cuales después la aprendieron mas fácilmente. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 4, p. 170)

La narración concede un papel protagonista al hermano Sebastian, que al ser nativo presta gran ayuda al proceso de composición. A continuación, idean las marcas para los tonos:

...porque atento a que en esta lengua son de una silaba todas sus palabras, advirtieron que los Chinos, para multiplicar sus significaciones introdujeron algunos acentos, y algunas inspiraciones, que el no saberlas engendraba, tanta confusion, que ni podían entender, ni ser entendidos. Ordenaron pues cinco virgulillas, o notas de acentos, con los cuales se entendiese con cual se había de pronunciar cada palabra; porque tantas fueron las variedades de los que advirtieron. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 4, p. 170)

Seguidamente, Trigault reseña el papel de Cattaneo en la invención debido a sus conocimientos musicales.

Para esto aprovechó no poco el Padre Lazzaro: porque respeto de ser como era diestro de la arte de la música del canto, cuando las palabras llegaban a sus oídos acostumbrados a los tonos músicos, conocía, y diferenciaba mas fácilmente la variedad de acentos. Y sin duda que para aprender esta lengua aprovecha no poco el oído acostumbrado a los tonos de la música. (p. 170)

Trigault concluye la autoría incluyendo a Ricci:

Este modo pues de escribir, que entonces ordenaron aquellos dos antiquísimos compañeros, guardan hoy en día todos los demás: porque si cada uno quisiera escribir a su albedrío se engendrara grande confusión, y no pudieran aprovechar los escritos de los otros. (p. 170)

### **2.5.2 Sistematización del proceso de romanización del chino a finales del siglo XVI y comienzos del XVII**

Otro elemento muy principal de la aportación pantojiana al diálogo cultural relacionado con la pericia musical tiene que ver con la codificación de un sistema para aprender chino. Como se mostrará en las páginas siguientes, hay testimonios que subrayan el papel clave de Diego de Pantoja en la invención de un método de aprendizaje del chino hablado basado en el solfeo. Pantoja habría, pues, desarrollado una pauta musical para desenvolverse en el aprendizaje y práctica de los tonos chinos a partir de la representación en *pinyin* de las unidades fonéticas existentes en mandarín.

Se entiende por *pinyin* la transcripción fonética del idioma chino en sílabas romanizadas, es decir, escritas en abecedario latino. Desde que Michelle Ruggieri comenzó a usar –o cuando menos mejoró– este sistema, sin duda creado por europeos para lidiar con el chino a partir de sus propias letras, no solo se emplearon vocales y consonantes para representar los sonidos de las lenguas habladas en el Extremo Oriente, sino también una serie de símbolos diacríticos que, a modo de acentos, indicaban el tono que con que habían de pronunciarse las unidades fonéticas básicas. Esas marcas que aparecían sobre una determinada sílaba permitían, así, el reconocimiento de los tonos y la correcta lectura de éstos. A lo largo de la historia, han existido muchos modos *pinyin* de representar la lengua china. El sistema moderno empleado en China continental y, por



ende, en casi todas las partes del mundo, fue adoptado en 1979, sin embargo, algunos de los mecanismos que posibilitaron dicha creación se remontan a la misión jesuita en la China de los siglos XVI y XVII. Diego de Pantoja es un protagonista olvidado en este itinerario de innovación lingüística.

Para tratar de ganar una perspectiva del desarrollo de los métodos de aprendizaje por *pinyin* hasta nuestros días, ordenamos cronológicamente los diferentes tratados que contribuyeron en el desarrollo de este proceso (*cf.* tabla):

Sistematizaciones de métodos <i>pinyin</i> para el aprendizaje del chino			
Año	Autor	Obra	Características
1580-1588	Michele Ruggieri	<i>葡漢辭典 (Pu-Han Cidian, Diccionario portugués-chino)</i>	Primera sistematización del <i>pinyin</i> . Uso de grafía italiana y portuguesa. Aparecen marcas tonales de manera ocasional, pero no un uso consistente de signos diacríticos que permita la comprensión del tono.
1589-1590	Lazzaro Cattaneo; Matteo Ricci; 鍾銘仁 (Zhong Mingren, alias Hno. Sebastián)	<i>Vocabularium sinicum, ordine alphabetico europaeorum more concinnatum et per accentus suos digestum</i>	Cattaneo colaboró con Ricci en la segunda edición del diccionario de Ruggieri. Proporciona un nuevo sistema de transcripción más evolucionado y una nueva tipología de signos diacríticos que facilitaba la entonación silábica. Solo se conserva una hoja autógrafa de Ricci <sup>44</sup> .
1592	Juan Cobo	<i>El arte de la lengua china</i>	

<sup>44</sup> Cf. La hoja pertenece a *交友论 (Jiaoyou Lun, Tratado de la Amistad)* (Ricci, 1599)).

1604	Petrus Chirino	<i>Dictionarium Sino Hispanicum</i>	Lugar de origen: Filipinas. Escrito en Hokkien o Ming sureño. Incorpora vocabulario por temas, pero no marcas tonales.
1605-1606	Matteo Ricci	<i>西字奇蹟 (Xizi Qiji, El milagro de las letras occidentales)</i>	Presenta marcas tonales. Aparecen cinco en total.
1608*	Diego de Pantoja	<i>Musicalización de los tonos chinos</i> <sup>45</sup>	Los tonos son puestos en tono de música para aprender con mayor facilidad
1626	Nicolas Trigault	<i>西儒耳目字 (Xiru Ermu Zi, Palabras para los oídos y ojos de un académico occidental)</i>	Incorpora signos diacríticos. Son cinco como en el sistema ricciano.

Tabla 4: Fuentes: (Raini, 2010, pp. 50-81; Mateos, 1976, p. 42; Zwartjes, 2014, p. 64; Kircher, 1667, p 236). Elaborado por Enrique Sáez Palazón e Ignacio Ramos Riera.

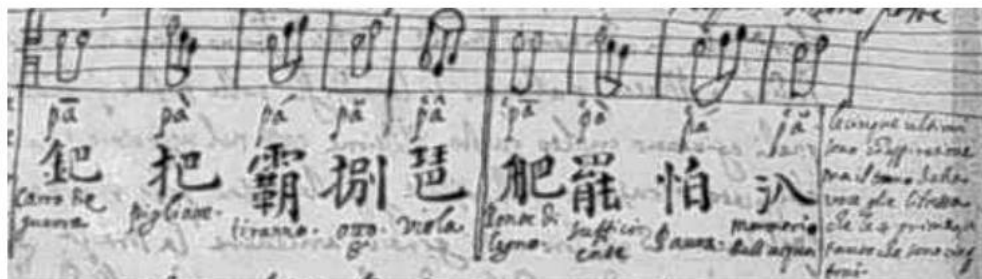


Ilustración 1: Una carta escrita por Sabatino de Ursis en 1608 incorpora a modo de ejemplo una partitura que describe la musicalidad del tono (Di Napoli, 2020, p. 145).

<sup>45</sup> No existe en la actualidad ningún texto con este nombre. Se propone aquí con este título una reconstrucción hipotética del texto o documentos que elaborados por Pantoja habrían sido empleados en la misión china por los jesuitas para aprender el idioma tal como Trigault o Kircher mencionan. Cfr.: Tabla del Corpus pantojiano.

### 2.5.3 La ópera *Kunqu* como posible fuente de inspiración

Es factible, a nuestro juicio, considerar la posibilidad de que la notación musical *Gongche*, 工尺, utilizada por la ópera *Kunqu* 昆曲 (Chen y Sheu, 2014, p. 2), pudiera haber ejercido como fuente de inspiración a los misioneros, en lo que al desarrollo de las marcas tonales se refiere. El *Kunqu* es una de las formas más antiguas de ópera china, ampliamente desarrollada en la época Ming, que como arte integral aglutina música, danza y teatro. Los misioneros refieren los gustos del pueblo chino por estas obras:

Son aficionados a oír comedias, y en esto hacen ventaja a los nuestros, y así es innumerable la muchedumbre de los mancebos, que se ocupa en este ejercicio (...) porque muchos de los autores de estas compañías compran muchachos, y los enseñan desde su tierna edad a representar, a cantar, y a danzar. Casi todas estas comedias son antiguas, o historias, o ficciones, y muy pocas se componen de nuevo. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 1, p. 12)

Como ya mencionamos arriba, la notación *Gongche* utiliza caracteres representando notas musicales, y símbolos que apuntan el patrón rítmico que deberá usar el instrumento de percusión que guía al cantante. Algunos tratados incluyen siete símbolos rítmicos 丶 ○ △ \_ × ✕ ⊥ que en otro resumen en cuatro: 丶 □ \_ ⊥ (Chen y Sheu, 2014, p. 10).

Símbolos	Fonetización china	Descripción
丶	<i>Ban</i>	Una nota con <i>ban</i> comienza un acento más fuerte
○	<i>Yan</i>	Una nota con <i>yan</i> inicia un acento más débil
△	<i>Yaoyan</i>	Una nota con <i>yaoyan</i> inicia un acento más débil

—	<i>Yaoban</i>	Indica la duración de una nota desde un tiempo más débil hasta el siguiente pulso más fuerte
×	<i>Ban</i>	Una nota con <i>ban</i> inicia un pulso más fuerte
⊗	<i>Zhengban</i>	Indica el tiempo más fuerte en medio de un compás de 8/8
L	<i>Yaoban</i>	En algunas partituras indica la duración de una nota desde un tiempo más débil hasta el siguiente tiempo más fuerte
□	<i>Yaoyan</i>	En algunas partituras, una nota con <i>yaoyan</i> inicia un pulso más fuerte

Tabla 5. Descripción de los símbolos rítmicos pertenecientes a una partitura de ópera *Kunqu*

(Chen y Sheu, 2014, p. 13)

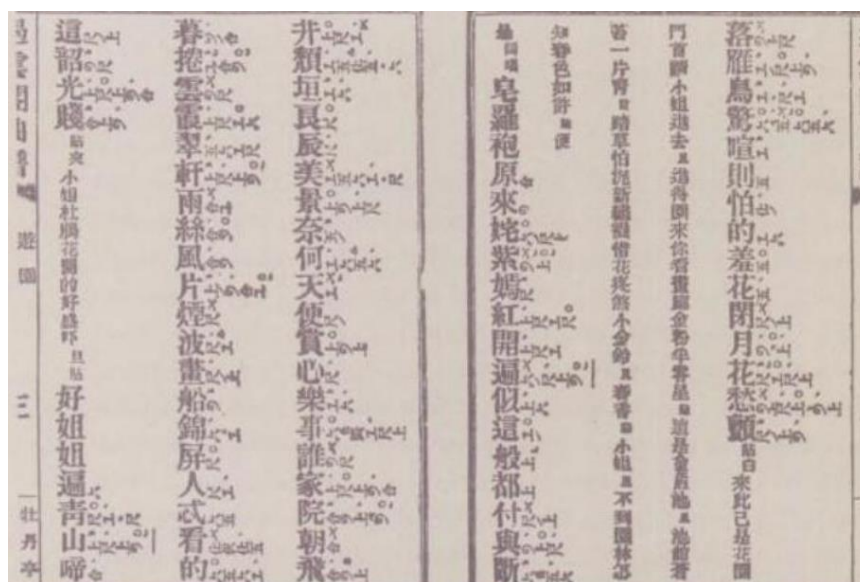


Ilustración 2. Partitura Kunqu, pueden apreciarse las marcas analizadas a la derecha del carácter

(Li, 2005, p. 28)



el tono, sino también la medida, lo que en lingüística se denomina cantidad, ya que cada tono chino posee una cuantía fonética diferente a la hora de pronunciarse.

Parece lógico pensar que los misioneros músicos pudieran acceder a este tipo de partituras y que las mismas sirvieran de inspiración, continuando así la intuición primigenia de Ruggieri, que incorporó en su diccionario algunas marcas sobre algunas sílabas.

Al hablar de misioneros, existe además el precedente eclesiástico de la notación neumática desarrollada tiempo atrás, simbología con la que es posible precisar la entonación descendente, ascendente o nota plana mantenida -*punctum*, *virga* y *tractulus* respectivamente-.

Nos surge la siguiente pregunta: ¿Cuál fue la colaboración específica de Diego de Pantoja en todo este proceso?

#### **2.5.4 La síntesis de Athanasius Kircher**

Alguien tan conocedor del contexto sinojesuita como Athanasius Kircher, confirma en su obra de 1667, *China Monumentis Illustrata*, la inventiva de Pantoja (Kircher, 1667):

En cambio, como la lengua es en la causa de Dios del todo necesaria para los Señores negociadores Apostólicos, por ello, conforme a las notas musicales do, re, mi, fa, sol, la que indican el ascenso y el descenso de los acentos chinos en la pronunciación, el Padre Pantoja fue el primero en inventar unos signos, para que ayudaran en la superación de la dificultad del idioma, que situados sobre las voces chinas escritas con el alfabeto latino, se representan de la siguiente manera:  $\wedge$ ,  $\bar{\quad}$ ,  $\backslash$ ,  $/$ ,  $\vee$ . (Kircher, 1667, p. 236)



Ilustración 5. (Kircher, 1667, p. 236)

Según Athanasius Kircher, Pantoja, inspirado por la música (D'Elia, 1949, vol. 2, p. 33), es el primero en idear las marcas sobre la voz china romanizada (Zhang, 2018, p. 503). Kircher describe la correspondencia entre el tono chino y la nota musical:

Prima nota, quinque Sinicorum accentuum  $\wedge$  respondet Musico *ut*, & sonos seu enunciatio Sinicè vocatur *cho pim*, quasi dicas, *prima vox prodiens aequalis*. Secunda nota  $\bar{\quad}$  respondet musico *Re*, & sonus Sinicè vocatur *pim xim*, quasi dicas, *clara vox aequalis*. Tertia nota  $\backslash$  respondet Musico *Mi*, & sonus Sinicè dicitur *xam xim*, id est, *alta vox*. Quarta nota  $/$  respondet Musico *Fa*, Sinicè dicitur *Kiu xim*, id est *abeuntis alta vox*. Quinta nota  $\vee$  respondet Musico *Sol*, Sinicè dicitur *ge xim*, id est, *ingredientis propria vox*. (p. 236)

La primera nota de los cinco acentos chinos  $\wedge$  responde en música a *ut*, y su enunciado en chino se dice *cho pim*, es decir *la primera voz se manifiesta igual*. La segunda nota  $\bar{\quad}$  responde en música a *Re*, y su pronunciación en chino se dice *pim xim*, esta decir, *la voz*

*plana*. La tercera nota \ responde en música a *Mi*, y en chino se dice *xam xim*, esto es voz *alta*. La cuarta nota / responde en música a *Fa*, que en chino se nombra *Kiu xim*, esto es *retirando la voz alta*. La quinta nota ∨ responde en música a Sol, que en chino se dice *ge xim*, esto es, *pertenece a la propia voz*. (p. 236)

Signos, marcas sobre la forma europea, que permitieron la correcta articulación fonética del tono y en consecuencia del significado (Mungello, 1989, p. 157). Tal y como describimos en la sistematización del proceso Lázaro Cattaneo suele ser protagonista bibliográfico en lo que a esta invención se refiere como dicen Leung (2002, p. 216) o Fourmont (1742, pp. 332-334). Encontramos una serie de fuentes secundarias que tienden a repetirse, en las que Diego de Pantoja no aparece.

Es cierto que Atanasius Kircher (1602-1680) no estuvo en China, pero su obra *China Monumentis Illustrata* fue una especie de síntesis de todas las fuentes bibliográficas jesuitas disponibles en el momento.

La colección de descripciones de Kircher demostró cómo el conocimiento científico nació de los encuentros evangélicos. Hay muchas razones para creer que descripciones publicadas en *China Illustrata*, similar a los populares libros de cartas jesuitas, habrían sido valiosas para obtener apoyo financiero y vocacional para el triunfo cristiano en el extranjero, centrándose en la misión china. (Findlen, 2004, p. 371)

Teniendo en cuenta la publicidad, impacto y repercusión de la obra, así como la relativa cercanía temporal al misionero español, es difícil que Athanasius Kircher optara por Diego de Pantoja, como inventor de las marcas tonales chinas, si en la propia Compañía de Jesús dicha autoría hubiese sido considerada errónea o puesta en cuestión.



### 2.5.5. El punto de vista de la *Cronohistoria*

La *Cronohistoria de la Compañía de Jesús, en la provincia de Toledo* de Bartolomé de Alcazár (Soto, 2008) no coincide con las fuentes presentadas hasta el momento, en lo que a la autoría de los signos diacríticos se refiere.

En su capítulo seis analiza la sinología al uso y los pioneros en la disciplina, muchos de ellos españoles, los cuales crearían diferentes tratados sobre el idioma chino. La *Cronohistoria*, incorpora al padre Alonso Sánchez (Soto, 2018, p. 108), para después reseñar la invención de Pantoja sobre un artificio que pudiera facilitar el aprendizaje de una lengua tonal:

Esta suma dificultad suavizó maravillosamente, como decíamos, el P. Diego Pantoja. Porque atendiendo a la varia y sutil pronunciación y acento que los chinos daban a una misma sílaba, para que tuviera muy diverso significado, observó que estos acentos correspondían a los cinco tonos de nuestras notas musicales: ut, re, mi, fa, sol (...) Y para que fuese más fácil de percibir la industria, escogió arbitrariamente las notas (comunísimas en Europa), con que señalamos los tres acentos, grave, agudo y circunflejo, y la cantidad de las sílabas, breve y larga. (p. 112)

El dato aportado por la *Cronohistoria* refiere a Pantoja como creador de los signos diacríticos. La inspiración musical se convierte en herramienta lingüística. En ese orden, a juicio del tratado, y valiéndose de esta invención, normalmente no citada, los padres Cattaneo, Trigault y Herdtrich elaboraron diversos vocabularios (p. 113), siendo Pantoja el precursor de esta herramienta lingüística.

Entre ellos, algunos españoles figuran en el panteón de los primeros sinólogos occidentales: Francisco Varo, Diego de Pantoja, el Padre Rada, y otros muchos, fueron pioneros de la sinología en la Europa de los siglos XVI y XVII (...) Pantoja llegó a hablar y escribir

perfectamente en chino, y fue muy respetado por los intelectuales chinos que le conocieron, por su profundo conocimiento de la situación china de aquellos años. (Ciruela, 2004, p. 2)

## PARTE VI

### Conclusiones al capítulo

La música fue una compañera silenciosa en la vida de Pantoja. Los preámbulos analizados en el rico universo musical valdemoreño, los recursos humanistas que la Compañía ofrecía con fines pastorales, las actividades y dinámicas que la música generaba en la misión –analizábamos el ejemplo en Goa-, así como las nuevas disposiciones a la *Ratio Studiorum* de Macao, el contacto con Lazzaro Cattaneo o la interacción con el aparato funcional chino, propiciaron una red de encuentros, en la que Pantoja tuvo especial relevancia.

Nuestra investigación otorga una personalidad propia a la labor musical desempeñada por Diego de Pantoja. En contra del modelo presentado por la mayor parte de la bibliografía al uso, puede asumirse que el Pantoja al que Cattaneo enseña a tocar el clavicordio en Nankín, poseía ya práctica y conocimientos musicales significativos.

Pensamos que dicha coincidencia no fue solo relevante en lo referente a las lecciones del clave. Nuestra hipótesis considera Nankín como el lugar en el que se realiza un trasvase de información para la sistematización romanizada del idioma, incluyendo la invención de las marcas tonales. Pensamos que este intercambio de conocimientos hizo a Pantoja, cómplice y partícipe del proceso. Hemos indagado en la cultura china descubriendo signos parecidos a los utilizados por los jesuitas, procedentes del sistema rítmico de la ópera *Kunqu*.

No parece posible reconstruir con verosimilitud esta parte de la historia relacionada con la invención de los signos diácriticos en la romanización del idioma chino olvidando la figura de Pantoja. Cuando se ha procedido así, lo ha sido a costa de omitir fuentes destacadas que nuestra

investigación aporta. En la *Cronohistoria jesuita* de Bartolomé de Alcazár y *China Illustrata* de Athanasius Kircher, Pantoja es protagonista de la invención descrita.

Quizás, la creación de las marcas tonales no solo tenía en cuenta la melodía del tono sino igualmente la cantidad -entendida en términos lingüísticos- del mismo. Las descripciones de Kircher no son solo melódicas, si las interpretamos desde este punto de vista.

Por otra parte, el itinerario de nuestra investigación, tras analizar las fuentes primarias disponibles, descubre aspectos organológicos de gran interés para la musicología y el área humanista, que rastrea los inicios de la globalización, de la que Pantoja, en su diálogo con Oriente, es precursor.

El jesuita tuvo el privilegio de entrar en la Ciudad Prohibida. Dicha singularidad, posibilitada por su pericia musical, le convierte en testigo y, a la vez, corresponsal de un mundo desconocido, muy apreciado en la recepción europea.

Por último, añadir la categoría de músico al perfil pantojiano, como se ha intentado demostrar a lo largo del capítulo, alumbró una serie de posibilidades históricas de gran novedad para la investigación.

## Capítulo 3

# APORTES CIENTÍFICOS

### 3.0 Introducción

Existe una coincidencia entre el nacimiento de la Compañía de Jesús en 1540 y el de la ciencia moderna. Así, en el campo de la astronomía, en 1543 Nicolás Copérnico (1473-1543) publica *De revolutionibus orbium coelestium*, en 1596, Johannes Kepler (1571-1630) redacta *Mysterium Cosmographicum*, Ticho Brahe (1546-1601) en 1572 hace lo propio con *Astronomiae instauratae progymnasmata* y ya entrados en el siglo XVII, Galileo Galilei (1564-1642) en 1610 compone *Siderius Nuncius*.

En lo referente a la geografía, la producción es igualmente amplia y significativa. En 1538, Pedro de Medina (1493-1567) publica *Suma de Cosmographia*, en 1570, Abraham Ortelius (1527-1598) *Theatrum orbis terrarum* y en 1575, Escalante de Mendoza (1529-1596) *Itinerario de Navegacion de los mares y tierras Occidentales*. También en este marco temporal se producen avances en lo relativo a la instrumentación científica. Juan Roget (1550-1617) crea el telescopio y Zacharias Janssen (1583-1638) el microscopio.

Las nuevas observaciones, del cielo y de la tierra, amplificaron la idea del descubrimiento. Las universidades, receptoras y a su vez promotoras de esta novedad, sirven entonces de sustrato al nuevo paradigma de la misión jesuita, que, en su política de adaptación, incluirá el intercambio de saberes con otras culturas.

Un ejemplo de esta nueva perspectiva, que se ubica como telón de fondo a nuestra investigación, se puede reconstruir a tenor de los datos y suposiciones heurísticas relacionados con

la biblioteca jesuita en Pekín. Este ejercicio de indagación, a partir del libro, permite llegar, si acaso no complementar, algunas de las conclusiones que ofrecerá el capítulo.

En su carta a Orazio, en mayo del 1605, Matteo Ricci se queja sobre la falta de libros (Golvers, 2016, p. 71). A juicio del italiano, la biblioteca, capaz de despertar la admiración de los mandarines, ha quedado limitada. La misma alberga volúmenes religiosos, de los que son ejemplo los ocho que componen la *Biblia políglota* (p. 72), referencia esta, especialmente vinculada con Diego de Pantoja. Vía Nankín llegaron las obras de San Agustín –especialmente citado por Pantoja en las *Qike-*, quizás la versión denominada *Opera Omnia*, en diez volúmenes (p. 72).

La biblioteca incluía un importante elenco de tratados científicos. Estas obras, y el empleo que se hará de ellas, son testimonio de la labor científica ejercida por los misioneros. En el compendio encontramos *Theatrum orbis terrarum* de Abraham Ortelius (1527-1598) y *Astrolabium* de Christophorus Clavius (1538-1612) (p. 74) importante matemático jesuita que intervino en la reforma del calendario y a quién Ricci, antiguo alumno suyo, le agradece por carta la recepción del tratado (Ricci y D’Arelli, 2001, p. 352). Del mismo autor la colección podría poseer *In sphaeram Johannis de Sacro Bosco*, comentario a la astronomía de Sacrobosco publicado en 1570 y *Gnomonices Libri VIII*, obra de carácter enciclopédico, de las más extensas y completas sobre gnomónica en la época, que explica los pasos y procedimientos geométricos para construir un reloj solar (p. 75).

Se puede inferir, al examinar la traducción al chino, que en la biblioteca jesuita existirían *Fabrica et usus instrumenti ad horologiorum descriptionem peropportuni* y *Euclides Elementorum libri XV*, ambas en la versión de Clavio (Udías, 1993, p. 377).

Otras obras que la investigación considera posibles serían: *Repertorios dos tempos* de André do Avelar (1546-1626), *Sphaera libri quatrou* de Alessandro Piccolomini (1508-1579), *Epitoma Joannis de Monte Regio in Almagestum Ptolemaei* de Joanes Regiomontanus (1436-1736), *Almagesto* de Tolomeo (100-170), *Cosmographicus Liber* de Petrus Apianus (1495-1552), *Opera Mathematica* de Johannes Schöner (1477-1547) y *De Principiis Astronomiae & Cosmographiae* de Regnier Gemma Frisius (1508-1555) (pp. 77-80).

Además de los libros reseñados, los misioneros eruditos poseían una tecnología científica que a ojos de los intelectuales chinos resultó en cierta manera novedosa. Reflejo de aquel instrumental es el observatorio astronómico de Pekín. El edificio, construido a finales del siglo XV, alberga globos celestiales, esferas armilares, teodolitos o astrolabios. Parte de esta tecnología ya era conocida en China. En 1600 Ricci describe los cuadrantes, sextantes, gnomos y astrolabios presentes en el observatorio de Nankín. Aunque también reseña la falta de rigurosidad por parte del pueblo chino en lo que al conocimiento y manejo del instrumental se refiere. Los artefactos habían sido fabricados en bronce a lo largo del siglo XIV con la ayuda de la astronomía árabe (Udías, 1993, p. 377).

Por último, y dada su vinculación con la universidad de Alcalá, mencionamos al jesuita José de Acosta (1540-1600). Su obra *Historia natural y moral de las Indias* (1590), establece las bases para un modelo donde lo natural y lo filosófico se reinterpretan bajo un paradigma moderno que pone en tela de juicio los antiguos principios que no se atienen a la experiencia (Alonso, 1968, p. 77).

## PARTE I

### Geografía

#### 3.1.0 La cartografía china

Existen en la historia de la cartografía china ejemplos de gran precisión a la hora de resaltar límites geográficos, topónimos o sistemas hidráulicos. Ejemplos de esta ciencia son *Yujidu* 禹迹图, grabado en piedra que se remonta a la dinastía Song en 1136 o el llamado *Atlas geográfico de Linan de la dinastía Song*, *Xian zhu Linan zhi* 咸淳临安志 (Qian, 1268). En el contexto de la dinastía Ming los mapas se reducen en tamaño con el agregado de veinticuatro símbolos que representan los accidentes geográficos (Chen, 1978, p. 110). La ubicación central de *Zhongguo* 中国 en las representaciones geográficas es descrita por los jesuitas:

Piensen ellos que el cielo en efecto es redondo, pero que la tierra es cuadrada, y se persuaden por cosa cierta, que su imperio esta en medio de ella; y así llevaban muy pesadamente que nuestros Geografos les hubiesen encerrado en su China en un rincón del ultimo Oriente; y porque aun no eran capaces de las demostraciones matemáticas, con las cuales se les probara, que la tierra y la mar era un Globo, y que en el no se hallaba principio ni fin, por la naturaleza de la figura redonda. (Trigault y Ricci, 1921, vol 2, p. 86b)

#### 3.1.1 Aportación jesuita

Con la llegada de los jesuitas a China, la ciencia europea, procedente del Renacimiento tardío, se hace presente en el país del centro. Dicha presencia produce un encuentro de saberes en



el contexto de lo que hoy denominaríamos globalización, con dos aspectos concretos: novedad y actualización. Las representaciones del espacio utilizadas por la tradición asiática desconocían las proyecciones utilizadas por la cartografía occidental:

Ahora también fue la primera vez que se les declaró la geográfica figura de todo el mundo, o pintado en globo esférico o en plano. Nunca habían visto las tierras distintas, y apartadas con meridianos, paralelos, y grados. Ignoraban la Equinoccial, los trópicos, los dos polos, y las cinco zonas: y aunque [en] los instrumentos matemáticos, o en el globo celeste, o en el cielo habían visto muchos de aquellos círculos, nunca los vieron trasladados a la tierra. (Trigault y Ricci, vol. 4, pp. 175a-175b)

Un elemento que resume esta intersección de mundos es el mapa, representación simbólico-gráfica del mundo. Los jesuitas lo presentan y describen los efectos que produce:

En la sala de nuestra casa estaba colgado públicamente un Mapa con letras Europeas, mirabanlo con deleite los letrados de la China: y sabiendo que en aquella describiase, via y leía toda la redondez del mundo, se encendieron en admirable deseo de poder leerla en las letras de la China: porque los Chinos, como gente que ha tenido menos, o casi ninguna comunicación con naciones extranjeras que todas las demás estaban en una gruesa ignorancia del mundo. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 2, p. 85)

La exhibición del mapamundi, tal y como exponen los jesuitas, es carta de presentación de una cosmovisión procedente de otro mundo. Trigault subraya la incomunicación china en aquel momento. Circunstancia esta que se contrapone con las exploraciones de Zheng He 郑和 (1371-1433) al comienzo de la dinastía Ming. La China del emperador Wanli se replegaba física y conceptualmente, por el miedo a posibles invasiones. Eran tiempos de reconstrucción de la gran

muralla, de ahí que la llegada de los misioneros supusiera una apertura al mundo. Contrasta así, la minuciosidad administrativa *ad intra* del reino con el desconocimiento *ad extra* del resto países. Por no haber, ni existía sobre el mapa una correlación científica entre el tamaño de China y el de éstos.

Que si bien no les faltaban Mapas, que con el título querían dar a entender que lo eran de todo el [mundo], en todo su campo no había más de sus quince provincias, y en torno pintado el mar, y en el entremetidas algunas pocas islas, y puestos los nombres de algunos Reinos que oyeron nombrar algunas veces; todos los cuales apenas eran tanto como la menor de las provincias del imperio Chino. (vol. 2, p. 85)

Los mapas, que progresivamente elaboraran los jesuitas, ofrecen al intelectual chino la posibilidad de comprender el mundo en su totalidad, más allá de la «China encerrada en un rincón del Oriente» (p. 253).

Desde que, en 1584, Matteo Ricci compusiera en Zhaoqing su primer mapa, las elaboraciones jesuitas pasaran por un proceso de ampliación y acercamiento al esquema conceptual chino<sup>46</sup>. Dichas ampliaciones iran progresivamente incluyendo anotaciones, leyendas y descripciones más pormenorizadas. Ya en 1601, año en el que Matteo Ricci y Diego de Pantoja llegan a Pekín, los regalos jesuitas incluyen el *Gran libro, Juce* 鉅冊, tratado con información detallada sobre montañas, ríos, barreras naturales, fronteras y costumbres locales 山川形勝土俗之詳<sup>47</sup>. El tratado fue recibido y guardado en palacio (Cao, 2018, p. 102).

<sup>46</sup> Las diferentes actualizaciones de este mapa se analizan en el apartado 3.1.5 de este capítulo

<sup>47</sup> La obra se refiere a *Theatrum Orbis* de Abraham Ortelius (Pantoja, 1605, p. 14)

A vueltas de su ropa, y del presente para el Rey, llevaban un Mapa muy grande de todo el mundo, que el Padre Matteo había ilustrado con letras, y breves comentarios, y anotaciones en lengua China. Solía (...) recrearse con el tanto con mas gusto, quanto en su no mucha grandeza había pintado la inmensidad del universo, y leía los nombres de tantos reinos, y la novedad de tantas ceremonias, y costumbres. (Trigault y Ricci, vol 4, p. 160b)

Pasado el tiempo se editan nuevas versiones a petición de los propios mandarines. La demanda incluye el encargo de glosarlo, lo más profusamente posible, con nuevas anotaciones<sup>48</sup>:

El Mandarin mayor en aquel tiempo, rogó al Padre Mateo, que reviese el Mapa universal, que se imprimió antiguamente en la provincia de Canton, y que lo enriqueciese con mas copiosas anotaciones; porque quería insculpirlo de nuevo con los públicos moldes, y tablas de su palacio, y ponerlo en publico, para que todos le viesen. Hizolo lo que le rogó, y añadióle también un tenido en mayores tablas, para mas comoda declaración de los que le viesen. Corrigió los errores, añadió muchas cosas, para que no le pesase haberle renovado. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 4, p. 179b)

### **3.1.2 El debate sobre la longitud**

A lo largo del siglo XVI la ciencia cosmográfica se desarrolla ampliamente. El término, de origen tolemaico, describe la ciencia encargada de representar en mapas el inventario del universo. Entendida así, la cosmografía, como área del conocimiento, relaciona cartografía y astronomía, y por el marco histórico que nos ocupa, conecta con el afán investigador subyacente a los

---

<sup>48</sup> Se amplia esta documentación en el apartado 3.1.6

descubrimientos de Asia y el nuevo mundo. No hay imperio sin mapas. Los llamados cosmógrafos combinaban saberes: «Geometría esférica, geografía, astronomía e historia natural» (Casado, 2020, p. 2). Dicha comprensión del orbe se posibilita gracias a la división matemática de plano, en meridianos y paralelos, longitud y latitud respectivamente. Y especialmente, gracias a las mediciones procedentes del terreno y realizadas desde el lugar en cuestión:

Frente a la erudición libresca y los relatos de autoridades clásicas, los cosmógrafos privilegiaron los relatos de primera mano (las crónicas y las relaciones) y las pesquisas empíricas (observaciones astronómicas, cuestionarios indianos, viajes de exploración ex profeso). (p. 2)

Diego de Pantoja cumple con las expectativas de la cosmografía en la época: Escribe *in situ*, comparte sus informaciones a través de crónicas –de la que es ejemplo la *Relación*- y realiza pesquisas y observaciones empíricas desde el terreno. El cálculo de la longitud es una de ellas. Calcular la latitud de un punto no es difícil con la ayuda de los elementos pertinentes para la observación astronómica. En el caso de la longitud la determinación exacta es más compleja:

...la longitud necesitaría un desarrollo de los relojes que no existía en la época, o bien un dominio extraordinario de la astronomía observacional. Uno de los métodos más utilizados consistía en observar un eclipse lunar en varios lugares del planeta. (Jiménez, 2001, p. 73)

Ejemplo de ello fue la aplicación del Tratado de Tordesillas en tierras asiáticas. Para ello se necesitaba de un antemeridiano denominado de Tordesillas, que cruzaba las islas Molucas, islas que en cosmografía hispánica se hallaban en territorio español y no portugués (p. 61). Con este delicado contexto como telón de fondo, los jesuitas intentan sobre el terreno contribuir a la

discusión adjuntado datos precisos referidos a diferentes ciudades chinas. Tras calcular la latitud, realizan mediciones relacionadas con la longitud:

En su longitud comienza del grado ciento y doce de las Islas de Canaria en la Provincia que llaman Yunon, y fenece en el ciento y treinta y dos, en el mar Oriental. Aquesta medida habemos apurado nosotros mismos, con la mayor diligencia que ha sido posible, en varios lugares del Reino, por donde se nos ha ofrecido caminar, con la regla, y cuenta del Astrolabio, y de otros instrumentos, que los Matemáticos usan, junta con la fe de los eclipses, por los Calendarios Chinos, donde se describen ajustadamente las conjuciones, y las oposiciones de la Luna, y mayormente con la autoridad de los Mapas. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 1, p. 3b)

Las fuentes refieren una especie de escenografía didáctica, en la cual los jesuitas realizan este tipo de cálculos frente a un auditorio chino:

Mudó algún tanto nuestra longitud, y desechando el primero meridiano de las islas de Canaria, a los márgenes de la Mapa por la mano derecha, y por la izquierda hizo que se viese en medio de él el imperio de los Chinos, no sin grande aplauso, y deleite de ellos. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 2, p. 254b)

Porque si quiere medir por la línea derecha se corregirá con certidumbre el número de los grados: pues siendo como son casi veinte y cuatro los de su latitud, y veinte y dos los de la longitud, según dije en el libro primero, dando a cada grado sesenta millas italianas, como se da vulgarmente, y veinte leguas que es lo mismo será todo el campo del Reino de la China en largo; esto es del sur al norte de mil, y cuatrocientas millas italianas, que son

cuatrocientas y ochenta leguas reduciendo la cuenta al terdico desta suma, y en ancho, o de Oriente a ponento (...). (Trigault y Ricci, 1621, vol 4, p. 165b)

Existía una falta de conexión, en lo referente a la longitud de algunas ubicaciones, entre los datos procedentes de la bibliografía occidental y los obtenidos por los jesuitas en China. Consciente de este tipo de ambigüedades, Diego de Pantoja calcula la longitud de algunas ciudades chinas y comparte los datos en su *Relación* con la intención de que este tipo de ajustes sean conocidos en Europa:

En este grande Reino (según los mismos Chinas le pintan) casi cuadrado, corre Norte Sur desde la provincia de Cantón que es lo mas bajo de ella, esta en diez y siete, o diez y ocho grados debajo de la Torrida Zona; hasta cuarenta y dos grados, que es lo mas alto de él; tiene desde Canton por camino de agua 600 y mas leguas, nuestras: mas por línea recta serán cuatrocientas y cincuenta. (Pantoja, 1605, p. 55b).

Pantoja determina la longitud de Pekín, corrigiendo de así un error ya divulgado en la cartografía del momento:

(...) y también podrá servir para enmendar dos yerros notables, que nuestros Mapas (aun los muy modernos) tienen, el uno es hacer la China en un tercio mayor de lo que es poniendo esta ciudad de Paquín en cincuenta grados, estando en la verdad (como nosotros vimos, que dos veces tomamos la altura con un Astrolabio muy bueno) en cuarenta solamente, y de aquí a los términos y fin de este reino que distan de esta ciudad de Paquín tres días, o menos de camino, cuando mucho había dos grados de más: y así aquellos grandes muros en nuestra Europa estarán en cuarenta y dos grados, y ésta es la mayor altura del reino de la China. (Pantoja, 1605, pp. 56b-57)

El reporte geográfico que Pantoja adjunta en su *Relación* modifica los trazados de los mapas dedicados al reino chino. De hecho, las indicaciones propuestas por el misionero español son reseñadas, algunos años después, por Athanasius Kircher:

...y el maestro P. Matteo Riccio les confiesa que no habían aprendido sin progresar; luego se aplicó a la longitud de la ciudad de Pekín, para indagar acerca de las observaciones de los eclipses lunares, tanto en China como en India y Europa, realizadas en correspondencia; Pantoja hizo un esfuerzo similar rastreando la amplitud de las ciudades chinas desde el extremo sur de la frontera de China, comenzando con Cantón, a lo largo de todo el ancho del Imperio, desde el sur hasta el límite boreal de Pekín con la ayuda de un astrolabio muy preciso. (Kircher, 1969, p. 109)

### 3.1.3 La controversia sobre Cathay

En un marco histórico, no lejano al Concilio de Lyon, acaecido en 1245, el Papa Inocencio IV (1185-1254), envía a China al franciscano Giovanni da Pian del Carpine (1182-1252). Este viaje, con destino a la tierra del Gran Kahn, en período dinástico de los Yuan 元 (1271-1368) desarrolló un espacio de intercambio cultural y religioso. En esta línea, otro fraile franciscano, Guillaume de Roubrucke (1220-1290), a la luz de estos encuentros redacta en 1253 *Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis de ordine fratrum Minorum, Galli, Anno gratia 1253 ad partes Orientales* (Cosman y Jones, 2009, p. 210). Es así, en estas transiciones de acercamiento al Lejano Oriente, que Marco Polo (1254-1324), mercader italiano, consigue ser hospedado por diecisiete años en la corte de Kublai Khan (1275-1292), nieto de Gengis Khan. La obra *Il Milione*, por él narrada, conocida también como *Libro de las maravillas*, describe una región asiática llamada

Catay (Polo, 1844, pp. 74, 118, 120, 129, 143, 148, 149, etc...) en la cual se ubica una ciudad llamada Cambalú (p. 118). El libro, de gran difusión en Europa, establece un contraste con otro tipo de informaciones, con lo que surge la cuestión sobre si Catay es China, o son dos países distintos y si Cambalú, en otras traducciones del *Milione*, Jambalic, es Pekín, también llamada *Dadu* 大都. En el ámbito de la sinología española, el misionero agustino, Martín de Rada, identifica China con la Cathay de Marco Polo (Folch, 2013, p. 5). Pantoja se posiciona en su *Relación* en continuidad con esta afirmación:

El segundo error es hacer nuestros Mapas un reino mas arriba de la China, el cual llaman Catayo, no siendo en la verdad otro reino diverso, sino este mismo de la China y la ciudad de Cambalu, que ponen por cabeza de esta ciudad en que estamos de Paquin. Averiguamos esto aquí muy claramente con ocasión de unas nuevas que poco tiempo [h]a por vía del Mogor se dilataron por diversas partes, diciendo muchas cosas y grandezas de Catayo, las cuales parecían ser tan únicas y propias de este reino de la China que nos hizo dudar de no ser reino diverso. (Pantoja, 1605, p. 57a)

En su interacción pequinesa con mercaderes de procedencia oriental -se cita explícitamente Turquía (p. 57b)-, Diego de Pantoja corrobora que Catay –llamado en el texto Catayo- y China, son el mismo país.

A estos pues preguntamos algunas cosas, y una de ésta del Catayo, preguntándoles como llamaban en su tierra a este reino de la China. Respondieron que Catayo, y que en todas las tierras del Mogor, Persia, y otras partes no tenía otro nombre, no conocía otro que así se llamase: preguntamos como llamaban a esta ciudad de Paquín. Dijeron, que Ca(m)balu que (como dije) es la que nuestros Mapas ponen por cabeza del Catayo (pp. 58-59)



Así pues, Pantoja soluciona *in situ* una controversia geográfica presente en la ciencia del momento. La próspera Cambalú descrita por Marco Polo es Pekín, la capital del reino chino. No existe así otro Catay imaginario:

(...) por donde parece no puede haber duda, particularmente que estamos aquí pegados con la tierra que había de ser el Catayo (según esta en los Mapas) y sabemos no hay tal tierra, ni ciudades, sino que son unos Moros y Gentiles, míseros (p. 59)

### 3.1.4 Pantoja y *Guang yu tu* 广舆图

La *Relación* incorpora información geográfica de gran valor con la ayuda de dos mapas que Pantoja adjunta a la misma. La identificación de estos mapas es importante. El primer interrogante que surge al respecto obedece a la cuestión sobre si se trata de alguna elaboración propia o solamente es la incorporación de alguna versión de las realizadas por otros jesuitas.

Envío con ésta dos Mapas de este reino de la China, que fue a las manos después de escribir ésta; quisiera trasladar lo que contienen en letra China, que es toda la renta que cada provincia paga al rey; cuantas casas tiene cada provincia, y cuanta gente, y otras cosas, más en ninguna manera tuve tiempo; y así solamente envío esta figura y otro año (siendo nuestro Señor servido) la enviaré con la declaración. (Pantoja, 1605, p. 132b)

El apartado final explica la nomenclatura, los vínculos entre la representación cartográfica y la realidad conocida por el misionero. Las descripciones aportadas son importantes para la reconstrucción.

Todos los redondos y cuadrados que hay ahí son ciudades o fortalezas de mucha población, más unas y otras muradas. Ninguna población está ahí de las que no tienen muros, [que] son mucho más. Los ríos se distinguen bien. Unas líneas más gruesas son los términos de las provincias; otras delgadas y de pequeño circuito son las jurisdicciones de una ciudad más principal. (p. 131)

Éste sería el primer mapa. A continuación, el valdemoreño informa sobre el segundo:

Imprimimos acá otro Mapa de todo el mundo a nuestro modo con letras chinas, el cual por no tener tiempo para declarar las letras no envió hasta otro año, si nuestro Señor nos da vida. (p. 131)

La información invita a la especulación ya que no se explicita el nombre concreto de los mapas. A juicio de Zhang Kai «podríamos afirmar que se trata del *Mapa del territorio amplio (Guang Yu Tu)* realizado por Luo Hongxian (1504-1564) de la Dinastía Ming» (Zhang, 2018, p. 468). Según el investigador, la colección, gozaba por entonces de gran popularidad en el mundo de la cartografía china, coetáneo al misionero español.

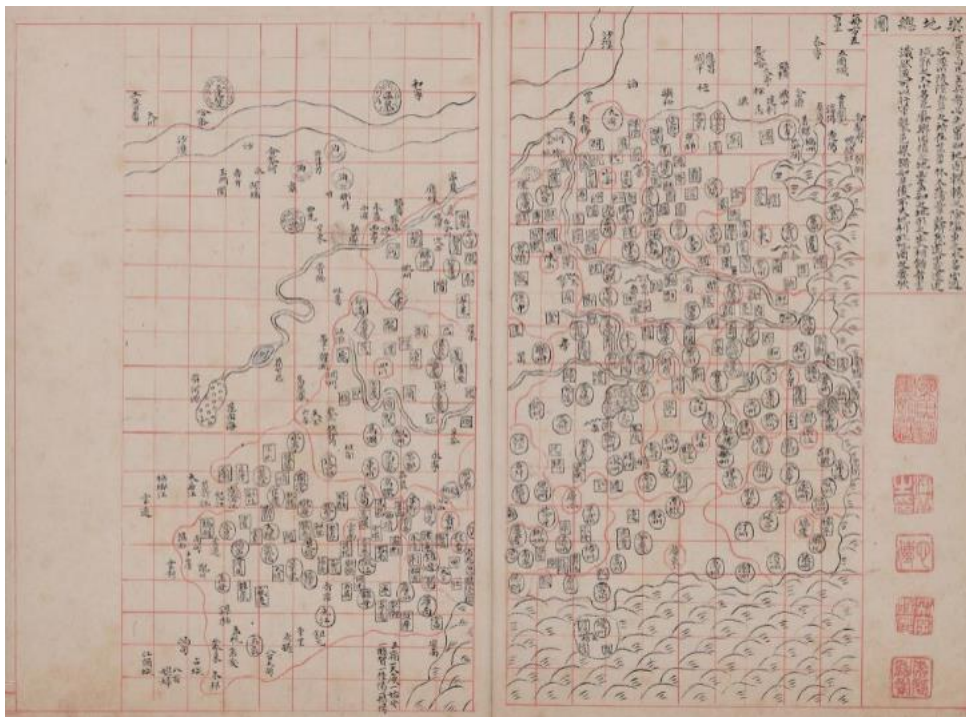


Ilustración 7. *Suplemento al atlas Guang yu tu* 廣輿圖 (Zhou Yousheng, 1550, p. 3)

De ser cierta esta apreciación, Pantoja accede a un documento avalado, de alguna manera, por la clase intelectual china. Las citas que la *Relación* incorpora sobre el ruibarbo (Pantoja, 1605, p. 60) o la estructura de algunas ciudades chinas (pp. 60-64) certificarían el conocimiento sobre dicho mapa, por ser información presente en el mismo. Es preciso, aun con todo, discutir esta hipótesis.

Pantoja ya poseía, previamente, conocimiento sobre las estructuras que describe. Su estancia en Nankín, la navegación a través del Gran canal o el comercio de especias aparecen en la *Relación* como transcripción de una experiencia observacional propia. El comentario sobre los mapas que decide adjuntar es posterior a la obra. Es decir, la información presentada no se basa en la documentación que los mapas poseen, ya que estos se añaden con posterioridad: «Envío con esta dos Mapas de este reino de la China, que hube a las manos después de escribir ésta» (p. 130b).

Sin embargo, la hipótesis del profesor Zhang Kai se ajusta plenamente a las descripciones de la *Relación*. *Guang yu du* 广輿图, de Luo Honxiang 羅洪先, presenta círculos y cuadrados, líneas delgadas y gruesas, distingue cauces fluviales e incluso otras zonas arenosas en su cuadrante sudeste, tal y como describe el misionero. Con lo cual, dada la coincidencia, es una hipótesis de mucho peso.

*Guang yu du* 广輿图 podría ser uno de los mapas. ¿Y el otro? Pantoja da una pista: «Imprimimos acá otro Mapa de todo el mundo a nuestro modo con letras chinas» (p. 131). Pantoja habla en plural, se incluye en la tarea impresora. Dato no baladí, puesto que sugiere que Pantoja podría haber colaborado estrechamente con Ricci en su reedición del mapamundi de 1602, el *Mapa de la totalidad del mundo*, *Kunyu Wanguo Quantu*, 坤輿万国全图. Este debió ser enriquecido con las pesquisas cartográficas de Pantoja, aunque, sin duda, estuviese basado en uno anterior del que la *Relación* había aportado información al respecto:

Veían un mapa muy hermoso y grande que traíamos, y declarámosles como el mundo era grande, a quien ellos tenían por tan pequeño que en todo él no imaginaban había otro tanto como su reino: y mirábanse unos a otros, diciendo, no somos tan grandes como imaginábamos, pues aquí nos muestran que nuestro reino comparado con el mundo es como un grano de arroz, comparado con un montón grande. (Pantoja, 1605, p. 43b)

### 3.1.5 *Kunyu Wanguo Quantu* 坤輿萬國全圖 y otros ejemplos

Tal y como referimos, en un marco temporal de dieciocho años, los jesuitas, en colaboración con eruditos chinos, componen gran número de mapas. En líneas generales, las

representaciones rediseñan la imagen de China en el orbe mundial, desde la perspectiva de la cartografía europea. Estas figuraciones fueron progresivamente adaptándose a través de diferentes complementos con el fin de suscitar en el interlocutor chino la curiosidad o el diálogo científico. En septiembre de 1584, en misiva a Giambattista Román, Matteo Ricci expresa desde Zhaoqing su deseo de enviar un trabajo con estas características a Europa:

No puedo por esta vez enviar a Vuestra Merced toda la China, pintada en cartas planas, a nuestro modo, y después cada provincia de por sí en su carta, por no haberlas aun puesto en orden: más espero en Dios de enviarlas muy presto a Vuestra Merced donde quiera que se hallare y allí verá todas estas provincias y ciudades todas en lindísima vista. (Ricci y D'Arelli, 2001, p. 62)

Ese mismo año, el desiderátum ricciano se materializa. El concepto *al nostro modo*, que el de Macerata expresa, precisa las diferencias con la cartografía china.

Envíamos juntos los Mandamientos, el Padre nuestro y el Ave María, todo en chino; más allá de eso un Mappamondo a nuestra manera; pero las letras y medidas de las millas y horas y nombres están a su manera, lo cual me mandó hacer el gobernador de nuestra ciudad de Sciaochino, que rápidamente hizo que se imprimiera el mismo. (p. 92)

Este mapa, de 1584, fue grabado en madera bajo la denominación *Yudi Shanhai Quantu* 輿地海全图. Habrá más ediciones, pero con otras nomenclaturas. Las enumeramos con el fin de evitar confusiones: En 1596 se talla *Shanhai yudi tu* 山海輿地图. En 1600 vuelve a ser xilografiado por Wu Zhongming con el nombre *Shanhai yudi quantu* 山海輿地全图 (Day, 1995).

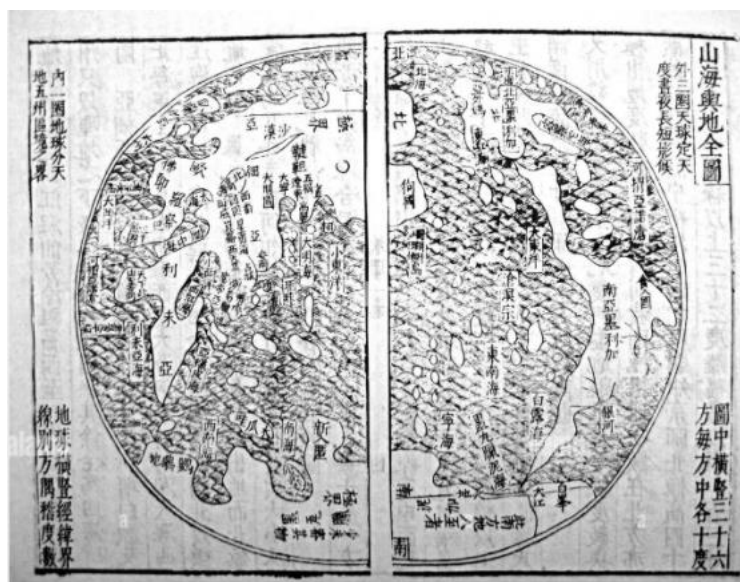


Ilustración 7. *Shanhai yudi quantu* 山海輿地全圖

En el período pekinés, Matteo Ricci, junto a Diego de Pantoja, recibe la petición imperial para una actualización del mapa. Colaboran en el proyecto eruditos chinos, entre los que destaca Li Zhizao 李之藻. La nueva versión, más grande que las anteriores, es presentada impresa en seis paneles con el título *Kunyu Wanguo Quantu* 坤輿萬國全圖 o *Mapa de la totalidad del mundo*. El éxito, es tal, que se editan varias copias. La mayor parte se han perdido. Actualmente solo quedan seis, de las cuales que dos se conservan en buen estado. Una se aloja en la Colección apóstolica de la Biblioteca Vaticana y la otra, en Biblioteca Bell James de la Universidad de Minnesota.



Ilustración 8. Tres paneles del *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖 (Biblioteca del Congreso)

El resto se encuentran en Colección de la Universidad de Kyoto, Biblioteca de la prefectura de Miyagi y Colección Cabinet Library –estas tres en Japón- y una última en una colección privada francesa. Otras versiones se harán copiar por el gobernador de Guizhou en 1604 y algunas más se exportarán a Corea y Japón; de hecho, existe una copia en color realizada en el país nipón conocida como *Konyo bankoku zenzu*.





Ilustración 9. *Konyo bankoku zenzu* versión japonesa de *Kunyu wanguo quantu*

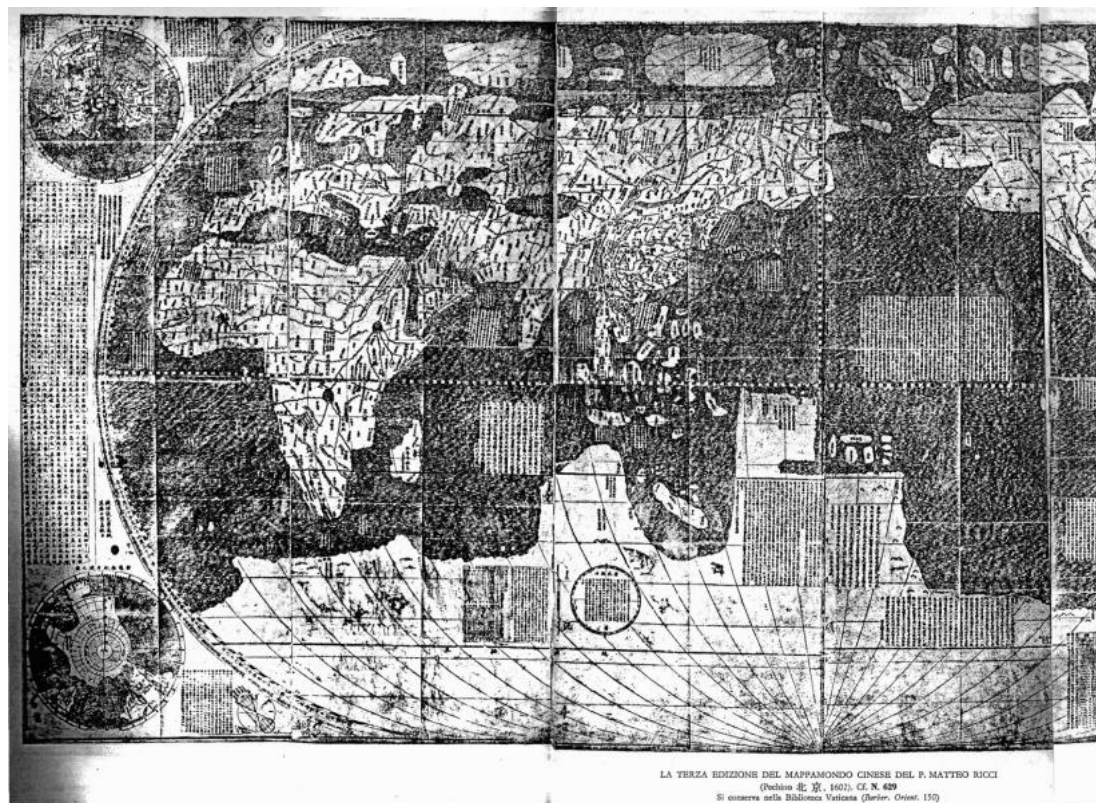


Ilustración 10. Tercera edición del Mapamundi de Ricci y Pantoja de 1602. Biblioteca Vaticana. Fonti ricciane. (D'Elia, 1949, vol.2, tavola II).



### 3.1.6 La contribución de Pantoja en *Zhifang waiji* 職方外紀

Analizamos más pormenorizadamente el proceso de elaboración de estos mapas con el fin de identificar la aportación de Diego de Pantoja. Trigault le incluye desde el primer momento en el marco de una nueva petición:

Yendo allá un día los Padre Mateo, y Diego hallaron muy turbado al Rector del Colegio de los Matemáticos con un recaudo del Rey, el cual pedía doce copias del Mapa, estampadas en tela de seda, cada uno en seis tablas muy grandes. Cuya obra era del Padre Mateo; sacada a luz no mucho antes, por el amigo Ligotzum, a quien se demandaba, los pidíese al Padre; porque en ellos habían leído su nombre, como de autor suyo. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 5, p. 289b)

Tras la gran circulación de *Mapa de la totalidad del mundo*, *Kunyu Wanguo Quantu* 坤輿萬國全圖, los moldes xilográficos se pierden. Al parecer, por la fuente que a continuación referimos, Li Zhizao, en el texto Ligotzum, los pierde por la crecida de un río.

Dije arriba que este Mapa se había impreso dos veces, pero ni de la una, ni de la otra impresión había quedado tabla alguna: porque las unas se las había llevado Ligotzum, y los moldes de las otras perecieron en aquella famosa avenida del río. Esto afligía a los Matemáticos del Rey, porque no sucediese que viéndose burlados de su deseo convirtiese su indignación contra los eunucos. (Trigault y Ricci, 1621, vol 5, p. 290)

Pasado el tiempo, y ante la demanda procedente de palacio, los jesuitas no tienen más remedio que construir nuevas tablas, a imitación, en lo que fuera posible, de las antiguas.

Dieron noticia al Rey con un memorial, pero ahorró a los nuestros de este trabajo, y de esta costa, porque mandó que dentro de palacio ordenasen otras tablas nuevas a imitación de las antiguas lo cual también se hizo dentro del mismo tiempo, en el cual varios hablaban variadamente de la misma obra, y ponían en duda las cosas, que allí estaban escritas, y esculpidas; y principalmente, porque se leían no pocas contra las necesidades de los ídolos, y algunos no sin enfado oían los artículos de nuestra fe Cristiana. (p. 290)

En el diseño de la nueva versión se incorporan ilustraciones, de las que sobreviven siete copias. Las ilustraciones marcan diferencias con la versión antigua, por lo que es inevitable la pregunta: ¿Quién las agregó en la nueva versión? Si fue Matteo Ricci ¿por qué entonces dichas ilustraciones no aparecían en las primeras versiones xilografiadas?

Según Cheng la clave para este tipo de respuestas se encuentra en *Zhifang waiji* 職方外紀, *Crónica de las tierras extranjeras*, un tratado geográfico posterior que incluía varios mapas, tradicionalmente datado en 1623 y atribuido por partida doble al jesuita Julio Aleni (1582-1649) y el literato Yang Tingyun 杨廷筠 (1560-1527) (p. 34). *Crónica de las tierras extranjeras* posee cinco capítulos, cuatro dedicados a los continentes y un quinto aplicado a los océanos. No existe duda en lo referente a la edición de Aleni y Yang Tingyun, sin embargo, los textos principales que configuran el tratado no proceden de ellos, sino esencialmente de Pantoja y Ursis, que los habían elaborado una década antes (Koenig, 2020, p. 113).

Para contextualizar mejor el inicio de este proceso es necesario remontarse a un suceso, por el cual, en 1612, el eunuco Gao Cai descubre dos piezas alojadas en un barco llegado de Fujian. Ambas partes, procedentes de un biombo, mostraban fragmentos de un mapa de factura occidental en el cual se representaba el mundo. Gao Cai, conocedor del interés del emperador por este tipo

de grabados, envía con celeridad a Wanli su descubrimiento (Cao, 2018, p. 114). El emperador consulta entonces a los misioneros:

El 26 de septiembre de 1612, los dos jesuitas ven los dos mapas y en breve escriben un memorial al trono explicando que éstos eran *dos mapas impresos en hojas* 印版圖畫, parte de un conjunto de cuatro mapas enviados desde Europa. Piden agregar los dos mapas que faltaban, traducir el conjunto y compilarlos en un libro para el emperador. Preguntan, además, si pueden para la traducción pedir prestado un libro de la biblioteca de palacio, regalo de Matteo Ricci, enfatizando el significado de tal libro para el emperador. (Cheng, 2019, pp. 37-38)

El emperador envía los mapas a Pantoja y Ursis con el encargo de que sean copiados. Los padres aceptan la petición e inician la traducción del contenido. Añaden al proyecto dos apartados, que incluyen el mapa de China y el de los estados del suroeste. Para concluir el trabajo solicitan sin éxito un atlas alojado en palacio, el *Wanguo tuzhi* 萬國圖誌 o *Registro ilustrado de los diez mil países*, es decir, *Theatrum Orbis Terrarum* de Abraham Ortelius, que en 1601 había sido ofrecido como regalo por Pantoja y Ricci, y cuyo texto era ilegible para el mundo chino (Cao, 2019, p. 114).

Hay un dato más que conviene mencionar. En el prólogo a *Zhifang waiji* 職方外紀, Li Zhizao narra explícitamente que Pantoja y Ursis abandonan el encargo imperial al comienzo:

Ellos (Pantoja y Ursis) más tarde dibujaron otro mapa en ocho paneles. Grabaron lo que habían escuchado y visto agregando las costumbres locales, los productos y explicando esto con un guión detallado. Fui a Pekín en el año de *Jiayin* (1614) para asumir el cargo y tuve la fortuna de verlo. Este mapa no había sido terminado en mucho tiempo. Después,

cuando Pantoja y Ursis fueron expulsados de la capital, fue llevado a la *Oficina de Transmisión*, sin ser aceptado. Más tarde es llevado a la *Gran puerta Ming* y lo dejan allí tras una inclinación. Hoy todavía está en la *Central censora de la ciudad*. Aunque Pantoja y Ursis murieron pronto, el texto original fue copiado y distribuido entre los literatos de la capital. Pero al igual que el jade roto o las cuentas perdidas, las copias no fueron consistentes. En el verano de este año, mi amigo Yang Zhongjian (Yang Tingyun) y el maestro occidental Ai (Gulio Aleni) editaron y compilaron esto, agregando algún contenido. (Cheng, 2019, p. 39)

La explicación de Li Zhizao solventa cualquier tipo de duda relacionada con la autoría de *Zhifang waiji* 職方外紀. La información despeja dudas y confirma la relevancia del Pantoja cartografo.

Una copia de *Zhifang waiji* 職方外紀, usada posteriormente por Schall von Bell, abre la posibilidad a que Pantoja y Ursis poseyeran previamente un *Kunyu* de 1602, con figuras agregadas manualmente. A juicio de Cheng, la copia de Bell redujo los elementos religiosos presente en el primer mapa: barcos con cruces en sus mástiles o dibujos de la cruz de San Andrés (p. 41), en lo que podría interpretarse como un intento por reducir elementos occidentales que, tras el Incidente de Nankín, evocaran un perfil conquistador.

*Zhifang Waiji* 職方外紀 fue impreso y encuadernado como libro. El capítulo dedicado a España, *Yixibaniya* 以西把尼亞, describe en Toledo un altar y un salón palaciego adornados con plata y oro (Cao, 2019, p. 115).



Ilustración 11. *Zhifang waiji* 職方外紀, juan 3, p. 2

### 3.1.5 Discusión

La hipótesis del investigador Cheng es interesante, ya que certifica una intuición de la investigación reciente, en lo que a la proactividad de Pantoja en el tema cartográfico se refiere (Zhang, 2018, pp. 481-485). Existen versiones de *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖 con ilustraciones, no idénticas que cambian según la versión conservada. La focalización en ellas como elemento diferenciador entre trabajos se presenta compleja.

Tal vez la clave donde poder identificar la contribución específica de Pantoja esté no solamente en las imágenes que describen el orbe, sino en el rastro que deja la huella de su contribución. En la introducción al volumen tercero de *Zhifang Waiji* Aleni expresa refiriéndose al castellano que, siendo él poco inteligente, es, sin embargo, afortunado de presenciar esos manuscritos olvidados por largo tiempo; por eso decide organizarlos y completarlos (Zhang, 2018, p. 483).



Ilustración 12. *Kunyu wanguo quantu*. Museo nacional de Seúl, Corea.



Ilustración 13. *Kunyu wanguo quantu*. Museo de Nankín.

Apuntábamos arriba que *Zhifang waiji* 職方外紀 fue impreso como libro. La versión consultada<sup>49</sup> se distribuye en seis volúmenes o *juan*. La mayor parte de su contenido es aparato documental, a lo que se incorporan algunos mapas, sin que estos lleguen a ser dominantes. Surge

<sup>49</sup> Se refiere en la bibliografía. Cfr.: <https://www.loc.gov/item/2012402472/>

la duda entonces sobre si algunas de las comparaciones presentadas por Cheng entre *Kunyu wanguo quantu* y *Zhifang waiji* son solamente versiones diferentes de *Kunyu*. En cualquier caso, desde la luz que arrojan todos estos datos, es incuestionable el protagonismo de Pantoja, junto a Sabatino de Ursis, en *Zhifang waiji*. Prueba de ello son las amplias descripciones sobre España que el valdemoreño aporta en el segundo volumen de la obra<sup>50</sup> (Zhang, 2018, pp. 484-485).

---

<sup>50</sup> Cfr.: P. 10 y siguientes en Library of Congress, <https://www.loc.gov/resource/lcnclscd.2012402489.1B010/>; Juan 2, Imagen 10. Consultado el 23-3-22

## PARTE II

### Astronomía

#### 3.2.0 La ciencia china sobre el universo

Al contrario que en otras culturas, en la tradición china el astrónomo no es un investigador independiente, librepensador y autónomo. A lo largo de la dinastía Ming su figura está ligada al funcionariado (Marín, 2012, p. 14). Su tarea, la astronómica, está regulada por el estado en un marco legal gestionado por la Oficina de Astronomía, *Taishi Jian* 太史監, el departamento, en ocasiones, superaba el centenar de miembros (Gernet, 2011, p. 379) desarrollando una amplia lista de responsabilidades: Recopilación y grabado de fenómenos celestes regulares e irregulares, corrección de cálculos inexactos, predicción sobre futuros cuerpos celestes, elección de fechas propicias para ritos y sacrificios imperiales y establecimiento del calendario anual (Gernet, 2011, p. 380). Pantoja en *Relación* describe este tipo de responsabilidades: «...mas tienen obligación de estar alguno de ellos toda la noche velando y mirando si aparece algún cometa, o cosa semejante en el cielo, para dar nuevas al rey; y otros oficios semejantes» (Pantoja, 1605, p. 126). En el marco de los *Cinco clásicos*, *Wujing* 五经, el llamado *Clásico de los documentos históricos*, *Shujing* 书经 manifiesta: «...indicaciones sobre las estrellas enfrentadas con la posición del Sol en los solsticios y equinoccios, y añade a continuación que el año tiene 366 días» (Taton, 1973, vol. 1, p. 212). Un decreto Ming, *Da Ming Huidian* 大明会典, asignó a los funcionarios astrónomos pensión imperial con la obligación añadida de transmitir sus conocimientos al interior de sus familias. Consecuencia que implicaba en los hijos el deber de estudiar astronomía, *tianxue* 天学 (Gernet, 2011, p. 381).



En la cosmovisión china, el comportamiento de los cielos condiciona la estrategia humana. El emperador, concebido como Hijo del Cielo y asociado a la estrella polar, ejerce de vínculo de conexión entre el orden cósmico y el terrenal. Su estrella, la Polar, y su constelación, la Osa Mayor, desempeñan un papel dominante en la cosmología china. Confucio en *Analectas, Lunyu* 论语 (2,1), equipara al mandatario con el polo norte (Parpola, 2014, p. 108). La astronomía sínica se focaliza en la observación de estrellas opuestas al sol, la llamada región circumpolar. Este tipo de estudios requiere de conocimientos sobre el sistema ecuatorial, sistema que no sería adoptado en Occidente hasta el Renacimiento (Dalmases, 1999, p. 58). Entre los instrumentos de medición elaborados por la ciencia astronómica china es reseñable la Torre reloj construida por Su Song 苏颂 en el siglo XI. También los estudios presentes en la obra Guo Shoujing 郭守敬, escrita entre los siglos XIII-XIV. Las tareas del astrónomo chino incluyen la configuración del calendario (Dubs, 1958, p. 295). Para comprenderse la tipología especial de este calendario, primero ha de definirse el significado y medida de los términos solares o *jieqi* 节气 (Aslaksen, 2010, p. 13). Esta distribución temporal se reparte entre veinticuatro términos combinatorios procedentes a su vez de dos calendarios, el solar y el lunisolar. El solar inicia con el solsticio de invierno. Le sigue el lunisolar que comienza en año nuevo y que puede ser de doce o trece meses (p. 19), debido a la necesidad de proceder con un intercalado nuevo cada 19 años. Existen diferencias, complementarias, con el año solar campesino, que, a partir de la época de Los estados combatientes, *Zhanguo shidai* 战国时代 (476 a. C.-221 a. C) divide el año solar en 24 soplos o *qi* 气 (Taton, 1973, vol. 1, p. 211).

Desde la antigüedad, con la dinastía Shang 商 (1600 a.C.-1046 a.C.) surge un sistema de contabilidad del tiempo, basado en la idea de los llamados diez troncos celestiales, *tiangan* 天干, unida a la de las doce ramas terrestres, *dizhi* 地支. La fecha del día, pero también los años, los

meses y las horas se indicaban aglutinando dos conceptos: un tronco y una rama, en ciclos de 60 unidades o *ganzhi* 干支. La cosmovisión china se hilvana con la intersección entre el tronco –lo celestial- y las ramas –lo terrenal-. Lo humano y lo divino se entrelazan.

En la medición temporal que rigió en *Zhongguo* fue de especial importancia el registro de los eclipses (Steele & Stephenson, 1998, p. 38). Existen multitud de ejemplos. El más antiguo se remonta a 1361 a. C. (Marín, 2012, p. 15). Su precisión en cierta manera determinaba el calendario, documento con sello imperial que condicionaba la vida social al reglamentar las diferentes festividades y establecer el tiempo de la siembra y la cosecha. Existía cierta conciencia sobre las imperfecciones inherentes al calendario. El príncipe Zhu Zaiyu 朱載堉 (1536-1611), matemático y musicólogo, realizó varios intentos por reformarlo. Las dificultades a las que se enfrentó fueron amplias, al carecer de métodos actualizados para una correcta medición (Gernet, 2011, p. 372).

En lo que concierne a nuestro tema, el 15 de diciembre de 1610, los astrónomos imperiales yerran en la predicción de un eclipse solar (Udíás, 2003, p. 40), fenómeno predicho por los cálculos de los jesuitas Pantoja y Ursis. Xu Guangqi presenta un memorial en 1612 incidiendo en la competencia de ambos para la correcta determinación de los fenómenos astronómicos, consecuencia de lo cual el emperador plantea encargarles la reforma del calendario (Zhang, 2018, p. 489). El proyecto despertó una gran oposición entre ciertas élites y fue abandonado, y solo en septiembre de 1629, será retomado con la aprobación de un decreto (Cervera, 2015, p. 106).

### **3.2.1 El contacto con los jesuitas**

Fruto del encuentro multidisciplinar que la misión jesuita produce en China, la ciencia europea desembarca en el Reino del Medio. Uno de los elementos que atrae al mundo intelectual

neoconfuciano es precisamente éste, el acceso a nuevos conocimientos. Es el llamado apostolado intelectual:

Andando después el tiempo, y habiendo cobrado ánimo el P. Mateo Richo por el buen suceso del Mapa, labró esferas de metal, y de hierro, y muchos globos, así de los que representaban la figura del Cielo, como los que la de la tierra en la suya propia. También pinto en casa, e insculpió en láminas, (...) y los repartió entre los mandarines amigos, y aun al mismo Virrey le cupo parte. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 2, p. 87b)

Frente a esta afirmación existe un contraste que es pertinente referir. Los chinos «...habían construido una astronomía cuantitativa de posición en la Edad Media, astronomía muy avanzada para la época, aunque conservaba sus antiguas ideas sobre el cielo vasto y vacío que contiene puntos de luz» (Taton, 1973, vol. 2 p. 770). Sin embargo, los jesuitas introducen un modelo aún basado en los esquemas astronómicos de Ptolomeo, esferas concéntricas en las que giran astros, teniendo a la tierra por centro. Desde este punto de vista la interacción china-jesuita fue un retroceso.

Desde nuestra perspectiva, la afirmación de Tatón puede sostenerse en algunos aspectos pertenecientes al ámbito teórico. Sin embargo, es necesario matizar algunos aspectos:

- a) El encuentro entre saberes es un ejemplo de interacción productivo, en el marco de la globalización. Una dinámica que acercó, de manera fructífera, a Oriente y Occidente.
- b) Uno de los aspectos reseñables de este encuentro fue el trabajo en equipo entre misioneros jesuitas e intelectuales mandarines. El respeto y la admiración mutua ubican las relaciones en un terreno que va más allá del eurocentrismo u aparente colonialismo cultural.

- c) Los jesuitas experimentan la ciencia aplicada *in situ*. Cálculo de longitudes, respuestas a controversias geográficas, determinación de eclipses, aportes en lo referente al calendario chino, configuración de mapas, ofrecen formación en lo relacionado con el instrumental científico y aportan lo más selecto de una biblioteca europea que en cierta manera les representaba.

Puede pensarse, aun con todo, que la construcción de esferas armilares basadas en la eclíptica tolemaica, representara un atraso del progreso científico real (p. 771)<sup>51</sup>. Dicho modelo, ya había llegado a China procedente de la astronomía árabe. Sin embargo, los apuntes jesuitas al respecto reseñan desconocimiento en lo relacionado con la metodología necesaria para este tipo de cálculos:

Jamás habían visto el Astrolabio con sobrepuestas láminas multiplicado, acomodado para cada región. Nunca la esfera con el globillo de la tierra, como suspenso en el aire, nunca soñaron que hubiese dos géneros de Polos, uno movable, y otro fijo. Habiendo alcanzado de aquesto muy grande luz atendieron a los movimientos de los planetas. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 4, p. 176b)

A juicio de otros sinólogos la llegada de los jesuitas posibilita la actualización o puesta en práctica de una serie de conocimientos que en cierta manera habían quedado olvidados.

Las matemáticas, muy cultivadas a finales de los Song y bajo los Yuan, parecen haber quedado descuidadas bajo los Ming hasta el momento en que los padres jesuitas, y el más conocido de ellos, Matteo Ricci, llamaron de nuevo la atención sobre la ciencia de los

---

<sup>51</sup> El tema concreto sobre la posibilidad de conocimientos heliocéntricos por parte de los jesuitas se amplifica en las conclusiones a este capítulo.

números, provocando con ello, a partir de principios del siglo XVII, una nueva curiosidad por las matemáticas chinas y por su historia. (Gernet, 2005, p. 395)

Se reaviva así una vuelta a los orígenes, una actualización de la propia tradición. Dicho *quid pro quo* necesitaba por parte jesuita de intelectuales locales, que corrigieran, mediaran culturalmente y explicitaran correctamente en chino clásico el conocimiento occidental; por otro lado, el aparato neoconfuciano, buscaba a los jesuitas como respuesta a problemas prácticos que tenían que ver con el calendario, la ingeniería, los mapas o los eclipses. El trabajo multidisciplinar es amplio. Subyace al mismo, la pasión por el conocimiento y un esfuerzo por comprender las categorías que configuran el saber del otro.

Existe además un campo en el que Pantoja interactuó de manera especial: La gnomónica. Pero para conocer en profundidad las consecuencias de esta interrelación es necesario, previamente, describir la tradición de este saber en China.

### **3.2.2 Apuntes sobre gnomónica y su tradición en China**

Gnomónica deriva del vocablo griego *gnomon* (γνώμων) que significa indicador. Los tratados antiguos relacionan el término con *sciotera*, o forma para capturar la sombra, ya que ésta es la manera en cómo el reloj solar es capaz de medir el tiempo. Cristóbal Clavio (1538-1612), maestro de Ricci, lo define así:

De donde *σχιοθηρα* (sciotera) es la herramienta matemática utilizada para capturar sombras, y el reloj sciotrico, el instrumento en el que la sombra del sol es adecuada para demostrar con certeza la hora del día, la duración, la salida y puesta del sol, las estaciones en las que el sol se ubica y los signos del zodiaco. (Severino, 2011, p. 12)

Los jesuitas, a tenor de las fuentes primarias, describen en los eruditos chinos sorpresa en lo referente a algunos conocimientos específicos de esta materia:

No creían que podía hacerse reloj horizontal de sol, y sombra en plano o declinante a la pared, y otras cosas infinitas de este género. Más ninguna les asombraba tanto como los signos del zodiaco, que ellos duplican, haciendolos veinte y cuatro, verlos tan acomodadamente pintados en los relojes de sol, que no discrepaba un punto el estilo o apuntador de la sombra de la línea de aquel día que leían escrito con sus letras. (Trigault y Ricci, 1621, vol. 4, p. 175b)

Sin embargo, existe una rica tradición gnomónica en China. Las expresiones más antiguas se remontan al siglo XIII a. C., de ellas es expresión el ortostilo de Tscheu Kong, artilugio dedicado a este tipo de mediciones. Destaca, igualmente, *El clásico matemático de la sombra de Zhou*, *Zhoubi Guanjing* 周髀算经, tratado compilado en torno al 100 a. C. Algunos de estos gnómones, en cuanto construcciones, fueron llamados *gui biao* 圭表, su composición incluía una estructura vertical o *biao* 表 y otra horizontal o *gui* 圭 ubicada en dirección sur-norte. Los usos de este tipo de construcciones fueron diversos: Determinación de la hora local, duración del año tropical y sus veinticuatro términos solares (Li y Sun, 2009, p. 1380). Y su nomenclatura precisa:

En el *Zhoubi*, los términos chinos para las longitudes de las sombras incluyen cinco unidades de longitud: zhang, chi, cun, fen y xiao fen (mini fen). Por lo general, zhang, chi, cun y fen tienen bases decimales, es decir, 1 zhang = 10 chi; 1 chi = 10 cun; y 1 cun = 10 fen y 1 fen = 6 xiao fen. (Li y Sun, 2009, p. 1381).

Durante la dinastía Song, siglo XI, destacan los trabajos de Shen Kuo 沈括. Su obra *Shen Kuo Sanyi* 沈括三一 reflexiona sobre las deficiencias de la esfera armilar, la clepsidra y el gnomon (Guan, 2010, p. 708). En una de sus disertaciones expresa:

Yo, como su sirviente, he hecho la observación gnomon en la Oficina (de astronomía) y descubrí que la hora es diferente todos los días para que el sol salga y aparezca la vaguedad (en el horizonte). Esto hace que sea imposible encontrar el verdadero amanecer y la puesta del sol, y por tanto es imposible obtener en la mañana y en la noche, los extremos de las longitudes de sombra. (Guan, 2010, p. 709)

El tratado, también de Shen Kuo, *Ying Biao Yi* propone una mejora en la metodología gnomónica:

El método antiguo consiste en erigir un poste en el centro de un círculo y marcar la sombra de gnomon (cayendo sobre el círculo) al amanecer y al atardecer. El resultado se verifica con la sombra del gnomon al mediodía durante el día y con la estrella polar por la noche. La estrella polar no está ubicada en el polo del cielo. Mientras que, en otro método, llamado de medición de sombras, las sombras más largas de la mañana y de la tarde se marcan primero en el círculo, y en el camino intermedio se ubica el segmento donde se unen las dos marcas. (Guan, 2010, p. 711)

Por último, otro ejemplo reseñable es el Gran gnomón de Dadu (Pekín), diseñado por el astrónomo Guo Shuojing 郭守敬 (1231-1316) en la dinastía Yuan.

### 3.2.3 La colaboración de Pantoja y Sun Yuanhua

Posiblemente Diego de Pantoja conoció a Sun Yuanhua 孙元化 (1581-1632) a través de Xu Guangqi en el transcurso de la traducción de *Los elementos de Euclides*. En la etapa posterior a la muerte de Ricci, la colaboración con el letrado chino se incrementa. *La ilustración del gnomon, Rigitufa* 日晷图法, posiblemente redactada en torno a 1612 (Zhang, 2018, p. 186), es un ejemplo de ello.

Según expresa el inicio del tratado, Pantoja redacta y Sun Yuanhua escribe (Ye, 2018, p. 317). En la colaboración dialogan dos tradiciones astronómicas. Se aporta información sobre la eclíptica, los solsticios de invierno y verano, y las latitudes geográficas de provincias como Shanxi, Henan, Zhejiang, Jiangxi, Huguang, Fujian, Guangdong, Guangxi, Sichuan, Yunnan, Guizhou y otros lugares (Yunli, 2006, p. 150). El tratado incorpora análisis sobre elementos básicos para el dibujo geométrico, adjuntando, con la ayuda de ilustraciones, información e instrucciones para el uso de la brújula, el compás y la regla. Describe la metodología básica para el cálculo de meridianos, y el uso del astrolabio. Así mismo, ofrece sistemas para calcular la curva solar, con una aplicación concreta destinada a la construcción de relojes solares, en cuya realización Diego de Pantoja era todo un experto (Yunli, 2006, pp. 150-151).

La parte final del tratado incluye un apéndice sobre las líneas de intersección sinusoidal. La obra explica y documenta conceptos básicos de la trigonometría occidental: Tangentes y secantes, intersecciones y uso de tablas (Yunli, 2006, p. 151). En conjunto, *Rigitufa* es un ejemplo de diálogo entre saberes.



### 3.2.4 *La ilustración del gnomon y Gnomonices Libri VIII*

El Renacimiento fue un período especialmente productivo para la gnomónica. El término gnomon fue designado por Pedro Roiz en *Libro de los relojes solares* (1575) como «indicador de las horas en los relojes solares más comunes» (Herrero, 2008, p. 737).

Pantoja pudo tener a su disposición una serie de tratados con importante información en lo relativo a la construcción de relojes solares. Sabemos, gracias a la investigación reciente, de la posibilidad<sup>52</sup> de que dichos volúmenes estuvieran integrados en la biblioteca jesuita, ubicada en la residencia de Pekín. Entre estas obras, es necesario mencionar, por los contenidos relacionados con *La ilustración del gnomon*, la obra de Cristóbal Clavio llamada *Gnomonices Libri VIII*. Clavio, en el siglo XVI, es considerado el padre de la gnomónica (Severino, 2011, p. 12). Algunos dibujos procedentes de *La ilustración del gnomon* coinciden con ilustraciones de *Gnomonices Libri VIII* (Clavio, 1581):

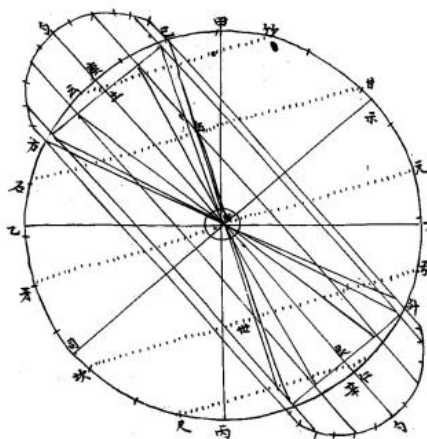


Ilustración 14. Referencia a longitudes procedente de *La ilustración del gnomon* (Ye, 2018, p. 336).

<sup>52</sup> Cfr.: Introducción del capítulo tercero de esta tesis.

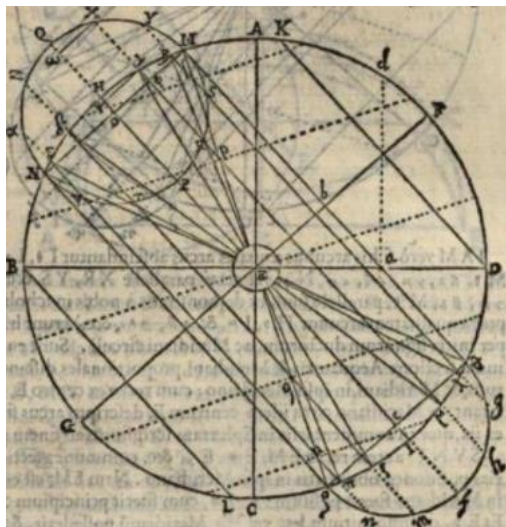


Ilustración 15. Referencia a longitudes procedente de *Gnomonices Libri VIII* (Clavio, 1581, p. 11)

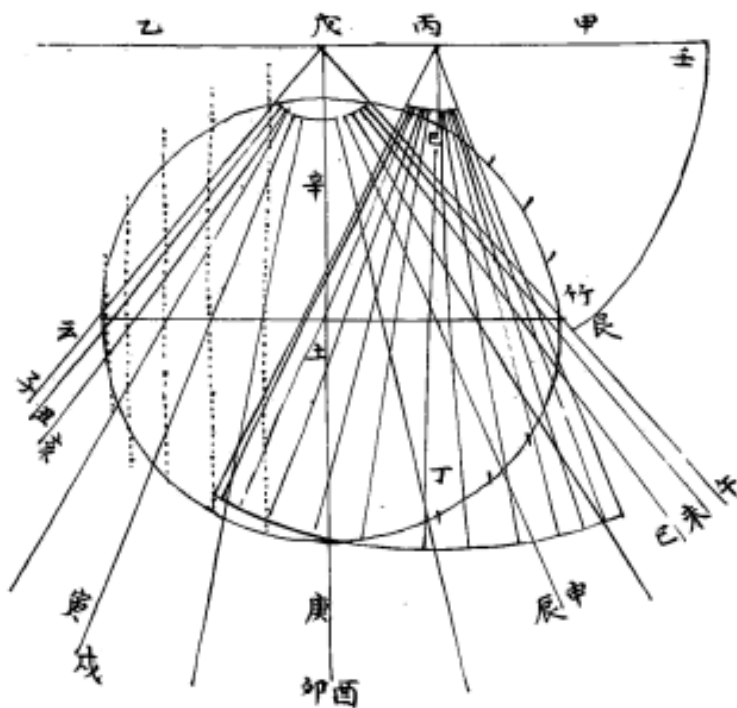


Ilustración 16. Descripción procedente de *La ilustración del gnomon* (Ye, 2018, p. 350)

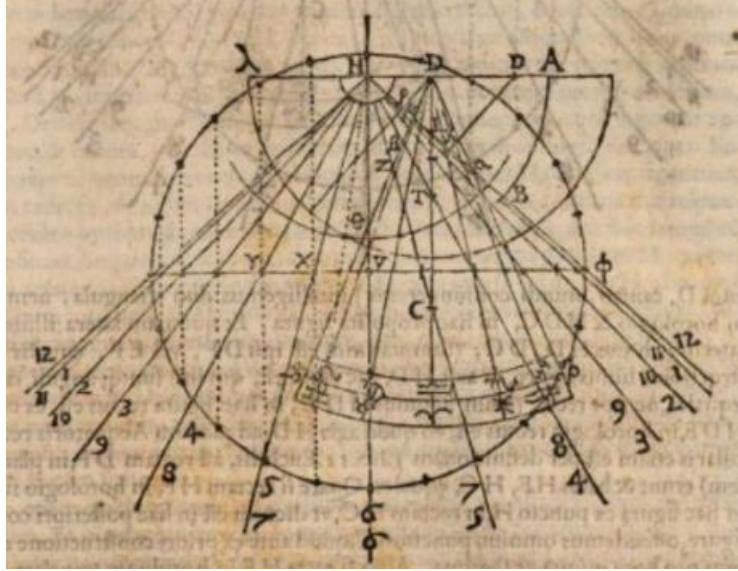


Ilustración 17. *Gnomonices Libri VIII* (Clavio, 1581, p. 159)

Forma típica de calcular en un plano de cruz los meridianos en relación al reloj solar.

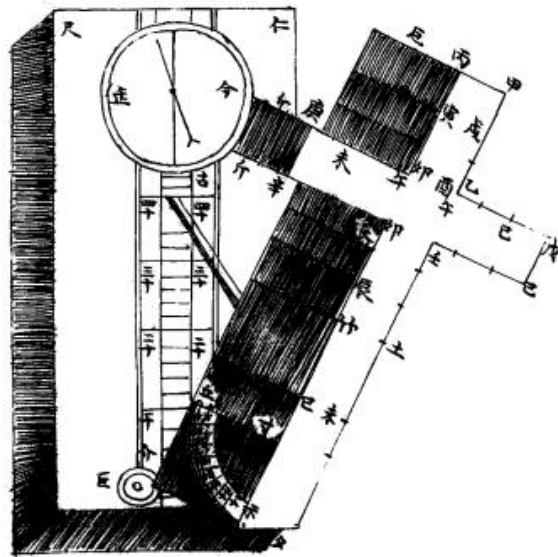


Ilustración 18. *La ilustración del gnomon* (Ye, 2018, p. 364)

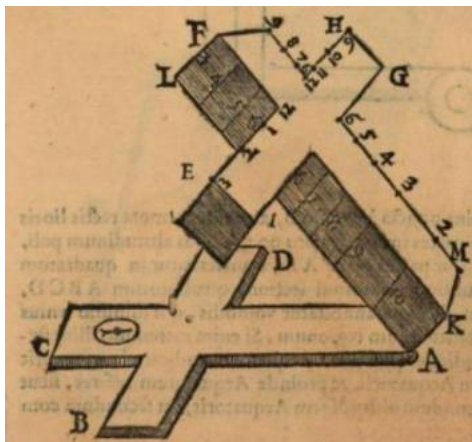


Ilustración 19: *Gnomonices Libri VIII* (Clavio, 1581, p. 636)

Nuestra hipótesis es que *Gnomonices Libri VIII* es el tratado de apoyo para configurar *La ilustración del gnomon*. De hecho, cuesta imaginar que sea posible, sin este tipo de documentación, describir de manera pormenorizada, tal cantidad de procesos concatenados y minuciosos. A su vez, la realización de ilustraciones, necesaria para la comprensión de la gnomónica, necesita de patrones, es decir cálculos previos, metodología para el dibujo y tablas precisas, que en este caso, la consulta del libro de Clavio facilitaría.

### 3.2.5 Pasajes de *La ilustración del gnomon* y temática del tratado

La obra inicia con el siguiente texto:<sup>53</sup>

天造日月星晷及諸測器之業，不能離方圓線圈也。其線與圈，亦每須分之。故造器之論，恒命分其線。其圈幾何度分，截幾何度分，量其圈分爲幾何度分之圈分；且命作直線，引長線；作平行線，作垂線；作全圈，作圈分；分平度，分差度。此等，非直尺及規矩，俱不能成也。縱尺規俱精，不得造法，甚煩難矣。且百種晷，必先

<sup>53</sup> No existen traducciones a idiomas occidentales de este texto, es una aportación original de esta tesis.

知本處北極出地度分，然後其造法及用法，俱準。不然，不準也。方向不準，時刻亦不準。蓋羅經周于天下，獨有大浪山針，鋒直指南北，其餘皆多偏。西域指南之端，則偏西，中國偏東；以羅經之方向，安能不差爽也？若臆節氣線，或子午線，則方向準之，羅經之偏，亦目可測而補之矣。故以作方圓分線圈，測極出度分節氣線諸法，為首篇也。

Los diales del sol y la luna y muchos instrumentos de medición no se pueden separar de la línea ni del círculo. Sus líneas y círculos también deben dividirse. Por tanto, en la teoría relacionada con la fabricación de instrumentos de medición, siempre es necesario la división en líneas. El círculo y los grados en que se divide, la línea y sus grados de división y el conocimiento para división del círculo en grados; así puede denominarse línea recta, línea larga extendida; línea paralela o línea vertical; círculo completo, división del círculo; división por grados iguales, división por diferentes grados. Nada de esto se puede lograr sin una regla, una brújula y una escuadra.

Aunque las reglas y brújulas son precisas, no se puede establecer una metodología perfecta, es algo problemático. Además, los cien tipos de relojes de sol deben conocer primero el grado del lugar procedente del Polo Norte, y luego el método de fabricación y su uso, todo de forma precisa. De lo contrario, no será perfecto. La dirección será inexacta y la hora también. La brújula utilizada por todo el mundo sólo posee una aguja que apunta al sur y al norte, no precisa otras direcciones. En las regiones del oeste, apunta el sur hacia el oeste y en China hacia el este; si se usa la brújula para establecer la dirección, ¿cómo puede aparecer exacta? Si se obtiene el término solar o meridiano, la dirección es precisa y la diferencia causada por la brújula también se puede medir y complementar. Por tanto, así será el primer apartado que utilice el método para realizar la subdivisión del círculo

cuadrado, midiendo el grado y finalmente dividiendo la línea del término solar. (Ye, 2018, p. 317)

*La ilustración del gnomon* comienza con un texto especialmente técnico, orientado a los pasos necesarios para la construcción de un reloj solar. Son apreciaciones relacionadas con la geometría y el dibujo técnico. Los primeros trece capítulos explican el estudio de los paralelos (p. 321), las perpendiculares (p. 321), las líneas rectas y bisectrices, necesarias para la división en segundos (p. 322), el mecanismo para encontrar la intersección entre dos rectas no paralelas (p. 323), el método para descomponer proporcionalmente rectas en el círculo (p. 324), la forma aplicada para realizar una línea recta y un círculo (p. 325), el plano sagital (p. 326), la bisectriz (p. 327) y la representación en grados geométricos del círculo, y el conocimiento relacionado al respecto (p. 328).

En uno de estos apartados, relacionado con las prácticas de reloj solar, Pantoja muestra explicaciones muy concretas:

此晷自赤道以北至北極下，凡一千一百六十六萬四千晷，赤道以南至南極下亦然。蓋極度九十面偏度三百六十，俯偏度三百六十三，相乘而得。若于晷也，若以分秒別之，更不可紀極矣。今姑舉其總法有八面，南偏東西而向上，為第一、二面；北偏東西而向下為第三、四面；南偏東西而向下為第五、六面；北偏東西而向上為第七、八。此八晷各自相對。面南偏東向上各幾何度晷，即對面北偏西向下等幾何度晷，餘各如之。先作甲乙垂線，次作丙丁橫線，兩線交于戊，為表位。次從戊，或左或右，任取表長為己。

Este dial transcurre desde la parte norte del ecuador hasta el Polo Norte, existen aproximadamente 11.664.000 diales, y el mismo, va desde la parte sur del ecuador hasta la parte inferior del Polo Sur. Tendría una medida de 90 grados, un grado de superficie de

trescientos sesenta y una deflexión de trescientos sesenta y tres, que se obtiene multiplicándose entre sí. Si está en el reloj de sol, si está dividido por minutos, es aún más imposible de registrarse. Sólo mencionamos que hay un total de ocho lados. El sur hacia este-oeste en dirección ascendente sería el lado primero y segundo; desde el norte hacia este-oeste, en dirección descendente, estarían los lados tercero y cuarto; desde el sur hacia este-oeste, dirección descendente, están el quinto y sexto lado, y desde el norte en dirección este-oeste hacia arriba, el séptimo y el octavo lado. Estos ocho diales de sol están uno frente al otro. Lo que indica el grado del lado sur hacia el este hacia arriba es el grado del lado, enfrente del norte hacia el oeste descendente, el resto también va así. Primero es necesario realizar la línea vertical de A y B, luego componer la línea horizontal de C y D, y las dos líneas que se cruzan en E, esto sería el punto de inicio. Desde E, izquierda o derecha, elija la longitud como quiera. (Ye, 2018, p. 385)

El ejemplo expuesto demuestra la minuciosidad necesaria para este tipo de empresas, traducida en una metodología de alta dificultad. El capítulo quince describe el método necesario para la medición del grado, referido en este caso al polo norte, desde cualquier punto de la tierra (p. 331). A continuación, los siguientes capítulos, presentan tablas con información sobre los términos solares (p. 332), mecanismos para la medición solar, la medición del grado del polo norte, la dirección de los meridianos y su relación con los términos solares (pp. 333-335), los porcentajes pertinentes en la configuración del tiempo del reloj solar (p. 338) y los pasos precisos para su construcción (pp. 342-352), además de añadir el método para el uso correcto de la regla (p. 353) y el reloj ecuatorial, usando los términos solares (p. 354), el reloj solar vacío (p. 358) y los diferentes métodos para establecer correctamente los diales. Finalmente, el tratado incorpora una serie de tablas gnomónicas (pp. 388-392).

### Parte III

#### Conclusiones al capítulo

Dentro del ámbito de la ciencia aplicada, las aportaciones ofrecidas por la obra de Pantoja se enmarcan en diferentes campos. Por ello, se puede argumentar que son variadas. En lo relacionado con la geografía resaltan tres: La medición de la longitud de algunas ciudades chinas, corrigiendo algunos errores cartográficos de época. El punto de vista en la controversia de Cathay y Cambalú, asegurando que son otros nombres para designar a China y Pekín, respectivamente. Y, por último, su contribución cartográfica específica junto a Sabatino de Ursis en la realización del borrador que sirvió como base documental al atlas *Crónica de las tierras extranjeras, Zhifang waiji* 職方外紀, editado por Julio Aleni, Yang Tingyun y Li Zhizao.

En el campo de la astronomía Pantoja trabaja también junto a Sabatino de Ursis en la predicción de los eclipses solares y posteriormente en la revisión del calendario chino. Es especialmente reseñable su trabajo en el campo de la gnomónica con *La ilustración del gnomon, Riguitufa* 日晷图法. Tal y como nos comenta Trigault, Pantoja llegó a ser todo un experto en la construcción de relojes solares (Trigault y Ricci, 1978, pp. 672-673). *La ilustración del gnomon* es un ejemplo de trabajo en equipo con un intelectual chino, Sun Yuanhua, así como un modelo de traducción de conceptos procedentes de la geometría occidental al pensamiento científico chino. La obra se acompaña de abundantes ilustraciones por lo que poseyó un carácter inminentemente práctico en consonancia con una disciplina, la gnomónica, presente en la tradición china.

*La ilustración del gnomon* demuestra de manera indirecta la competencia por parte de Pantoja en lo que al uso del instrumental científico se refiere. El tratado menciona la brújula, el astrolabio, el gnomon o estilo y el compás. La influencia de otros grandes tratados que fueron



referencia en el campo de la gnomónica, como *Gnomonices Libri VIII* de Clavio, parece manifiesta. Existe, además, un elemento que ha de reseñarse a tenor de la calidad de las ilustraciones presentes en el tratado. Nos referiremos a la habilidad de Pantoja para el dibujo técnico. Los dibujos incorporan la traducción al chino del vocabulario científico necesario para la comprensión de éstos. Es un área del vocabulario muy concreta y precisa que facilita el desarrollo del aprendizaje desde la perspectiva del investigador chino.

La conjunción de saberes necesaria para la construcción de un reloj solar que *La ilustración del gnomon* incorpora, da testimonio del perfil poliédrico de Pantoja. Son necesarios conocimientos en astronomía para una correcta orientación, en geometría para el cálculo de los meridianos solares, en el uso de instrumental técnico antes mencionado, en dibujo técnico para la configuración de las ilustraciones y en lenguas para un correcto trasvase de los conceptos. En relación con este último elemento, la figura de Sun Yuanhua actúa como complemento esencial. Por ello *La ilustración del gnomon* es una obra de madurez a la que solo se llega tras un largo periplo humanista e intercultural.

Las contribuciones chinas de Diego de Pantoja son, además, un testimonio indirecto de la tradición científica que cristalizará a lo largo del siglo XVII en el llamado círculo madrileño jesuita de Madrid (Capel, 1980).

## Capítulo 4

### UN EJEMPLO DE MIXTURA SAPIENCIAL: *LAS SIETE VICTORIAS*

#### 4.0 Introducción

*Las siete victorias*, las *Qike* 七克 son un tratado singular en la producción de Diego de Pantoja. Escrito en Pekín, en torno a 1614 (Ye, 2018, p. 3), la obra responde a un diálogo fecundo con la intelectualidad neoconfuciana del momento. Las *Qike* están en proceso de ser traducida al español<sup>54</sup>, y es un ejemplo de lo que podríamos denominar mixtura de saberes. Surgieron como resultado enriquecedor de un proyecto de hacer confluír dos ramas del conocimiento. De un lado, la formación teológico-moral de corte europeo, y de otro, la producción sapiencial de raigambre china. Súmese a esto, el contexto: Un europeo escribiendo en Pekín, en un momento de la historia convulso, poniendo su granito de arena en pro de la restauración moral.

Llama la atención, por ser el autor un misionero cristiano que se dirige a la gentilidad china, que el punto de partida no sea estrictamente apologético. Las *Qike* no es una obra escrita a la defensiva, es ante todo una propuesta. Una oferta vital para aquellos que se hallan en búsqueda.

El tratado surge en el interior de un marco histórico de gran discusión moral. La reflexión por el actuar correcto o la praxis ética conecta con el pragmatismo chino. Esta opción, de tener por destinatario principal al receptor de tradición sínica, quizás haya sido la consecuencia de su olvido en ámbitos occidentales. Ciertamente, las *Qike* están escritas en chino, aunque no solamente en caracteres chinos, sino también en categorías no europeas. No se escribió para ser traducido. O no se compuso pensándose en una posterior recepción occidental. De hecho, tal y como analizaremos

---

<sup>54</sup> Dicha traducción, aún no publicada, será utilizada en nuestra investigación por cortesía de los profesores Peng Haitao e Ignacio Ramos Riera.

al final del capítulo, ha sido precisamente en el escenario asiático donde las *Qike* han sido más significativas. Países ajenos a China, pero de urdimbre confuciana, como Japón o Corea del Norte son muestra de ello.

Por último, *Las siete victorias*, permite rastrear el itinerario formativo de Pantoja. Diferentes hilos del conocimiento entrelazados con habilidad y personalidad propia, para un nuevo planteamiento. Analizaremos dichos elementos, presentes en la obra, para así comprender mejor la síntesis de su propuesta.

## PARTE I

### Escuelas teológicas, controversias y maestros en el itinerario formativo de Diego de Pantoja

#### 4.1.0 Acercamiento al panorama teológico complutense del siglo XVI

Con el fin de conocer con mayor profundidad el proceso formativo en el que transcurre el itinerario pantojiano, analizamos, de forma sucinta, los ejes vertebradores al pensamiento filosófico-teológico del contexto complutense.

Fundada por el cardenal Cisneros en 1499, la Universidad de Alcalá participa del nuevo impulso teológico que recorre España, generador de dieciséis facultades religiosas nuevas. Esta vitalidad es uno de los nutrientes del pensamiento del Siglo de Oro. En continuidad con el espíritu de la Contrarreforma, la teología española adquirió personalidad propia. Una de sus características fue la superación del escolasticismo, excesivamente rígido, a través de las llamadas cátedras de *teología positiva*. Este tipo de cátedras promulgaba el retorno a las fuentes, es decir, al dato positivo procedente de la revelación cristiana. La mencionada renovación se complementa con la participación de un alumnado plural, en el que conviven clérigos y laicos (Gesteira, 1984, pp. 336-338). El ideario universitario aunó así la reforma eclesíástica y el proyecto humanista.

A las citadas cualidades, de las que se alimenta el perfil complutense, se une otra denominada *urdimbre de colegios*, faceta esta posibilitada por el gran número de colegios menores, de raigambre secular y regular, que la integran<sup>55</sup>. Dicha pluralidad configura la idea de ciudad universitaria. Entre los más estables cabe mencionar el del Rey, el de los Irlandeses, el de Santa

---

<sup>55</sup> Es importante no perder de vista que la creación del Colegio Máximo de Alcalá es de 1602. De ahí que los estudiantes jesuitas pasan por diversas situaciones habitacionales durante la segunda mitad del siglo XVI (Martínez y Gil, 1999, p. 231), desde estar dispersos en la localidad en algunos de los llamados patios de estudiantes hasta estar concentrados en las instalaciones adyacentes al corral de Mataperros. La iglesia de la Compañía en el lugar acaba de edificarse en 1620 (p. 229).

Catalina o el Colegio de la Compañía (Gutiérrez, 1994, p. 22). Si buscamos las raíces de este cambio parece importante referir la figura de Melchor Cano, (1509-1560) dominico que en 1543 accede a la cátedra complutense. Allí comienza la gestación de su principal obra: *De locis theologicis* (Illanes e Ignasi, 1995, p. 138).

Por cercanía al itinerario de Pantoja, es obligado el repaso de los teólogos pertenecientes al espectro jesuita. El pensamiento de ellos ramificará de alguna manera en el del misionero. Algunos fueron maestros y otros, aunque no lo fueran, se ubicaban en un área de influencia teológica cercana al valdemoreño. Francisco Suárez (1548-1617) es un ejemplo destacado de intelectual generador de pensamiento. Entre 1585 y 1592 imparte docencia en Alcalá. El joven Pantoja había llegado a la universidad para estudiar lógica en 1587; posteriormente rastreamos en su aprendizaje las ubicaciones de Ocaña y Plasencia para regresar a la villa complutense en 1593. El algún momento, fuera en aquel tiempo o posteriormente, el valdemoreño debió conocerle y entablar amistad, tal y como refiere una de sus cartas:

Del P. Francisco Suárez todo el tiempo que leyó en Coímbra tuvimos frecuentes nuevas, por ser tan celebrado y acepto a los portugueses, cual no se puede creer, ni sé si hasta ahora fue a otros más. El año pasado tuvimos nuevas tornaba a Roma sobre cierta o ciertas opiniones, mas todo vino escrito tan confusamente que no hicimos concepto de nada. (Ye, 2018, p. 566)

La filosofía precede al discurso teológico en la teoría del conocimiento de Suárez. En *Disputationes Metaphysicae*, sin menosprecio de la fe, el doctor eximio dilata el papel de la razón:

Aunque la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios, supuesto que se ha de completar con el discurso y raciocinio humano,

se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de ministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las divinas verdades. (Suárez, 2011, p. 73)

Estas consideraciones de adscripción aristotélica en la denominada segunda escolástica tardía española son influyentes en el ámbito jesuita. Suárez deja gran impronta en la villa complutense. Allí publica la tercera parte de los *Comentarios* de Santo Tomás y *De Mysteriis Vitae Christi* (Astrain, 1913, p. 88).

La influencia de otro teólogo, Gabriel Vázquez (1549-1604), gran conocedor de la figura de Agustín de Hipona, puede rastrearse en las referencias que Pantoja realiza en las *Qike* del teólogo africano. Vázquez posee un sentido histórico difícil de encontrar en otras reflexiones de la época (Gay, 1960, p. 121). Había sustituido a Suárez en Roma. Tras su regreso a Alcalá, ambos conviven por espacio de dos años, Suárez como maestro ordinario y Vázquez sin cátedra, atendiendo únicamente a la composición de doctísimos libros. Astrain da noticia de la relación entre ambos:

hHubo entonces algún ligero choque entre los dos grandes maestros, y el P. General, así en esta ocasión como algunos años después, hubo de intervenir para suavizar asperezas y hacer que mutuamente se respetasen y amasen estos dos grandes hombres que tan insignes servicios estaban prestando a la Iglesia y a la Compañía. (Astrain, 1913, pp. 86-87)

En momentos puntuales de su biografía las tesis de Vázquez no son bien vistas debido a las disertaciones que pronuncia sobre la adoración de imágenes. Se somete a censura (p. 97). Más tarde defiende: «...que los actos de caridad justifican al hombre sin necesidad del hábito inherente de la gracia santificante», perdiendo la cátedra por algún tiempo (p. 97).

Pantoja lo cita en su correspondencia:

De las controversias del P. Gabriel Vázquez, porque fue llevado a Toledo, también supe; y con la misma carta me dio pena su trabajo cuando lo leía; y últimamente me alegró su feliz y honorífico fin con que la misma carta concluía. (Ye, 2018, p. 566)

De esta forma Suárez y Vázquez, están presentes en el epistolario pantojiano. Igualmente importante por sus contribuciones y por su cercanía al valdemoreño, es la figura de Pedro de Arrúbal (1560-1608) quien participa como teólogo asesor del general Acquaviva en la célebre controversia *De auxiliis*. Fue profesor de Pantoja en Ocaña y Alcalá. Una misiva, escrita en Pekín, en 1606, reseña la gran amistad que les unía:

Y vea V. R. si sirvo de alguna cosa acá tan lejos, porque tan pronto me hallará, y más que cuando era discípulo de V. R. en Ocaña o en Alcalá; y si V. R. imprimiera alguna cosa como espero imprima, o imprimirá, le pido se acuerde de enviarnos algún tomo para que, aunque dimos *longum vale* a los puntos teológicos, no se pierden tan de prisa las especies; y en ser cosa de V. R. tendré particular alegría en renovarlas por ella. (Ye, 2018, p. 567)

Citamos por último a Juan Azor (1535-1603), vinculado a la enseñanza en los colegios de la provincia toledana, donde ejerce como superior en Plasencia, Ocaña y Alcalá, lugares donde se configura la formación pantojiana. Destaca su obra *Institutionum moralium*. Azor contribuyó igualmente en la redacción de la *Ratio studiorum*.

#### 4.1.1 La controversia *De auxiliis*

Entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII acaeció la llamada controversia *De auxiliis* que enfrentó a jesuitas y dominicos. En 1607, concluía el debate, especialmente español, sobre la libertad y la predestinación, con prohibición pontificia para ambos bandos, de tratar los argumentos de la parte contraria como heréticos (Bañez y Torrijos, 2021 p. 21). Dicha discusión indagaba en las dificultades para conciliar omnisciencia divina y libertad humana. El balance entre los futuros posibles, dimanados del albedrío humano, y el conocimiento divino, ocupó un lugar preeminente en el discernimiento teológico.

El pensamiento de Miguel Bayo (1513-1589) discierne sobre el hombre y la forma en cómo desde su creación ha sido elevado a la vida de gracia, no por don de Dios, sino por exigencias propias de la naturaleza humana. En 1567, sus argumentaciones son condenadas por el papa Pío V en *Ex omnibus afflictionibus* por Pío V. Según el pensamiento bayanista la naturaleza humana está lastrada e imposibilitada por sí misma para llegar a la bondad sin la gracia de los sacramentos. En consonancia con los postulados del teólogo flamenco los no bautizados no pueden realizar el bien.

En el ámbito dominico destacan las teorías de Domingo Báñez (1528-1604), docente en 1567 en el convento de Santo Tomás de Alcalá y, ocasionalmente, profesor sustituto de Pedro Portocarrero en la Universidad Complutense (García, 1998, p. 211). Según Báñez, Dios, en su omnisciencia y eternidad, conoce todos los posibles, los diferentes futuros que se desprenden de la contingente voluntad humana (Illanes y Saranyana, 1995, p. 151).

En oposición a Báñez, se encuentra el jesuita Luis de Molina (1535-1600), quien presenta un esquema menos determinista. En 1588 publica su obra principal, *Concordia liberi arbitrii cum*



*gratiae donis*. El tratado equilibra la infinita potencia divina con la libertad humana a través de la denominada *ciencia media*. El conocimiento divino, en lo referente a la multiplicidad de futuros posibles, no exime al hombre de su libre elección.

Pedro de Arrúbal, jesuita mencionado anteriormente por su cercanía a Pantoja, en una línea cercana al padre Vázquez afirma: La voluntad divina no está en su esencia «ni en alguna perfección en sí considerada sin connotado extrínseco, ni incluye esencialmente relación alguna de razón, si bien nosotros *a posteriori* para explicarla o entenderla recurrimos a ella» (Gómez, 1943, p. 241).

Las dimensiones de la contienda hacen que el valdemoreño, aunque esté lejos, se interese por cómo le pueda haber afectado esto a Pedro Arrúbal. Con todo, Pantoja reconoce que se encuentra lejos de este debate teológico, debido al quehacer pastoral e intelectual: «Acá aunque dejamos los estudios y las disputas teológicas, sucedieron en su lugar la lengua y letras sínicas, si no tan gustosas un buen pedazo más molestas» (Ye, 2018, p. 566). En la carta se ve cómo Pantoja, con la ayuda de intermediarios, ha indagado sobre el transcurso de la disputa:

El año pasado sabiendo que el P. Alfonso Vanhoni y el P. Sabatino de Ursis habían llegado de Roma, a cada uno escribí una carta preguntando por V. R. Y ambos me escribieron las nuevas que tentaba oír; estar de salud, hallarse bien en Roma, *acceptissimo domesticis et externis ipsi etiam Pontifice maximo*, delante del cual se hallaban las disputas y controversias de gracia. (Ye, 2018, p. 565)

La carta de 1606 refiere el problema *De auxiliis* y el delicado acompañamiento que debió que realizar al mismo el pontífice Clemente VIII, fallecido por muerte súbita el 5 de marzo de 1605 (Sáez, 2018, p. 326).

## PARTE II

### El mundo neoconfuciano

#### 4.2.0 La sapiencialidad china en la dinastía Ming

El concepto de lo *natural* obtuvo gran importancia en la teología moral. Dicho concepto incluye categorías que trascienden las meras consideraciones filosófico-teológicas. Sus pretensiones pertenecen a una antropología universal. Bajo el denominado derecho moral, se interpreta al hombre, independientemente de su cultura, en su totalidad.

El confucionismo no relaciona de manera directa la naturaleza humana con la cuestión moral, en la medida en que la vincula a la emoción natural. Son características de lo natural la espontaneidad y lo instintivo. No existe, desde esta perspectiva, una sustancia moral en el interior del hombre (Kwang, 1997 p. 166).

El neoconfucionismo hunde sus raíces en la dinastía Song (960-1279). Cuatro factores influyen en su nacimiento:

- 1) Reacción ante las invasiones extranjeras, desarrollando un proteccionismo ideológico de la tradición.
- 2) Reacción frente al nihilismo metafísico del budismo.
- 3) Alianza, en algunos puntos, frente al budismo, con el pensamiento taoísta, por ser originalmente chino.
- 4) Reformulación de los antiguos postulados confucianos desde una nueva síntesis (Huang y Huang, 1999, pp. 4-5).

La comprensión neoconfuciana de la vida se contrapone a la doctrina budista de lo transitorio e insustancial. En el pensamiento neoconfuciano el mundo no es representación sino complementariedad. Complementariedad, desde y en la relación humana, la tradición y por extensión, la familia. Su postulado profundo es racional y huye del falso mesianismo o la superstición (Yao, 2001, p. 130). En su origen destaca la filosofía de Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) que propone una relectura de los clásicos. El neófito debe iniciarse en el estudio desde la *Gran enseñanza* 大学:

La *gran enseñanza* cubre desde la investigación de las cosas hasta el conocimiento, la rectificación de la mente y la sinceridad del pensamiento, la preservación de uno mismo, de la familia y del estado hasta traer la paz al mundo. (Duceaux, 2005, p. 533)

La confrontación interior con los clásicos permite, según Zhu Xi, el descubrimiento del camino. Su teoría del conocimiento se cimienta sobre dos principios: *Qi* 气 o fuerza vital y *Li* 理 o principio racional, como puede apreciarse en su obra *El invariable medio*. En línea opuesta se ubica Xiangshan, llamado también Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139-1193), quien discrepa del estudio exegético del mentado clásico como itinerario iniciático (Yao, 2001, p. 144). Su teoría se cimienta en la propuesta *Xinxue* 心學 o aprendizaje de la mente y el corazón.

En un período posterior destaca la figura de Wang Shouren 王守仁, con el sobrenombre de Wang Yangmin, 王陽明 (1472-1529), que recibe la influencia del budismo, de ahí el esquema cognoscitivo de *no-dualidad* por el que aboga, de forma opuesta a Zhu Xi.

Sistematizamos los ejes vertebradores de la filosofía de estos pensadores, con el fin de comprender mejor el contexto con el que Pantoja intentó dialogar:

1. De Wang Yangming, cabe la mención sobre la idea del *conocimiento innato*, *liang zhi* 良知, o capacidad del hombre, desde su nacimiento, para poder distinguir entre el bien y el mal. «Wang Yangming elabora una nueva ortodoxia confuciana con su propia línea de transmisión, recuperando la identificación de *xin* y *li* perdida después de Mencio» (Navarro, 2016, p. 25). Hay una bondad natural que despierta el sentimiento de compasión ajeno -parábola del niño caído en un pozo- (p. 26). Este despertar es súbito y repentino:

Sin saber lo que hacía, (una noche) gritó con voz muy potente y se puso a bailar, con lo que la servidumbre se aglomeró asustada. Por primera vez se le había ocurrido que para el camino del santo sólo bastaba la propia naturaleza y que era erróneo buscar fuera según el principio exterior al propio Yo, según los acontecimientos y las cosas. (Bauer, 2013, p. 310)

2. El itinerario sapiencial de Zhu Xi es progresivo y basado en la contemplación de lo externo.
3. En tiempos cercanos a Pantoja destaca la figura de Li Zhi, 李贽 (1527-1602), desafiante con la tradición desde la búsqueda de un nuevo pensamiento crítico. Su propuesta se articula en el llamado esquema *corazón-mente-infantil* 童心. Li Zhi ataca los planteamientos confucianos. La pérdida de la intuición original, el deseo genuino, es la pérdida de la libertad. Li postula un naturalismo vitalista y espontáneo (p. 321), no existe ética basada en reglas sino en la intuición del conocimiento. Su *modus vivendi* rebelde desencadena su persecución. En 1602 se suicida.

4. Wang Ji, 王畿 (1498-1583), en la diatriba junto al *Puente de la fuente del cielo* plantea un relativismo sintetizado en las *Cuatro nada*s, *Siwu* 四无. Si en la mente no hay ni bien ni mal, la voluntad y el conocimiento emergen de la nada.
- En el marco temporal coetáneo a Pantoja, la confrontación se cristaliza en dos bandos, que no son solamente filosófico-religiosos sino también políticos. De un lado, el representado por el eunuco Wei Zhongxian, 魏忠賢 (1568-1627), que llegará, en un futuro posterior a Pantoja a rivalizar en poder con el emperador. De otro, la academia Donglin, *Donglindang* 東林黨, fundada en 1604 por Gu Xiancheng 顧憲成 (1550-1612) (p. 324). Los *Artículos de la gruta del ciervo blanco* sintetizan sus principios. La academia se posiciona en contra de Wang Ji, acusado de generar un relativismo moral preocupante, equivalente al «derrumbe total del sistema de valores éticos» (p. 324). Donglin plantea la vuelta a las fuentes según la interpretación de Zhu Xi, y, con esto, a los orígenes del neoconfucianismo. Es importante recordar, por sus relaciones con el incidente de Nankín, que muchos miembros del partido Donglin representaban los intereses de importantes comerciantes y terratenientes de la zona de Jiangsu y Zhejiang. La organización se oponía a la subida de impuestos.

La última fase de la dinastía Ming es un periodo de inestabilidad política y declive moral<sup>56</sup> (Haitao, 2021, p. 601). Dicha crisis desencadena un amplio debate en el que se inserta la propuesta pantojiana de las *Qike*.

---

<sup>56</sup> Se amplia información en apartado 4.2.2

#### 4.2.1 El legado de Michele Ruggieri

A la presentación de la teología complutense y el neoconfucionismo chino es necesario añadir un tercer elemento. Nos referimos a las aportaciones de Michele Ruggieri (1543-1607). Su conocimiento de la cultura china, así como sus intuiciones sobre la metodología de inserción a seguir, son determinantes en la configuración de la misión jesuita. Establece un camino que Pantoja, como otros, recorrerá. Parece pertinente incluirle en el hilo del análisis sobre la reflexión moral.

Ruggieri es el primer europeo conocido en residir en la China Ming (Villasante, 2018, p. 33). Llegado a Macao en 1579, el italiano encuentra un contexto reactivo a la inculturación. Entre los europeos residentes en la colonia portuguesa abunda el desconocimiento sobre la lengua y costumbres chinas. No existen profesores del idioma, ni materiales pedagógicos y los catecúmenos convertidos al cristianismo solo hablaban cantonés (p. 34). Ruggieri descubre algo que marcará la elección de los futuros jesuitas, lo que podríamos denominar el perfil del misionero humanista, con amplias capacidades intelectuales. En 1582, bajo esas directrices, Matteo Ricci llega a Macao. En 1588, tras la visita de Valignano, Ruggieri es elegido para un viaje a Europa con el objetivo de consolidar la creación de una embajada pontificia en Pekín (p. 47). El envío esconde otra estrategia, que es apartar a Ruggieri de la misión china e incluso impedir su regreso. Los informes de Ricci y Valignano consolidan la decisión (p. 47). El argumento se cimienta en tres pilares: Su avanzada edad, el escaso conocimiento del confucionismo y sus dificultades con el idioma chino. Curiosamente, si algo había llevado a Ruggieri en el pasado a traspasar las puertas de China, había sido precisamente su capacidad con los idiomas. Este es un aspecto corroborado por la edición que en 1590 realiza de la traducción de los *Cuatro libros*, por encargo de Felipe II «...que preparase

alguna descripción del Reino de la China» (Borao, 2021, p. 57). Michele Ruggieri ya no regresa a China.

Tal y como apuntábamos, la labor de Ruggieri es precursora de la de Ricci y Pantoja en tanto que pionera y programática. Su plan bosqueja algunos parámetros que con el tiempo se desarrollarán en territorio chino. La traducción de Ruggieri de los *Cuatro libros* es la primera que se realiza en latín sobre los clásicos orientales. Según los expertos, la edición usada por el napolitano fue la de Zhu Xi (Meynard, 2018, p. 65). El ejercicio ruggieriano dialoga con el neoconfucionismo, de hecho, el título incluye esta pretensión, un acceso a la filosofía china: *Philosophia de la China. Los Qvatro libros de la China* (Borao, 2021, p. 60), algo que por entonces carecía de precedentes. Aparecen nociones conceptuales novedosas para Europa: El hombre de bien o *junzi*, el santo o *shengren*, la razón innata humana y la religión natural (Meynard, 2018, pp. 67-73).

Ruggieri, a diferencia de Pantoja y Ricci, posee una consideración positiva sobre el budismo. Tal vez por influencia de la misión japonesa (p. 75). La traducción de *Los cuatro libros* difunde una apreciación positiva de la enseñanza de Confucio, subrayando la dimensión racional de su conocimiento. Ruggieri aprecia un monoteísmo inicial, alejado de la superstición, de gran intersección con la doctrina cristiana. Descubre también un proyecto de construcción moral. Y este es el marco de continuidad con las teorías pantojianas.

#### **4.2.2 Corrupción y restauración moral**

Tras reunificar el imperio y expandir sus fronteras, por casi trescientos años, los Ming, *Da Ming* 大明, reinan en China (1368-1644). La nueva dinastía traslada la capital del reino al norte.

Influyen en ello diferentes factores: los eunucos se ubican principalmente en la parte septentrional del país mientras que la clase letradas se vincula al sur con Nankín. Pekín es elevada al nuevo rango administrativo en 1421 (Gernet, 2005, p. 364). El nuevo período conlleva el auge cultural. Arte, literatura y ciencia se desarrollan con plenitud (Olivares, 2020, p. 31).

Los Ming heredan de los Yuan la especial concentración del poder en manos del emperador, quien necesita ser ayudado, dada la desmesura burocrática, por un consejo interno. Los eunucos son el puente, con personalidad e intereses propios, entre el emperador y el aparato funcional. Se produce una desestructuración en el interior de las grandes familias militares. Disminuyen sus privilegios y aumenta la deserción por lo que es necesario reconvertir el sistema de reclutamiento, de manera que permita la defensa del territorio (Gernet, 2005, p. 370). Además, decaen las familias de artesanos, en parte por la dificultad que encuentran de preservar un estatus económico considerado digno. Aumentan los disturbios sociales, fruto de la inestabilidad social, lo cual en momentos puntuales genera insurrecciones procedentes de los núcleos de población relacionados con la minería o la inmigración. El problema financiero se convierte a su vez en preocupación central. La emisión descontrolada de papel moneda eleva la inflación. Los Ming compran en billetes monedas de cobre y a partir de 1403 prohíben el uso del oro y la plata en las transacciones.

La devaluación deteriora la economía. Las ofensivas mongolas adquieren un cariz preocupante en 1550 con el asedio de Pekín, y especialmente a partir de 1552, con la invasión de una parte de Shanxi. Esta situación se prolongará hasta la firma de un nuevo tratado de paz en 1570. La piratería, sin ser una novedad, esconde ahora asociaciones ocultas, con otro tipo de fuerzas extranjeras, que persiguen intereses en relación con el interior de China (pp. 375-380).



La crisis socioeconómica genera una respuesta en la clase intelectual. Surge un deseo de restauración nacional que persigue a su vez la restauración moral. Una opción para ello, propugnada por el primer neoconfucionismo, es la vuelta a los orígenes, los clásicos, lo cual en parte puede compararse con el Renacimiento europeo. *Las siete victorias* de Diego de Pantoja, es así un ejemplo de aportación concreta a un proceso *renacentista oriental* bajo el signo de la restauración moral.

## PARTE III

### *Las siete victorias*

#### 4.3.0 Introducción

En una búsqueda de la perfección moral, Pantoja plantea en *Las siete victorias*, las *Qike* 七克 siete maneras, formas o estilos de vida para vencer los pecados capitales. Cada capítulo del tratado se refiere a uno de ellos: soberbia, avaricia, envidia, ira, lujuria, gula y pereza (Haitao, 2021, p. 602). La reflexión en torno a cada uno de estos capítulos se desarrolla a través del *ars vivendi* necesario para la victoria moral. El hombre sabio es, así pues, el que se ha confrontado con la debilidad, sin sucumbir a ella. Esta interpretación pantojiana sobre la labilidad de la naturaleza humana se construye a partir de conceptos presentes en la teología europea que son integrados sintéticamente con un amplio muestrario de soluciones que podríamos denominar multicultural. Analizamos en este apartado esa mixtura novedosa y a la vez humanista, con el fin de conocer mejor la propuesta pantojiana a la sociedad pekinesa de su tiempo. Profundizaremos en los prefacios y exordios y analizaremos el capítulo dedicado a la soberbia, que es el principal.

#### 4.3.1 Temática de prefacios y exordios en las *Qike*

Acorde con la protocolaria mentalidad china, cualquiera de las ediciones de las *Qike*<sup>57</sup> añade algún tipo de prólogo o incluso varios de ellos, con lo que si se recolectan todos –como hace la edición de Ye- resulta un buen número de ellos. Este tipo de preámbulos son carta de

---

<sup>57</sup> La traducción al español del capítulo de las *Qike* utilizada para nuestra investigación ha sido facilitada por los profesores Ramos Riera y Peng Haitao.

presentación para el autor que queda acreditado como pensador competente, aunque eventualmente sea sometido a una valoración crítica. En sí mismos, los exordios aportan informaciones procedentes del mundo intelectual chino, con lo que nos otorgan la perspectiva sobre cómo era visto el español o su legado desde otros puntos de vista.

El primer exordio, escrito por Xiong Mingyu, incorpora a Pantoja en el corpus de los eruditos llegados del oeste: «Hubo hombres exóticos venidos del lejano occidente de los cuales el primero es el Sr. Li, Xitai (西泰), los segundos son el Sr. Pang, Shunyang (順陽)<sup>58</sup>, el Sr. Xiong, Yougang (有綱)». Xiong invita al lector a no pasar por alto *Las siete victorias*, en medio de un gran mercado editorial, «el mercado de las cinco urbes». Refiere veladamente a Mencio y Confucio para a continuación enmarcar la obra en la línea del maestro Kong: «No habría podido imaginar que personas formadas venidas de Occidente también fuesen personas de provecho para la doctrina de lo esencial traída por Confucio».

El prefacio de Cao Yubian, 曹于汭 (1558-1634) también refiere a Mencio y Confucio y la importancia sobre conocimiento del cielo, sin el cual es imposible indagar en la naturaleza humana. Cao Yubian fue un literato importante en aquella etapa. En 1592 obtiene el título de *jinshi* para después desempeñar responsabilidades en la administración de Nankín. Colaborador en 1601 Matteo Ricci, es citado por el de Macerata en el quinto capítulo de su obra *El verdadero significado del señor del cielo*. Aparte de la colaboración con Diego de Pantoja, participa en los trabajos redactores de *Taixi shuifa* 泰西水法 coordinado por Sabatino de Ursis (Meynard y Canaris, 2021, pp. 37-38).

---

<sup>58</sup> Shunyang, 順陽 es el nombre de cortesía de Diego de Pantoja.

Diego de Pantoja también redacta algunas ideas a modo de prefacio: «En la vida hay cientos de cosas que se ubican entre dos extremos: ser recibidas o lanzadas. Todo el que desee renovarse profundamente, ha de despojarse de lo antiguo y hacer acopio de lo nuevo»<sup>59</sup>. Argumenta que el deseo sin control, cuando es egoísta, es origen del pecado en sus diferentes manifestaciones. La enfermedad y el desánimo nacen de este fruto: «Así pues, domar el deseo y cultivar la virtud, es un tema recurrente sobre el que se depara todo el día y en cuya práctica se empeña toda la vida».

Peng Duanwu sorprende en cierta medida en su prefacio. No es fácil interpretar si está llamando la atención sobre la arrogancia de un europeo que se atreve a diagnosticar el alma china o si más bien es un aviso previniendo al misionero acerca del carácter chino:

El señor Pantoja, aunque vive entre los chinos, ha perdido no pocas veces la ocasión de tener mayor contacto con ellos; a pesar de que comprende el carácter de los chinos, no debería mirar de forma tan radical el interior de éstos, sondeando lo que está latente en el fondo y expresándolo sin tapujos.

El preámbulo describe algunas características del valdemoreño: Pantoja es directo, «conciso, va al grano», algo que en una cultura que premia el lenguaje indirecto<sup>60</sup> debía llamar la atención.

El procedimiento moral que podríamos llamar *medicinal*, casi terapéutico, propuesto por Pantoja «es curativo», capaz «de extirpar el mal». A pesar de sus críticas, Peng Duanwu defiende el estilo de vida pantojiano. Ha sabido hacerse chino y además mezclarse con el pueblo.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Esta frase fue empleada por su majestad el rey Felipe VI en la cena de gala ante el presidente de la República Popular China ofrecida a Xi Jing Ping el 28 de noviembre de 2018.

<sup>60</sup> Así lo recuerda el dicho 绕着弯子说话 *rao zhe wan zi shuo hua*.

<sup>61</sup> Sin duda, al mundo intelectual chino debía llamarle la atención el hecho de que Pantoja frecuentara la periferia pekinesa relacionándose con otras clases sociales.

Me admiro de que la gente de hoy, que ve que el Sr. Pantoja vive desde hace tiempo en China mezclándose con el pueblo, como tiene enturbiado el sentido y no ve lejos, como no se abnega ni se cultiva, no sepa tampoco de la importancia de este hombre.

Pantoja está en sintonía con la tradición, el programa ético del Cielo. Las afirmaciones de Duanwu son todo un salvoconducto, lo que Pantoja ha escrito es «palabra del Señor del Cielo»:

Este caballero no comparte el oficio de servir al Emperador junto a otros gentilhombres, ni comparte con ellos un oficio o remuneración; además lo que ha expresado es palabra del Señor del Cielo; el Cielo es quien le ha hecho decir estas cosas, por eso nadie habría de hacer dificultad a este caballero.

Europa no está demasiado lejos, lo que el misionero presenta en el debate «no es algo distinto de las seis escrituras y los cuatro clásicos». La prosa de Duanwu confirma lo ya expresado del autodiagnóstico que los intelectuales realizaban sobre las circunstancias del momento chino: «¡Esperemos de este libro una salvación pronta para esta época, deseemos que haya una cura para el país!»

De hecho, algunos de los recién llegados, se sobreentiende que la clase funcionarial, caen en los excesos, de ahí la necesidad pantojiana sobre el cultivo de las siete virtudes. Adiestrando la razón se cura el corazón: «Usando siete virtudes para vencer siete afectos, sanando las pasiones por medio de la razón, se llegará, sí, a curar el corazón por medio del corazón».

El siguiente prefacio pertenece a Yang Tingyun (1562-1627), personaje de gran relevancia en la primera comunidad cristina, que edita e imprime en Wulin la obra de Pantoja. Sus palabras recuerdan en parte al memorial con el que Diego de Pantoja solicitó al emperador un terreno para la sepultura del Mateo Ricci. El texto refiere el viaje procedente del Lejano Oeste. Yang presenta

intersecciones culturales entre cristianismo y confucianismo: «Adorar a Dios es lo que Confucio denominaba servir a Dios con diligencia; amar al prójimo como a sí mismo recuerda la expresión de que las personas son mis hermanos». Cita las virtudes cristianas, en conexión con las obras corporales de misericordia y las virtudes cardinales y teologales, con la siguiente conclusión: «...cualquiera que así ame alcanza el corazón mismo del *dao*. Y el corazón del *dao* es el corazón de Dios».

Al término del texto, Yang da a entender que hay sido un prefacio por encargo. Después describe a Pantoja:

Su autor, el señor Pang, conocido como Shunyang, a quien nunca he visto, se dice que vive en la capital y que trabaja en la corte, y que una vez fue recibido con gran cortesía por el emperador. Muchos personajes distinguidos han trabado amistad con él. Todos los que han escrito los diversos prefacios de este libro han mostrado su respeto hacia él, de forma que podemos hacernos una idea de las cualidades morales que debe tener.

El último prefacio es de Zheng Yiwei. El proemio relaciona los pecados, de los que habla Pantoja, con «variaciones del primer llanto y de aquella primera risa». La naturaleza humana nace de lo estático, por lo que el estado dinámico no le es natural: «Una vez que lo estático es señor en la persona, el ego no tiene lugar al que arribar y el deseo queda automáticamente derrotado». Zheng pondera el vacío, usando la metáfora de un carcaj vacío, frente al esfuerzo que requiere el introducir dentro las flechas, que sería la moral cristiana.

### 4.3.2 La pedagogía de las imágenes en las *Qike*

Una de las características de las *Qike* es la abundancia de imágenes que acompañan a la disertación del texto. Entiéndanse aquí imágenes no en el sentido de ilustraciones sino de representaciones simbólicas, utilizadas como símiles morales que servirían a la reflexión ética. Ha de decirse que los jesuitas sí habían utilizado las imágenes estrictamente físicas, es decir no literarias. La correspondencia delata la petición a Roma de este tipo de tratados, con grabados o láminas, que mostrados al pueblo despertaban la curiosidad (Corsi, 2006, p. 146). La imagen, entendida como objeto de meditación y conceptualización, ha sido ampliamente utilizada en la tradición artística occidental. Diferentes modelos pedagógicos de la tradición eclesiástica tienen a la imagen por protagonista, con diferentes esquemas: *Mutua predicatio*, *sermones idiotarum* o *sacre teatralità* por poner algunos ejemplos (p. 151).

Consciente de esta potencialidad, Pantoja despliega en las *Qike* gran profusión de imágenes literarias, usadas como mecanismo sapiencial, en forma de alegorías y comparaciones.

Se apoya para ello en referencias procedentes de los grandes teólogos de Occidente: san Juan Crisóstomo<sup>62</sup> 契理瑣 (I, V, X, VI), san Bernardo 百爾納 (X), san Agustín 圣奥古斯丁 (I, VII, IX, X), san Gregorio 圣格雷戈里 (I, V, X), san Francisco 聖法蘭濟 (VII, IX), san Antón 閻當 (IX), san Macario 聖瑪加畧 (IX), san Cirilo 聖寄理瑪 (IX), san Yasanio 亞賽捏 (I), san Basilio 圣瓦西里 (V), Nicolás 泥哥老 (V), santo Domingo 生周日 (VII) y san Ignacio 圣伊格纳西奥 (X).

---

<sup>62</sup> Los números romanos representan el apartado correspondiente del primer tratado en las *Qike* según la edición de YE (2018).

Su narración inserta citas bíblicas: Lc 1, 52 (I), Mt 6, 4 (V), Mt 6, 1 (V), Lc 17, 10 (X), Flp 3, 13 (X) o indicaciones veladas a textos bíblicos concretos: la casa sobre roca, Lc 6, 43-49 (IX), a los ricos los despide vacíos Lc 1, 53 (IX), la elección de la zarza como reina Jc 9, 8-15 (VIII), el orgullo como comienzo del pecado Sir 10, 13 (I) y Jesús ante los fariseos y Pilato Mt 23, 27 (VI). Igualmente se incluyen referencias a personajes veterotestamentarios, como Balaán (IX), balanceadas con otro tipo de menciones procedentes del mundo grecolatino: Aristóteles (IV) y Atenas (X), Menón (X), Séneca (VII, VIII) o la fábula del cuervo y el zorro de Esopo (VII).

Proliferan en esta sapiencialidad fabulada gran número de imágenes procedentes del mundo natural: La abeja (VII, X), el pavo (X), el viajero (X), el vino bueno (X), la tortilla (X), la prenda de ropa vieja (X), el ascua del crisol (IX), los cimientos sobre arena (IX), la puerta alta (IX), el velero que necesita lastres (IX), el cuerpo humano cuya raíz es el corazón (IX), la lente cóncava (IX), el espejo (VII), las cajas (IX), la perla (V, IX), el timón, (VIII), el trote del caballo (VIII), el olivo y el espino (VIII), la vasija cristalina (VIII), la vasija que gotea (V), la tinaja gigante (VIII), la lila (I), el mercader (I), la cebolla (I), la sepia (I), la joya que se exhibe (V), la siembra del trigo (V), el oro acrisolado (V), la estatua (V), los monos (VII), el guerrero (VII), el vendedor (VI), el buitre (VI) o el Mar muerto (VI).

### 4.3.3 Mixtura sapiencial

Podríamos decir que Pantoja renuncia a una teología más exhaustiva en beneficio de la pedagogía comunicativa. Gran parte de las imágenes, antes referidas, curiosamente poseen un paralelo sapiencial en la tradición china. Así la abeja (VII, X), *mifeng* 蜜蜂, es desde la antigüedad



símbolo chino de laboriosidad. Atestiguada en el *Liji* 禮記 aparece en grabados sobre huesos de animales que se remontan a la dinastía Shang 商 (Puglia, 2017, p. 107).

Con otras imágenes, el misionero español encuentra consonancia y prolongación en la tradición oriental. Un ejemplo es la imagen del vacío relacionado con el vino bueno:

Por eso, se dice que la virtud verdadera, cuanto más abunda, más dispersa la jactancia. Es como un recipiente con aire dentro, que sin duda está llena de vacuidad; al verter vino bueno, tanto más vino puede entrar cuando más aire se desaloja. El vino bueno llena gradualmente el espacio y el aire cada vez es menor hasta que no queda nada. Cuando el recipiente está lleno de vino bueno ha de portarse con precaución para que el aire no vuelva a entrar dentro de él. (X)

La vacuidad es productiva en favor de la virtud. Solo desde la pasividad cumple el órgano de la virtud su cometido, al igual que la flauta produce musicalidad o se despliega la vela de un barco.

La verdadera virtud es como un ser vivo, no depende de influencia externa, sino que se mueve por sí misma, y por eso su dinamismo no está en función de si vienen o no alabanzas de fuera. Solo la virtud vacía vive a la espera del elogio de los hombres. La flauta no tiene sonido por sí misma; solo suena cuando hay aliento que la sopla. La nave no tiene propulsión propia; solo se mueve cuando el viento la impulsa. Al detenerse el aire y recogerse el viento no son más que algo inerte. (V)

Este vacío, de especial raigambre taoísta (wu 无) y budista (kong 空), había sido criticado por Ricci en *Tianzhu shiyi* (Jiménez, 2002, p. 226). Pantoja lo utiliza en más de una ocasión como vínculo entre tradiciones. Una humillación éticamente fecunda. Abajamiento y *kenosis*:

Cuando más profundo es el pozo, más refrescante es su agua. Cuando más abajo está la colmena, más miel posee. El oro es el más valioso entre los metales preciosos, pues su composición es la más pesada y la que más tira hacia abajo. Cuando el fruto es abundante las ramas habrán de inclinarse hacia abajo. Cuando más robusto es el grano, más se curvará la espiga. No hay cosa alguna en este mundo que no se ajuste a esto. (IX)

Se trata de la utilidad de lo inútil. El vacío aporta la visión auténtica de lo real. Una productividad diferente, que en forma alegórica es descrita con términos matemáticos:

En el cálculo numérico existe el espacio vacío, que no es un número en sí mismo, sino que se añade detrás de estos, haciendo que el diez se torne cien, que el cien se torne mil, que el mil diez mil... cuantos más espacios vacíos se añaden tanto más crece el número. Solo haciendo pie en la humildad de virtud, puede el espacio vacío tornarse verdaderamente en un número. Esta es la razón por la que se dice que, solo si al obrar, no dejas constancia de haberlo hecho, alcanzarás la plenitud en tu obrar. (IX)

Pantoja construye puentes culturales indagando en la tradición china. De fondo se ubica una idea de virtud universal cuya comprensión se puede reforzar con ejemplos procedentes de las dos culturas:

Poner a Fangfeng en un abismo insondable no hace que pierda su altura. Por eso, si se trata de discernir entre la altura y la bajeza, habrá que medir exclusivamente el cuerpo en cuestión y no hacerlo contando con la base sobre la que se apoya. En Occidente, existía un

tal Felipe, rey de un gran país. Al conquistar un país enemigo y ocupar su territorio se llenó de jactancia. Un sabio le preguntó de esta guisa: “Su Majestad ha aniquilado este país y a fe que ha tomado su territorio, midamos ahora la sombra de su Majestad para ver si es que ha crecido un poco o no”. (VIII)

El personaje utilizado por Pantoja es Fangfeng 防风, un gigante procedente de la mitología china. En el período de las *Seis Dinastías* se difunde el culto al gigante representado como cíclope con cabeza de dragón y orejas de buey (Puglia, 2017, p. 66).

Otro ejemplo de esta mixtura de saberes es el uso moral que Pantoja realiza con el juego de pelota. Según la tradición el emperador Amarillo venció a Chiyou y de su estómago hizo una pelota (Mezcua, 2012, p. 7). Aquel juego, llamado *Cuju* 蹴鞠, hoy consiste en mantener en alto la pelota pasándola con el pie, sin que toque el suelo. En aquel tiempo el tamaño de la pelota debía ser diferente y con más peso para rebotar en el suelo. Pantoja presenta el peso de la pelota y sus rebotes como analogía de la soberbia:

Como en el juego de pelota, donde cuanto con más peso cae esta sobre la tierra, con más altura rebota. Por eso el pensamiento propio de la soberbia, empieza antes y se impone al final. Cuando la virtud aún no ha llegado, su lógica ya ha comenzado a brotar, se adelanta a la virtud y su daño está aún presente cuando ésta madura. Al final, resulta vencedora. (I)

La imagen de la luz y la sombra de gran trans fondo paulino y recepción en el budismo Tang no posee especial paralelo en el confucionismo, en lo que al concepto de iluminación se refiere. Sí encontramos concomitancias en un sentido moral. La luz guía la vida de la persona. La «luz interior» o «Divina Luz del Cielo» orienta la existencia (Yao, 2001, p. 170). Pantoja utiliza el término en referencia al sol:

La lógica de la soberbia acompaña a la obra buena, así como la sombra acompaña la luz del sol. En un lado hay luz, enfrente tendrá la sombra por compañera. Cuando el sol está en su cénit, la luz irradia perpendicularmente, luego no hay sombra por ningún lado. Si el propósito de cultivar la virtud no está plenamente ordenado al Señor, la luz caerá oblicua y se le acoplará, pues, orgullosa la sombra. Solo al Señor corresponde enderezar la virtud y purificar el corazón, haciendo que lo de abajo se conforme a lo de arriba y que todo el cuerpo sea iluminado, sin que haya rincón para la soberbia. (I)

#### 4.3.4 El sabio como superación de un mundo decadente

En un intento por dialogar con algunas afirmaciones presentes en el mundo intelectual circundante, Pantoja diserta sobre decadencia moral. De nuevo lo expresa con la ayuda de una imagen, en este caso de una vasija rota:

Hacer el bien aspirando a conseguir fama, es como llenar una vasija que gotea: entra por un lado lo que sale por otro, independientemente de la cantidad que tuviese; lo que queda son tan solo formas virtuosas y fatigas, y esto en poco se diferencia de la decadencia moral. (V)

Ciertamente, el primer periodo de Wanli como emperador da continuidad a las reformas emprendidas por su padre y predecesor, el emperador Longqing: defensa del campesinado, mayor austeridad en palacio o regulación fluvial. El sistema funcional del que se rodea el gobernante en aquella primera etapa fue, en términos políticos, capaz y competente (Olivares, 2020, p. 35). Sin embargo, posteriormente, surgen disputas internas y dimisiones en cargos importantes. Un ejemplo de ellas es la del *Gran secretario general*, Li Tingji 李廷机 (1542-1616), (Haitao, 2021,

p. 603). A partir de 1600 el emperador se retira de sus actividades gubernamentales. La renuncia de las responsabilidades y la idea de un reino desatendido cobra entonces vigor en el funcionariado. El mismo Pantoja lo expresa así en su carta de 1605 a Diego García:

El Rey también esta muy temeroso de manera que ya ha bien de años que no da audiencia ni se deja ver ni de los mayores mandarines, y ni aun de su propia habitación para otros lugares dentro de su mismo palacio –adonde tiene muchas recreaciones- sale mucho tiempo ha. (Ye, 2018, p. 541)

Con este telón de fondo, Pantoja juega con las imágenes de santos y sabios, prototipos de humanidad capaces de superar la decadencia y reformular el bien moral. Ambos son expresión de vidas cultivadas al servicio de la virtud.

La intención de los santos y sabios al cultivar la virtud era solo amar y reverenciar a Dios, y, de esta forma, ganarse gradualmente la recompensa del Cielo. Alguien que contaminase la verdadera virtud exhibiendo esta en busca de celebridad, y quitase así valor a la recompensa del Cielo ansiando en realidad la fama, tendría un pecado mayor que el carecer de virtud. (V)

Bajo este modelo de vida sabia, capaz de superar la degradación del pecado, las *Qike* plantean una restauración ética. El sabio ha sabido renunciar al mundo:

Meisai se esconde en una vasija, pero su fama se extiende por todas las naciones. Un distinguido huésped viene a visitarlo, en su camino se topa con un viejo que venía portando un bastón, del que pensaba que conocía a Meisai. Le preguntó y aquel contestó: “Meisai, ¡ese pobre desdichado, que no sabe comportarse ni merece respeto en su modo de hacer ascesis! ¿para qué querer verlo?”. (V)

De esta forma las *Qike* recuperan el ejercicio de la sabiduría como fundamento para la justicia. El sabio, el noble, *junzi* 君子, hombre virtuoso en la tradición confuciana, ejerce la *ren* 仁, que se acredita en una praxis ética altruista, planteamiento en armonía con la propuesta pantojiana. Más allá de las apariencias, el sabio es la luz que permite la reconstrucción social:

El sabio, del mismo modo que el sol, posee luz propia, existe siempre sin mudarse, y ni vientos ni brumas ni nubes ni nieblas la apagarán aun cuando la tapen. El necio, lo mismo que la luna, toma prestada la luz de fuera, no está en ella el refractarla u opacarla, el menguar o el crecer. La verdadera virtud es siempre gloriosa, si alguien la denigra, podrá ocultarla, pero no disminuirla. (V)

#### 4.3.5 Impacto de *Las Siete Victorias*

En un intento por demostrar la significatividad de Diego de Pantoja en su contexto temporal más próximo -uno de los objetivos de nuestra investigación-, presentamos a continuación cinco ejemplos procedentes de contextos diferentes que describen la repercusión de las *Qike*.

El Padre Diego Pantoja publicó una de las siete Virtudes y de sus siete contrarios con tanto espíritu que los propios letrados mandarines solamente de verle fueron conmovidos a imprimirle por su gusto en diversas provincias, añadiendole Proemios y Poesías en alabanza de los Padres y de nuestra fe. (Semedo, 1642, p. 276)

En su *Imperio de la China i cultura evangélica en él, por los religiosos de la Compañía de Jesús*, Álvaro Semedo remite a *Las siete victorias* y a los proemios introductores al tratado.

Misionero en China y coétaneo por un tiempo de Pantoja, Smedo es consciente de la importancia de este hecho.

Otro ejemplo es *Confucius sinarum philosophus sive scientia sinesis* (Intorcetta et al., 1687), obra influyente que moldeó la recepción del confucionismo en Europa. En un entorno teológico de discusión moral, las referencias a *Las Siete victorias* son empleadas en la forma al uso de la parenética cristiana:

(...) En cuanto a los libros (como pasó con otros del mismo Ricci, en los que él mismo filosofa sobre la vanidad de los asuntos humanos y sobre la muerte para la eternidad), especialmente Diego de Pantoja (...) entendió los vicios de la mente y los pecados de una nación suave y soberbia que era el mayor obstáculo para la búsqueda de la religión (...), escribió deliberadamente siete volúmenes sobre los siete pecados principales, y las siete virtudes que se les oponen (...). (Intorcetta et al., 1867, p. 110)

Los siete pecados capitales en oposición a las siete virtudes. En opinión de Intorcetta, al igual que los primeros padres de la iglesia defendieron el cristianismo frente a los herejes, los jesuitas hacen de esta forma lo propio a través de su apología moral en China (p. 96).

Procedente de otras latitudes, destacan las reflexiones de las *Qike* empleadas en *Honkyo Gaihen* 本教外編, tratado compuesto en torno a 1806 por uno de los más reputados teólogos del sintoísmo, Hirata Atsutane (Devine, 1981). Atsutane se inspira en las obras que los misioneros jesuitas compusieron en China. En su exposición menciona a Diego de Pantoja, Matteo Ricci y Giulio Aleni. Una de las preocupaciones del autor es la escatología. Desde esa motivación, la segunda parte de *Honkyo Gaihen* dialoga con las *Qike*, en ocasiones transcribiéndola literalmente. La disertación presenta en una columna el texto de Pantoja y en otra la interpretación del propio

Hirata (pp. 45-46). La traducción al japonés del texto pantojiano reinterpreta términos, a la luz de la perspectiva cultural propia. Si Pantoja utiliza para Dios el vocablo 天主 *Tianzhu* o para Jesús 耶穌 *Yesu*, Hirata lo traduce por *Kakure no Kami* o *Yushin* 幽神, el Dios oculto, (en el sentido también de negro u oscuro), escondido. En cambio, cuando Pantoja hace uso de un vocabulario divino más tradicional con 上帝 *Shangdi* o 天神 *Tianshen*, Hirata emplea los mismos términos. La figura de Pantoja en *Honkyo Gaihen* aparece con tal protagonismo que el valdemoreño es dibujado en discusión con Hirata, ambos después de muertos, sosteniendo una especie de diatriba teológica (p. 45).

<i>Pantoja</i>	<i>Hirata</i>
<p>德反為罪。惡反為德故日。以美食自病。</p> <p>才智者。以德取傲。傲存而德亡。無賴者。以罪取謙。謙至而罪滅。</p> <p>時罪人。出時潔矣。彼誇者。以傲以滿。自滅前善也。出時愈污矣。</p> <p>嗟乎。天主憐我罪人。耶穌<small>天主降生名號</small>判之日。此人惡。顧自悔自下。入</p> <p>為天主奉敬。謝天主無賴者。皇竦遠。不敢仰視。拊胸號日。</p> <p>人奸淫盜賊犯義。又大異此無賴人。我一七二日齋。捐已財什一。</p> <p>一無賴也。才知者。近立謝日。謝天主獨厚我。俾我異于他人。他</p> <p>天主聖經有言。兩人登天主堂。祈祝天主。其一才智榮名過人。其</p> <p>自矜其德者。非因有德矜德。乃因矜德行德也。即後可以徵前。</p>	<p>德兼乎。</p> <p>惡罪自謙矣。傲與德兼德全滅況與罪兼乎謙與罪兼。罪全滅況與</p> <p>賴者以罪取謙謙至而罪滅。德反為罪惡反為德以德自傲不如此</p> <p>嗟乎幽神憐我罪人幽神判之日才智者以德取傲傲存而德亡。無</p> <p>獨厚我俾我異于他人焉。無賴者皇竦遠。不敢仰視拊胸號日</p> <p>祈祝幽神。其一才智榮名過人。其一無賴也。才智者進謝日幽神</p> <p>自矜其德者非因有德矜德乃因矜德行德也。昔兩人登幽神堂</p>

Ilustración 20. Comparativa entre un extracto de *Las siete victorias* y del *Honkyo*

*Gaihen*



Otro ejemplo de la repercusión oriental de la obra pantojiana, se puede encontrar en el erudito coreano Yi Ik, también conocido como Seong-ho (Caizhi, 2019, p. 175) quien analiza las *Qike* como modelo de interacción entre confucianismo y cristianismo, ambos entendidos como sistemas de construcción moral, ligados a un contexto de gran competencia, todo esto en relación con los exámenes funcionariales. No en vano, las *Qike* llegaron al mundo intelectual confuciano a través de intelectuales de perfil diplomático. Los siete pecados capitales, expuestos por Pantoja en el tratado, son releídos en clave confuciana como ideario de superación ética y perfeccionamiento moral.

Por último, desde el contexto intelectual chino, es significativa la referencia de Wang Zheng, intelectual confuciano coétaneo a Diego de Pantoja -ambos nacen en abril de 1571-, convertido posteriormente al cristianismo tras la lectura de las *Qike*. Wang había escrito diferentes tratados sobre el taoísmo: *Biandao Pian* 辨道篇, *Yuan Zhenren Zhuan* 元真人傳, *Liaoxin Dan* 了心丹 (Ding, 2019, p. 35). Wang conoce las doctrinas del Tao en profundidad. Un amigo le comparte el tratado del misionero español. Tras leerlo exclama: «El mensaje tocó mi corazón y atravesó mis huesos» (p. 35), para a continuación relacionarlo con la cita de Mencio: «Esta es la senda correcta que lleva a no avergonzarse y no ruborizarse» (p. 35). Tras un tiempo de convalecencia por enfermedad, Wang relee la experiencia de su crisis en el marco de una iluminación. Más tarde, en 1616, se reúne en la capital con Diego de Pantoja (p. 36). Wang Zheng se convierte al cristianismo y es incluso posible que Pantoja fuera su padrino<sup>63</sup> en la ceremonia del bautismo (p. 78). Escribirá *Weitian airen jilun* 畏天愛人極論, que podría traducirse como *Ensayo*

---

<sup>63</sup> Aunque se refiere a Diego de Pantoja como padrino, por el contexto es más fácil pensar que fuera el oficiante del sacramento.

*del temor del Cielo y el amor al prójimo*. Obra con partes inspiradas en *Tianzhu Shiyi* de Matteo Ricci y *Qike* de Pantoja.

Cuando Wang visita a Pantoja pregunta sobre algunos aspectos de las *Qike*. Pantoja responde señalando su biblioteca. La gran cantidad de libros occidentales sorprende al erudito chino que más tarde narrará el episodio bajo el símil de haber descubierto un tesoro (p. 91). Pantoja introduce a Wang en el concepto de Dios en el cristianismo y Wang reconoce en él al Señor del Cielo (p. 94). Entre los términos utilizados para designar a Dios, Wang utiliza *Tusi* 徒斯 (*Deus*)<sup>64</sup>. El término aparece trece veces en *Weitian airen jilun*. Wang persigue de esta manera una diferenciación con la cultura local y a la vez un elemento de novedad. La investigación del profesor Ding comparte una conversación en la que Wang cuestiona a Pantoja al respecto:

Yo pregunté: ¿Es el llamado *Tianzhu*, *Tusi*?

Pantoja respondió: “Sí”

Entonces, ¿Por qué no seguimos llamándolo Tusi? ¿Por qué deberíamos cambiar al nombre de Tianzhu?

Aquí en China, uno encontrará esto difícil para comprender el significado de Tusi. (p. 95)

Quizás influido por la apreciación pantojiana el vocablo *Tianzhu* aparece en 68 ocasiones en *Weitian airen jilun*. Pantoja en las *Qike* usa *Tianzhu* con mayor amplitud semántica 天主之所願, 天主之全能, 天主鐘愛, es decir, la voluntad de Dios, la omnipotencia de Dios, la ternura de

---

<sup>64</sup> Contrástese con el capítulo V de esta investigación. Tal vez, ante la necesidad de afianzar una identidad alternativa en un medio social donde eran minoría, los conversos locales se esforzaron por introducir vocablos nuevos para referirse a Dios. En cambio, algunos misioneros buscaron la conexión con el pensamiento chino usando términos ya presentes en la tradición.

Dios (Ding, 2019, p. 98). En resumen, la obra de Wang Zheng está plenamente influenciada por la figura del valdemoreño, prueba de la significatividad que la figura del misionero español obtuvo dentro del mundo erudito chino.

## PARTE IV

### Conclusiones al capítulo

La propuesta de Pantoja en las *Qike* no coincide exactamente con los formatos teológicos conforme a los cuales el misionero seguramente estudió durante su proceso formativo español. Su estilo huye de lo especulativo y excesivamente conceptual en aras de un pensamiento pragmático. Esto no quiere decir que, por ejemplo, *Qike* no cuente con un importante aparato teológico, pero esa eventual sistematicidad queda siempre al servicio del objetivo del libro que es entrar en diálogo con la mentalidad confuciana en el terreno de la antropología filosófica y la teología moral. No en vano, Pantoja parte de la centralidad de ciertas vivencias humanas para hablar de la gracia edificante, concedida por generosidad divina:

Cualquier mal se despliega haciendo uso del deseo, sin embargo, el deseo no es algo malo en sí mismo, sino más bien un enviado íntimo, justo y ecuánime que por gracia del Emperador celeste (de Dios) protege en el ser humano este cuerpo y asiste su espíritu.

(Prefacio de Pantoja en las *Qike*)

Pantoja habla de «domar el deseo y conservar la virtud» (Prefacio de Pantoja) desde un terreno que podríamos denominar pragmático, donde lo sapiencial cobra especial relevancia. De alguna manera, transforma la moral católica europea en un *ars vivendi* de gran conexión con la sapiencialidad local. Prima el *ren* 仁, la benevolencia, que es la más excelsa de las virtudes confucianas, , así como el ideal del hombre sabio o *junzi* 君子, el noble que ha sabido vencer al mundo y las pasiones en el ejercicio de la virtud. En un entorno de decadencia moral, Pantoja propone las *Qike*. Los santos y sabios son ahora los prototipos a imitar, ellos han superado la soberbia en el cultivo de la humildad.

A nuestro juicio, el valdemoreño no participa especulativamente en el debate neoconfuciano sobre las características de la naturaleza humana, es decir, la disertación sobre si el hombre nace bueno por naturaleza o corrompido. Según el pensamiento pantojiano el pecado es una inercia contextual que puede ser combatida con la argucia de la virtud. El ejercicio moral es así una habilidad. El transfondo pantojiano no es determinista en cuanto a los conceptos de caída humana, como sí parece serlo otra obra suya *Del origen de la humanidad, pecados originales y diluvio, Ren Lei Yuan Shi 人类原始* (Ye, 2018, p. 257). Al hablar de *siete superaciones*, Pantoja escanea la labilidad de la naturaleza humana desde la óptica de los siete pecados capitales. Para cada uno de ellos existe un proceder sabio de superación y la victoria correspondiente. No hay pues un pesimismo subyacente. El título del tratado lo expresa son *siete victorias*.

Las *Qike* son un ejercicio de diálogo cultural. Los exordios y proemios que ejercen de preámbulo al tratado acreditan por una parte su calidad y por otra el reconocimiento obtenido ante el funcionariado mandarín del momento. En este ejercicio de diálogo Pantoja recurre especialmente a las imágenes. Éstas, expresadas con profusión a través de alegorías y fábulas, desarrollan un pensamiento simbólico de gran conexión transcultural. Con la ayuda de ellas, Pantoja desarrolla una especie de mixtura sapiencial. Ejemplos, de procedencia occidental y oriental, para subrayar una misma idea universal. Uso de los clásicos occidentales y citas con procedencia de la mitología sínica. Este cruce de sapiencialidades -griega, judeo-cristiana y china-, interpretado desde la perspectiva local, pudo ser sugerente. Por una parte, ofrecía material capaz de satisfacer la curiosidad del intelectual mandarín con datos de una literatura desconocida procedente del otro lado del mundo, en la que se incluía la Biblia, y por otra, los conocimientos de la tradición china que el valderomeroño atesoraba le hacían participar del debate social que por entonces acontecía.

## Capítulo 5

# DIÁLOGO RELIGIOSO E INTERCULTURALIDAD

### 5.0 Introducción

Analizamos en este capítulo la forma en como una misionología de inserción posibilita en Diego de Pantoja el diálogo religioso y la interculturalidad. Entendemos aquí por misionología a la disciplina teológica que reflexiona sobre la misión, término derivado del vocablo latino *missio*, envío. Desde sus orígenes en 1540, la acción de la Compañía de Jesús queda orientada a la misión (O'Malley, 1995, p. 441). Bajo esta pretensión los diferentes prepositos de la Compañía, por concesión papal, podían enviar a cualquier miembro de la congregación donde consideraran necesario:

El enviar adonde les pareciere, se entiende entre fieles, aunque sea en las Indias, y entre infieles, especialmente donde hubiese alguna habitación de fieles como en Grecia etc. Donde fuesen más puramente infieles, el Superior deberá mucho mirar delante de Dios nuestro Señor, si debe enviar o no, y adónde, y quiénes. Y será siempre del súbdito alegremente aceptar como de Dios nuestro Señor la misión suya. (Co [621])

Así se produce la identificación entre el jesuita y la misión. Una cualidad performativa. El jesuita se configuraba desde la misión y para la misión, un concepto en salida, al que debía someterse «sin tergiversaciones ni excusas» (Hernández, 2005, p. 17), independientemente de que fueran enviados «a los turcos, al nuevo mundo, a los luteranos, o a cualquier otro tipo de infieles o de fieles» (p. 17).

Dicha movilidad impregnó el estilo de la Compañía bajo un concepto universal, *usque ad ultimum terra* y transcontinental. Esta metodología, que Pantoja lleva a la práctica, fue posibilitada gracias a tres intuiciones previas.

La primera, corresponde al ideario de Alessandro Valignano: el cristianismo llegado de Europa habrá de adaptarse a la mentalidad del pueblo que ha de ser evangelizado, aceptando en lo posible las tradiciones locales. Es la llamada política de acomodación.

La segunda se centra en la importancia del idioma. Tras su llegada a Macao en 1579 Michele Ruggieri descubre esta carencia. De los misioneros llegados al País del centro ninguno había aprendido la lengua (Ruggieri, et al., 2001, p. 14). Por importante que fuera el revestimiento en hábitos y formas, solo el conocimiento del idioma permitiría a los misioneros indagar en las particularidades de la cosmovisión china.

La tercera idea proviene de la adquisición del idioma que permite el conocimiento sobre los libros sagrados del otro. Así fue clave en este proceso la lectura de los clásicos chinos. La interpretación de Ricci descubre en ellos una intersección entre la moral confuciana y la cristiana con referencias a Dios que habrán de ser tenidas en cuenta.

Diego de Pantoja da un paso más. Su obra sapiencial, como se analizó en el capítulo anterior, no es solo la traducción de los clásicos occidentales al idioma chino. En ella encontramos una mixtura que podríamos denominar de hibridación intelectual. Una hermética positiva de la cultura hospedante, lo que en clave misionológica denominaríamos diálogo *inter-gentes*.

Analizaremos en este capítulo este paradigma de misión, en la controversia terminológica sobre el nombre de Dios y en las huellas que las fuentes muestran sobre Pantoja y su interacción polivalente: con el funcionariado imperial de la urbe y con el mundo rural de la periferia pekinesa.

## PARTE I

### Pantoja y la traducción del nombre de Dios

#### 5.1.0 La controversia sobre el nombre de Dios en el marco del diálogo interreligioso

Si entendemos por diálogo interreligioso a la interacción, cooperación y acercamiento entre representantes pertenecientes a distintas tradiciones religiosas, la primera misión jesuita en Pekín es un ejemplo de ello. Intercambio de saberes, camino compartido, búsqueda conjunta. Optamos en nuestra comprensión por un posicionamiento que no entiende al neoconfucianismo solo como sistema filosófico, sino como cosmovisión que incluye parámetros con referencias religiosas, de las que la idea de sacrificio, el culto a los antepasados o la piedad filial, pueden ser ejemplo.

Uno de los elementos claves de este diálogo se puede rastrear en el vocabulario religioso que los jesuitas utilizaron para referirse a Dios. Si el idioma es símbolo de realidad, la utilización de una terminología u otra no es cuestión menor pues denota una opción en cuanto al lugar que la nueva religión cristiana debía ocupar en el contexto chino.

Se plantean algunas cuestiones conforme a esta elección: ¿Eurocentrismo, posición de igualdad, o asimilación en la cultura? ¿Se debía mantener la forma latina *Deus*? ¿Había de escogerse un término perteneciente a la tradición china para facilitar la inculturación? Y en caso afirmativo ¿Cuál sería el término pertinente para ello? ¿Significaría lo mismo el vocablo elegido o la elección de este tergiversaría la originalidad de la divinidad cristiana?

La elección no fue fácil. Tras la muerte de Matteo Ricci, en 1610, el padre visitador invita a los misioneros a retratarse al respecto.



...el padre Visitador viendo que el padre Pantoja y el padre Vagnoni, que estaban en Macao y tenían un sentimiento diferente que nosotros, juzgamos apropiado que estas controversias no podrían terminar si no se trataba correctamente. Es por eso que ordenó que cada uno hiciera en particular un tratado sobre ello. El primero sobre Dios, el segundo sobre los ángeles, y el tercero sobre el alma razonable. (Longobardi, 1701, p. 14)

Los tratados resultantes son examinados en Roma por diferentes teólogos jesuitas: Leonardus Lessius (1554-1623), Jean Lorin (1559-1634) y Miguel Vázquez (1559-1624), (Meynard y Canaris, 2021, p. 11). El resultado de la discusión conllevó la prohibición del uso de *Shangdi* entre 1612 y 1613 (pp. 10-11).

Pantoja y Vagnoni se alinean, expresando la misma idea: los chinos poseen un conocimiento sobre el alma o Dios, a quién llaman *Xangti*, *Tienxin* o *Ling Hoen*. «Los padres Pantoja y Banoni tomaron la afirmativa y trataron de probar que los chinos tenían algún conocimiento del Dios, de los Ángeles y del Alma que los llamaron Xangti, Tienxin y Ling Hoen» (Longobardi, 1701, p. 15).

Ambos, Pantoja y Vagnoni, desarrollan la senda abierta por Ricci, quién tras estudiar los clásicos chinos expresó haber descubierto semejanzas entre el Dios cristiano y las referencias divinas usadas por el confucianismo. Es por eso pertinente recorrer el mismo itinerario de Ricci para comprender la base del problema.

Si analizamos los clásicos confucianos<sup>65</sup>, es decir: *Analectas* 论语; *Mencio* 孟子; *Libro de los ritos*, 礼记; *Xunzi* 荀子; *Xiaojing* 孝敬; *Shuoyuan* 说苑; *Chunqiu Fanlu* 春秋繁露; *Hanshi Waizhuan* 汉诗外传; *Dadai Liji* 大戴礼记; *Baihutong* 白虎通; *Xinshu* 新书; *Yangzi Fayan* 样子

---

<sup>65</sup> Para esta clasificación de libros seguimos la selección de clásicos confucianos elaborada por *Chinese Text Project*. Cfr.: <https://ctext.org/> (Sturgeon, 2022)

发言; *Zhonglun* 中伦; *Kongzi Jiayu* 孔子家语; *Qianfulun* 潜夫论; *Lunheng* 论衡; *Taixuanjing* 太玄经; *Fengsu Tongyi* 风俗通义; *Kongcongzi* 孔丛子; *Shenjian* 申鉴; *Zhongjing* 忠经; *Sushu* 素书; *Xinyu* 新语; *Duduan* 独断 y *Caizhong Langji* 蔡中郎集, encontramos que el vocablo *Shangdi*, 上帝 aparece 93 veces en los siguientes libros: *Mencio*: (Liang hui Wang II, 10), (Li Lou I, 7), (Li Lou II, 53); *Liji*: (Wang Zhi, 15, 20), (Yue Ling, 5, 52, 71, 108), (Li Yun, 6), (Li Qi, 23), (Jiao Tesheng, 24), (Da Zhuan, 2), (Zaji II, 126), (Kongzi Xianju, 5), (Zhongyong 19), (Biaoji 22), (Ziyi 12, 24), (Daxue, 13); *Xunzi* 11; *Xiaojing* 1; *Shuoyuan* 4, 1, 22; *Chunqiu Fanlu* 1; *Hanshi waizhuan* 25, 13; *Dadai Liji* 10; *Baihutong* 8, 1, 3, 4, 5; *Xinshu* 3, 103; *Kongzi Jiayu* 9, 1, 2; *Qianfulun* 2; *Lunheng* 5, 9, 3, 50, 17, 4 (Ziran, 1, 3, 6, 4, 9); *Fengsu Tongyi* 1; *Kongcongzi* 1 (Zhong Jing 1); *Duduan* 65, 69; *Caizhong Langji* (VI, 1,2) (VII, 2,4) (X, 1) (Waiji II, 1) (Waiji IV, 65, 69)<sup>66</sup>.

Si nuestra investigación incluye no solo los textos pertenecientes al confucianismo sino igualmente los relativos a las grandes escuelas filosófico-religiosas procedentes de la dinastía Han, el término *Shangdi* aparece 430 veces. Dicha búsqueda incluye los tratados del moísmo (*Mozi*, 490-221 a.C. y *Mobian Zhuzu*, 265-317 a. C.), taoísmo (*Zhuangzi*, 350-250 a. C., *Dao de jing*, 475-221 a. C., *Heguanzi*, 475-221 a. C., *Wenzi*, 212-231, *Wenshi zhen jing*, *Lie xian zhuan*, 50-8 a. C., *Yuzi*, *Heshanggong Laozi*), legalismo (*Hanfeizi*, 475-221 a. C., *Shang jun shu*, 475-221 a. C., *Shen bu hai*, *Shenzi*, 475-221 a. C., *Jian zhu ke shu*, 237 a. C.), escuela de los nombres (*Gonsunlongzi*, 475-221 a. C., *Discurso del caballo blanco*), escuela de los militares (*El arte de la guerra*, 515-512 a. C., *Wuzi*, 475-221 a. C., *Liutao*, 475-221 a. C., *Simafa*, 772-221 a. C., *Weiliaozi*, 474-221 a. C., *Tres estrategias*, 100 a. C.-9), matemáticas (*Haidao suan jing*, 263, *Los nueve capítulos*, 120 a. C.-20, *Sunzi suan jing*, 420-581, *Zhoubi suan jing*, 50 a. C.-100), escuelas misceláneas (*Huainanzi*, 206 a. C.-9, *Lûshi chunqiu*, 247-239 a. C., *Guiguzi*, 475-221 a. C.,

<sup>66</sup> Estas referencias y las siguientes en ctext.org, consultadas el 6-05-21.

*Yinwenzi y Dengxizi*), libros de historia (*Shiji*, 109-91 a. C., *Chunqiu zuozuan*, 468-300 a. C., *El libro perdido de Zhou*, 475-221 a. C., *Guoyu*, 475-221 a. C., *Yanzi chunqiu*, 475-221 a. C., *Wuyue chunqiu*, 50-100, *Yuejueshu*, 50-70, *Zhanguoce*, 350-6 a. C., *Yantielun*, 81 a. C.-9, *Lienûzhuán*, 206-9 a. C., *Guliang zhuán*, 206-9 a. C., *Gonyang zhuán*, 206-9 a. C., *Hanshu*, 36-111, *Qianhanji*, 198-200, *Dongguan hanji*, 60-160, *Houhanshu*, *Zhusu jinian*, *Mutianzi zhuán*, *Gusanfen*, *Yandanzi y Xijing zaji*,

Otra variante del chino para dirigirse a Dios utiliza el término *Tianzhu*, 天主, Señor del Cielo. En este caso, en los tratados antes citados, el vocablo aparece tan solo dos veces (*Qianfulun* 2 y *Lunheng* 64). Es por tanto un término presente en la tradición, pero con muchas posibilidades para desarrollarse con una nueva significación. Y así lo entendieron los jesuitas. El término, no obstante, invita a la polisemia, interpretación usada por Camilo Costanzo (1571-1622), quién investigó sobre el término en aplicaciones contextuales procedentes del budismo, encontrando significados dispares y alertando, en consecuencia, a Longobardi al respecto (Meynard y Canaris, 2021, p. 11-12).

Según Longobardi los chinos no reconocen la significación que Ricci aporta en referencia al término *Shangdi*: «Cuando nosotros les dijimos que el *Xangti* era el Creador del Universo en la manera que nosotros concebimos, ellos reían y nosotros quedábamos en ridículo» (Longobardi, 1701, 18). Según el italiano, el vocabulario de nueva significación misionera no posee paralelo en la mentalidad china, algo que, a su juicio, ya demostró el padre Sabatino de Ursis, compañero de Pantoja en Pekín:

Conforme a este orden, el Padre Sabathino realizó su Tratado y probó que, según los comentarios auténticos de la Secta de las Letras, el *Xangti* no podía ser nuestro Dios ni

*Tien-Xin* nuestros Ángeles, ni *Ling Hoen* nuestra Alma. En mi opinión, todas sus razones son suficientes para demostrar (...). (p. 19)

En algunos aspectos, la posición de Longobardi evolucionó: «Esta discusión no fue óbice para que Longobardi pidiera a Roma que la lengua china fuera empleada en la liturgia, para la lectura del breviario y para la formación teológica de los candidatos al presbiterado» (Chinchilla y Romano, 2008, p. 209). Aunque en los términos estrictos del debate no lo hiciera. Hay sin embargo un dato que es necesario contextualizar históricamente: Longobardi escribió su tratado en 1623. El mismo dice: «En primer lugar, más de veinticinco años han pasado desde que comencé a preocuparme por el hecho de lo que los chinos llaman Señor de lo alto o Emperador Shangdi» (Meynard y Canaris, 2021, p. 39). Longobardi escribe su tratado *Una breve respuesta a lass controversias sobre Shangdi, Tianshen and Linghun* (Meynard y Canaris, 2021) pasados algunos años del incidente de Nankín. El italiano en aquel momento poseía una perspectiva de la que carecían el resto de autores inmersos en la discusión. Según los especialistas, a partir de 1620, Longobardi es influenciado por el punto de vista de algunos literatos (Zhou Qiang o Chen Yi) que poseen una opinión muy definida en el debate (p. 39). En el prefacio número ocho de la obra antes citada explica:

En cuanto a los literatos paganos, no pude pedir su opinión, ya que el Padre Visitador me instó expresamente, porque la persecución no me permitió hablar libremente con ellos. Por lo tanto, me vi obligado a retrasar mi respuesta por más tiempo de lo que deseaba, mientras se aseguraba de que nadie pudiera quejarse de que se hubiera hecho un juicio definitivo cuando el otro lado no había sido escuchado. Al final, no descuidé las oportunidades que me presentaron de hablar con varios literatos en los últimos años que yo estuve en el sur, y especialmente durante los dos años posteriores a nuestra publicación (*Nostra*

*Publicationem*) mientras estaba residiendo en esta Corte Real (*Regia hac Curia*). (pp. 40-41)

En la cercana misión japónica el término latino *Deus* prevaleció, con el añadido de algunas traducciones sin tanta polémica<sup>67</sup>. En 1704, el Papa Clemente XI prohíbe a los misioneros el uso de los términos *Tian* y *Shangdi* para designar a Dios, reemplazándose por *Tianzhu* (Han, 2017, p. 704).

### 5.1.1 El verdadero significado del Señor del cielo

En noviembre de 1594 Matteo Ricci había completado la traducción de los *Cuatro libros* continuando su estudio con el análisis de los llamados *Seis clásicos* (Ricci, 1985, p. 14). Valignano invita a Ricci a componer algún libro destinado a la clase letrada china que resuma los principios esenciales del cristianismo. Cuando Ricci completa su investigación escribe al general Acquaviva comunicando su análisis de los clásicos chinos y las frases anotadas al respecto en armonía con nuestra fe (p. 14). El material descubierto por Ricci serviría como base al catecismo. Antes, en 1584, Michele Ruggieri había elaborado *Vera Expositio Domini Coeli*, obra en la que posiblemente también colaboró Matteo Ricci. En octubre de 1596 Ricci ya posee un borrador denominado *El verdadero significado del Señor del cielo*. El italiano realiza copias para sus amigos más cercanos y envía su trabajo a Valignano. El borrador es inspeccionado por el padre Duarte de Sande y modificado. En 1601, el trabajo corregido regresa a Pekín. Ricci añade nuevas modificaciones y en 1603 se xilografía una edición de doscientas copias.

---

<sup>67</sup> En 1632, Propaganda Fidei publica *Dictionarium: sive thesauri linguae Japonicae compendium*, con la siguiente voz para Dios: «Deus, Dios, Tèn Mèi». (Collado, 1632, p. 35).

### 5.1.2 Terminología empleada para designar a Dios en *Tianzhu Shiyi*.

Ricci utiliza en *El verdadero significado del Señor del cielo* 320 veces el término *Tianzhu* 天主: (Ricci, 1985, p. 58 [4]<sup>68</sup>), (p. 58 [8, 621]), (p. 60 [9]), (p. 62 [15] tres veces), (p. 64 [16]), (p. 66 [18, 19]), (p. 66 [20, 21]), (p. 68 [22]), (p. 70 [26] dos veces), (p. 70 [28]), (p. 80 [40]), (p. 82 [41] dos veces), (p. 82 [42] seis veces), (p. 82 [43] dos veces), (p. 82 [44] dos veces), (p. 84 [46] dos veces), (p. 86 [47] tres veces), (p. 86 [48]), (p. 88 [49, 50, 51]), (p. 90 [52] dos veces), (p. 90 [53] dos veces), (p. 90 [54] tres veces), (p. 92 [55]), (p. 92 [57] tres veces), (p. 94 [58]), (p. 96 [62] tres veces), (p. 98 [65, 67]), (p. 100 [69, 70]), (p. 104 [74, 75, 76]), (p. 106 [80]), (p. 116 [94]), (p. 116 [96]), (p. 118 [97] dos veces), (p. 118 [98]), (p. 120 [100, 103]), (p. 122 [104]), (p. 124 [108]), (p. 126 [111]), (p. 128 [113]), (p. 128 [114]), (p. 130 [115] dos veces), (p. 138 [124]), (p. 140 [128]), (p. 142 [130] tres veces), (p. 154 [146]), (p. 160 [156]), (p. 162 [157]), (p. 164 [159]), (p. 164 [161] tres veces), (p. 166 [163]), (p. 170 [166] tres veces), (p. 184 [186]), (p. 186 [187]), (p. 188 [192]), (p. 202 [206] dos veces), (p. 202 [207] tres veces), (p. 204 [208] tres veces), (p. 206 [210]), (p. 206 [211] dos veces), (p. 208 [212] tres veces), (p. 208 [213] dos veces), (p. 210 [215]), (p. 210 [216] tres veces), (p. 212 [218]), (p. 212 [219] tres veces), (p. 214 [221] tres veces), (p. 214 [222] tres veces), (p. 214 [223] cuatro veces), (p. 216 [224]), (p. 216 [225] cinco veces), (p. 216 [226] dos veces), (p. 218 [228] cuatro veces), (p. 218 [229] dos veces), (p. 220 [230] dos veces), (p. 220 [231]), (p. 220 [232] dos veces), (p. 222 [233, 234]), (p. 222 [236] dos veces), (p. 224 [237] dos veces), (p. 224 [239]), (p. 230 [248]), (p. 232 [251]), (p. 246 [268]), (p. 250 [277]), (p. 252 [278]), (p. 256 [285]), (p. 258 [287] dos veces), (p. 260 [288]), (p. 260 [289]), (p. 262 [291]), (p. 262 [292]), (p. 262 [293] dos veces), (p. 262 [294]), (p. 264 [295] dos veces), (p. 268

---

<sup>68</sup> En este caso el paréntesis hace referencia a la página y el corchete al apartado del texto chino en el que se divide la obra.

[303]), (p. 270 [304]), (p. 274 [309]), (p. 280 [317]), (p. 284 [321]), (p. 288 [328]), (p. 292 [333]), (p. 312 [366] dos veces), (p. 314 [368, 369]), (p. 316 [370, 371]), (p. 320 [377]), (p. 320 [378]), (p. 324 [384]), (p. 326 [387]), (p. 328 [388]), (p. 330 [394]), (p. 332 [399] dos veces), (p. 334 [401] dos veces), (p. 338 [412, 414]), (p. 340 [415]), (p. 342 [418]), (p. 346 [421] dos veces), (p. 350 [427]), (p. 354 [432] dos veces), (p. 356 [435]), (p. 358 [441]), (p. 368 [455, 456]), (p. 368 [457] cinco veces), (p. 368 [458]), (p. 374 [466]), (pp. 374-376 [468] ocho veces), (p. 376 [469] tres veces), (p. 376 [470]), (p. 378 [473] dos veces), (p. 380 [476, 477]), (p. 382 [477]), (p. 384 [481] cuatro veces), (p. 384 [482] tres veces), (p. 386 [483] tres veces), (p. 386 [484] dos veces), (p. 388 [485]), (p. 388 [486] dos veces), (p. 390 [491] dos veces), (p. 392 [492]), (p. 392 [494] dos veces), (p. 392 [495]), (p. 394 [496] tres veces), (p. 394 [496]), (p. 394 [498]), (p. 396 [501]), (p. 398 [503, 505]), (p. 400 [506, 507]), (p. 408 [520, 523]), (p. 420 [543]), (p. 422 [544]), (p. 424 [545, 547]), (p. 426 [548] dos veces), (p. 426 [549]), (p. 430 [556]), (p. 432 [558]), (p. 434 [559, 560]), (p. 434 [561] dos veces), (p. 438 [565]), (p. 438 [566] dos veces), (p. 440 [567]), (p. 442 [572] tres veces), (p. 444 [574]), (p. 444 [576] dos veces), (p. 444 [577]), (p. 446 [577]), (p. 446 [578] dos veces), (p. 446 [579]), (p. 448 [580]), (p. 448 [581]), (p. 448 [582] dos veces), (p. 450 [584] dos veces), (p. 450 [585]), (p. 450 [586] dos veces), (p. 540 [587] tres veces), (p. 452 [588]), (p. 454 [592]), (p. 454 [593] dos veces), (p. 454 [594] dos veces), (p. 456 [595] dos veces), (p. 456 [596] dos veces).

El término *Shangdi* 上帝 es empleado 82 veces: (Ricci, 1985, p. 114 [91]), (p. 120 [103]), (p. 122 [104] dos veces), (p. 122 [105] dos veces), (p. 124 [107] dos veces), (p. 124 [108] cinco veces), (p. 126 [110] tres veces), (p. 160 [155]), (p. 196 [201]), (p. 202 [207]), (p. 204 [208, 209]), (p. 206 [210] tres veces), (p. 208 [214] dos veces), (p. 216 [224] dos veces), (p. 230 [248]), (p. 234 [255]), (p. 262 [293]), (p. 268 [303]), (p. 282 [319]), (p. 284 [321] dos veces), (p. 288 [326] dos

veces), (p. 218 [376] tres veces), (p. 320 [378]), (p. 324 [384]), (p. 324 [385] dos veces), (p. 326 [588] dos veces), (p. 334 [405]), (p. 336 [406] dos veces), (p. 336 [407, 408]), (p. 336 [409] dos veces), (p. 336 [410]), (p. 340 [416] dos veces), (p. 346 [421]), (p. 374 [468]), (p. 380 [477]), (p. 382 [477]), (p. 386 [483] dos veces), (p. 388 [485]), (p. 392 [493]), (p. 392 [494] dos veces), (p. 404 [517]), (p. 412 [527, 528]), (p. 412 [530] dos veces), (p. 414 [530]), (p. 414 [532] dos veces), (p. 416 [536]), (p. 422 [544]), (p. 436 [562] dos veces), (p. 438 [566] dos veces), (p. 442 [573]), (p. 444 [577]).

Matteo Ricci usa *Tiandi* 天帝 en tres ocasiones: (Ricci, 1985, p. 56 [4]), (p. 120 [103]), (p. 246 [269]).

Otras denominaciones son: *Shangzun* 上尊 (4 veces): (Ricci, 1985, p. 72 [11]), (p. 62 [13]), (p. 72 [29]), (p. 426 [548]); *Zhuzai* 主宰 (5 veces): (p. 72 [29, 30]), (p. 126 [110]), (p. 124 [109]), (p. 316 [370]); *Zhuzun* 至尊 (1): (p. 74 [31]); *Yuanzhu* 原主 (1): (p. 72 [11]); *Yuan* 元 (1) sustiyendo a 原 y en expresión de Dios creador: (p. 96 [63]).

### 5.1.3 Interpretación de la terminología según el contexto

Aunque la crítica posterior a Matteo Ricci, menciona un uso del término *Shangdi*, sin demasiadas diferenciaciones con *Tianzhu*, *El señor del cielo*, vocablo que acabaría por adquirir en la misión nuevas connotaciones cristianas, lo cierto es Ricci sí establece diferencias en el uso de ambos. El segundo capítulo de su obra revisa los puntos de vista erróneos. En un primer momento, establece una identificación a modo de punto de encuentro entre las dos culturas, la occidental y la china:



Nuestro Señor del Cielo (*Tianzhu*) es el Soberano de lo Alto (*Shangdi*) mencionado en los antiguos escritos chinos (como muestran los siguientes textos): Citando a Confucio, la Doctrina del Medio dice: Las ceremonias de sacrificio al Cielo y la Tierra están destinadas al servicio del Soberano de lo Alto. (Ricci, 1985, p. 123 [104])

Ricci apunta esta identificación: «Es posible, por tanto, decir que el Señor del Cielo, que es el Soberano de lo Alto, está dentro de todas las cosas y eso forma una unidad con todas las cosas» (p. 202 [207]) pero a su vez la diferencia de otros dioses chinos pertenecientes a tradiciones no confucianas:

El que es llamado Señor del Cielo en mi humilde país es el que se llama *Shang-di* (soberano de lo alto) en chino. Sin embargo, no es el mismo que la imagen tallada del *Emperador del jade* taoísta que se describe como señor supremo de los negros pabellones del cielo, porque no era más que un recluso en la montaña de Wutang. ¿Desde que era un hombre, cómo podría haber sido el soberano del cielo y la tierra? (p. 120 [103])

Tampoco según Ricci *Shangdi* es un concepto solo ligado a la naturaleza: «esta palabra Soberano o Emperador no connota el material cielos» (p. 123 [106]), «no tiene forma» (p. 126 [110]), «provee con leyes» (p. 160 [155]), que acepta toda la naturaleza (p. 196 [201]) y que fundamenta la virtud «basada en el cultivo de uno mismo y el cumplimiento al servicio del Soberano de lo alto» (p. 208 [214]). Ricci utiliza el concepto *sacrificio*, de gran tradición en la cultura china, para añadir: «...y cuando yo sacrifico al Soberano de lo Alto yo me estoy sacrificando a mí mismo» (p. 216 [224]).

Ricci establece una relación entre el servicio al Soberano de lo alto y las recompensas que dicha tarea de búsqueda y servicio produce:

«Las recompensas en esta vida son muy pequeñas y no pueden satisfacer los anhelos de las mentes de los hombres. Son inadecuados para el mérito de la virtud cultivada con sinceridad y son insuficientes para expresar el poder del Soberano en lo alto para recompensar la bondad». (p. 318 [376])

La pregunta que nos surge es si son totalmente identificable, en el diálogo intercultural que Ricci desea establecer, los términos *Shangdi* y *Tianzhu*. Ricci al presentar *Shangdi* parece estar buscando una conexión profunda entre las dos tradiciones que después complementa con el uso del *Tianzhu*, vocablo presente en la sapiencialidad china pero tal y como hemos analizado anteriormente, con pocas citas y por tanto muy por explotar con nuevas cualidades y potencialidades al servicio de la estrategia jesuita.

Cuando Ricci dice que reza cada día llorando utiliza precisamente el término *Tianzhu*: «...y así por más de veinte años cada mañana y tarde le recé al cielo con lágrimas. Sabía que el Señor del cielo -*Tianzhu*- se compadece de los espíritus vivientes y los perdona» (p. 58 [8]). La revelación es caer en la cuenta de esta presencia: «La verdad sobre el Señor del cielo ya está en el corazón de los hombres. Pero los seres humanos no se dan cuenta inmediatamente de esto y, además, no son propensos a reflexionar sobre este tema» (p. 58 [8]). Ricci establece un principio de humildad gnoseológica que permite el descubrimiento de lo importante: «Aunque sabemos solo un poco sobre el Señor del cielo, la ventaja de saber este poco es aún más que la de saber mucho sobre otras cosas» (p. 58 [8]).

Otro elemento importante para diferenciación del uso entre *Tianzhu* y *Shangdi* lo describe el propio Ricci: es el Señor del Cielo, *Tianzhu*, al que las naciones occidentales llaman *Deus*. La cita nos parece importante pues evita la confusión sobre la posible mixtura de significados

teológico-filosóficos con la que más tarde se acusará a Ricci y Pantoja: «Seguramente debe haber alguien en medio de esto que ejerce el control sobre la naturaleza. Ahora bien, este Alguien es nada menos que el Señor del Cielo a quien nuestras naciones occidentales llaman Deus» (p. 70 [28]).

Ricci plantea un acercamiento a esta figura del Señor del Cielo desde una supuesta diatriba constructiva entre eruditos occidentales y chinos, estos últimos plantean la cuestión sobre la forma correcta de servir a este soberano (p. 346 [421]). Planteamiento moral que está de fondo a lo largo de todo el tratado: ¿Cuál es la acción correcta? ¿Es buena la naturaleza humana? Ricci responde:

Si sabemos que la esencia humana junto con los sentimientos (humanos) son todos producidos por el Señor del cielo y si dejamos que la razón sea la maestra de ellos, entonces (también podemos decir que) son adorables y deseables y son esencialmente buenos y no malos. (p. 350 [427])

A este Señor del cielo se le atribuyen el amor y la compasión: «El amor sincero por los hombres es el mayor resultado del amor por el Señor del cielo (...). Si un hombre no ama a su prójimo ¿cómo puede decir que respeta sinceramente al Señor del cielo?» (p. 380 [477]). Ricci caracteriza al Señor del cielo con las virtudes cristianas. Un ejemplo de lo mismo son las obras de caridad y la cita a San Agustín con la que Ricci apostilla el texto:

El amor del hombre no es un amor fingido, ya que debe mostrarse en la alimentación del hambriento, en dar de beber al sediento, en la ropa con los que no tienen vestidos y en la provisión de lugares para vivir a los desamparados (...) Ama al Señor del cielo -*Tianzhu*- y haz lo que quieras. (pp. 380-82 [477])

#### 5.1.4 El Suplemento al *Tianzhu Shiyi* de Diego de Pantoja

Ya en Macao, tras la expulsión de Pekín, Pantoja escribe un suplemento al *Tianzhu Shiyi*, 天主實義續篇 de Matteo Ricci. De acuerdo con Ming Wanli la primera versión sería del año 1617 (Ye, 2018, p. 157). Una se encontró en una iglesia de Fujian, otra se ubica en la Biblioteca Vaticana (código Rac. Gen. Oriente III 223 [13]), una más en la biblioteca nacional de Francia y una impresión xilográfica de 1965 en Taipei. El investigador Fang Hao ha señalado que ésta última se encontraba ubicada en un libro en latín de 1654 compilado por Martinus Martini (p. 157). La obra está organizada en veinte capítulos y no posee diferentes volúmenes (rollos, 卷).

El tratado de Pantoja defiende la idea de un Señor supremo creador del mundo, grabado en la verdad del corazón del hombre, antecesor a todo, virtud suprema, cuya naturaleza es el amor.

#### 5.1.5 Terminología empleada para designar a Dios en *Suplemento al Tianzhu Shiyi*

De las 281 veces que Pantoja emplea en su obra el término *Shangdi* 上帝, 165 lo son en las *Qike* 七克: (Ye, 2018, p. 144, p. 149 [3]<sup>69</sup>, p. 153, p. 154 [5], p. 156, p. 161 [3], p. 165, p. 166 [6], p. 167 [2], p. 168, p. 182, p. 183 [7], p. 184 [8], p. 197, p. 199 [2], p. 200, p. 201 [2], p. 202, p. 203, p. 205, p. 208 [2], p. 209 [6], p. 210, p. 212 [4], p. 213 [5], p. 215 [2], p. 216 [9], p. 217, p. 218, p. 219, p. 220 [5], p. 221 [4], p. 222 [6], p. 223 [4], p. 226 [5], p. 230, p. 234 [6], p. 235 [3], p. 236 [3], p. 237 [6], p. 238 [2], p. 239 [4], p. 240 [4], p. 241, p. 242, p. 246, p. 247 [4], p. 248 [2], p. 249 [4], p. 253, p. 254, p. 257 [3], p. 259 [2], p. 261, p. 262 [2], p. 263 [2], p. 264 [4], p. 265 [2], p. 268, p. 270 [5], p. 271 [2], p. 272, p. 273 [3], p. 278, p. 280 [2], p. 281, p. 282 [2].

---

<sup>69</sup> En este caso el numeral dentro del corchete hace referencia al numero de veces que dicho vocablo aparece en la página.

En el *Suplemento al Tianzhu Shiyi*, 天主實義續篇 el vocablo *Shangdi* no aparece. Pantoja para referirse a Dios utiliza *Zunzhu* 尊主, otras denominaciones cristianas que analizaremos y sobre todo *Tianzhu* 天主, que en concreto es utilizado en 125 ocasiones: (Ye, 2018, p. 160 [2], p. 161 [1], p. 162 [6], p. 165 [1], p. 166 [1], p. 263 [2], p. 264 [4], p. 160 [2], p. 161 [1], p. 162 [6], p. 165 [1], p. 166 [1], p. 168 [4], p. 169 [2], p. 171 [2], p. 172 [1], p. 174 [5], p. 175 [3], p. 176 [1], p. 177 [6], p. 178 [5], p. 179 [3], p. 180 [6], p. 182 [2], p. 183 [6], p. 184 [6], p. 185 [5], p. 186 [1], p. 187 [4], p. 188 [5], p. 189 [4], p. 190 [9], p. 191 [14], p. 192 [3]).

La diferencia en el uso del vocabulario es manifiesta. Diego de Pantoja utilizó en 1614 al publicar las *Qikeuna* terminología que establecía continuidad con la de Matteo Ricci y a su vez buscaba con el uso de *Shangdi*, el diálogo cultural. La obra *Las siete victorias* fue escrita en Pekín y *El suplemento al Tianzhu Shiyi de Matteo Ricci* fue escrito en Macao. Los contextos son diferentes y los destinatarios también. Macao poseía el colegio de teología de San Pablo y era el lugar desde el que los jesuitas entraban en China o partían para Japón. Quizás por esto el tratado de Pantoja prescinde del concepto *Shangdi*, término clave en la controversia, utilizado por Ricci en *Tianzhu Shiyi*.

#### 5.1.6 Temática en el *Suplemento al Tianzhu Shiyi* 天主實義續篇

El primer capítulo en continuidad con el discurso de Matteo Ricci y en sintonía con el derecho natural presente en la teología del momento, enmarca el acceso a Dios desde un planteamiento universal. Lleva por título *El hombre proclama a Dios* o dicho de otra manera *La humanidad reconoce al Señor del Cielo*.

世界定有一至尊主，初造天地萬物，而後恆存育臨蒞之。此理銘刻人心，不待論而自明，普天下智愚賢否，生而知之。故遇吉福如意之事，莫不闕天，敬禮感謝，求申益之；艱難拂意，莫不籲天，祈釋解之。

Debe haber un Señor supremo en el mundo, que primero creó los cielos y la tierra y todas las cosas, y luego las alimentó eternamente. Inscrito en la mente humana es evidente por sí misma sin ningún argumento, y todo el mundo sabio o necio, al nacer ya lo sabe. Por lo tanto, si se encuentra con cosas buenas, es por el cielo, le agradecen y reverencian, y en situaciones en contra de sus deseos, reza para que el poder del cielo le ayude a resolverlo. (Ye, 2018, 160)

獨如德亞一國之人，自古欽崇一造物大主，多出聖賢，物主以其性德及其教規之詳，善惡之報，初造制天地人物之緣由，親論彼國。聖人亦親載于冊，垂訓萬世。

Como la gente de Judea han admirado a un gran creador desde la antigüedad, ha habido muchos sabios. El creador con sus virtudes extiende las reglas de su doctrina educando al pueblo y retribuyendo con premios y castigos según los actos, y enseñando la razón de porqué creó al hombre y las cosas del cielo y la tierra, juzgando su reino. Lo santos lo han escrito en los libros para que puedan aprenderlo las generaciones. (p. 161)

其理義則實學之根源，身後萬年或福樂或苦難，喫緊關係，至大無侔焉。惟讀者慮心祈天牖照念慮，克信悟其實理，感誘心願，使樂從其戒命，庶幾吾述爾讀，俱有益耳。

Su razón fundamental es la raíz del aprendizaje verdadero, toda la felicidad y sufrimiento que ocurre en los miles de años, tiene que ver con este principio. Pero el corazón del creyente reza para que el Cielo se ocupen de sus deseos, para comprender la verdad, para

conseguir sus deseos, para hacer que el gozo siga sus preceptos, y ojalá, todo el mundo lo lea, siendo beneficioso para el que escucha. (p. 162)

El segundo capítulo añade al argumentario la idea de un Dios principio de todas las cosas.

今亦不必追至元祖，如人父母有欲生子而不能生者，有不願生而生者，有願生男而生女者，人亦安能自造？可見兒女之生皆由大主，特假父母之形力以成其成，用父母之料質以備其體。而安排於未生先，與養護於已生之後，固非父母能力所及，非物主之全能，孰成就之耶？

Hoy en día, no es necesario volver al antepasado original. Por ejemplo, hay padres que quieren tener hijos, pero no pueden tener y también hay padres que no quieren tener y han tenido, y hay padres que deseaban tener un hijo y han tenido una hija. ¿Cómo el ser humano puede crearse solo? Por esto se ve que el tener hijos depende del Dios supremo, Dios utiliza a los padres para ello. Plantearlo antes de nacer el hijo y crear después de nacer el hijo no es el poder de los padres, sino es por el poder completo de Dios ¿quién lo podría hacer? (p. 163)

El universo en su conjunto alaba al creador. Todo lo que existe es para mayor gloria de Dios (p. 168). Dicho fundamento no procede del vacío. Pantoja cita a San Agustín, el encuentro con Dios otorga la sabiduría y la plenitud:

夫天地大主，繼于人性之願望者，決非空虛，徒造不可充實、休息者矣。願望可充實，則必有一物，其性德及美好粹精，皆無窮際，皆不可加。能充滿休息者，此即我所謂天地總主，萬物大父母也。故聖亞吾斯丁謂此大主云：“吾主，爾所以造我，正以歸向於爾，見爾體，享爾美好而已。非及見享爾時，吾心胡能休息靜謐歟？”

El Dios del cielo y la tierra, es el que sigue los deseos de la naturaleza del ser humano, que no viene en absoluto del vacío. Inventar algo del vacío no podría enriquecerse ni descansar para acumular fuerza. Si el deseo se puede cumplir, debe haber una cosa: sus virtudes y la esencia de la belleza, es infinito, no se puede agregar. El que se puede enriquecerse y acumular fuerza, esto es lo que yo llamo el amo general del cielo y la tierra, los grandes padres de todas las cosas. Por eso, San Agustín refiriéndose al gran dios dijo: "Mi Señor, tú me construyes, es para que vuelva hacia ti, vea tu cuerpo, disfrute de tu belleza. Si no pudiese ver y disfrutarte, ¿cómo mi corazón podría descansar y estar tranquilo?" (p. 170).

El creador es uno, no varios, no hay dualidad y todo procede de él:

造物者特一，無二，天地一至尊，萬物出於一尊，此眾庶恒言也。一家一首，一國一君，斯國治家齊。然亦惟假天地一主，大理之一織耳。

El Creador es uno, no hay dos, el cielo y la tierra son uno supremo, todas las cosas provienen de una deidad y toda la gente común lo dicen así. Hay una jefe para una familia, un gobernador para un país y la familia en orden. También así apoyarse en un solo Dios de cielo y tierra, es uno de los grandes principios (p. 172).

### 5.1.7 La reunión en Jiading

Pasado el tiempo y a raíz de los efectos que la controversia sobre el nombre de Dios levantaba dentro de China y fuera de ésta,

El visitador Palmeiro intentó reconciliar las dos partes convocando una conferencia en Jiading, una pequeña ciudad cercana a Shanghai. Las actas de esta conferencia, la cual transcurrió entre diciembre de 1627 y enero de 1628, se perdieron, pero algunos



participantes tomaron notas, las cuales fueron usadas por el dominico Domingo Fernández de Navarrete (1618-1696) en sus *Controversias* (1679) (Meynard y Canaris, 2021, p. 14).

Así, tal y como se cita, la nombrada conferencia de Jiading reunió a Xu Guangqi, Yang Tingyun, Sun Yuanhua, Li Zhizao y once sacerdotes más, con la intención de clarificar el debate sobre la terminología divina. Por lo que nos es posible reconstruir, el sentir general del debate se decantó en favor de la línea Ricci-Pantoja, es decir, *Tianzhu* sería una expresión adecuada para traducir el nombre de Dios e incluso *Shangdi*, aunque, en este caso, habría de tenerse en cuenta el contexto. Sin embargo, debido a la oposición del que podría denominarse bloque Longobardi, el visitador Palmeiro acabó por prohibir el uso de ambos términos. Existe una carta posterior de Manuel Días el viejo, expresando su insatisfacción con esta decisión, en la medida en que Li Zhizhao, Sun Yuanhua y Xu Guangqi –tres de los principales conversos chinos- comprendían el debate en sintonía con el punto de vista de Pantoja (Meynard y Canaris, 2021, p 15).

## PARTE II

### De la interculturalidad a la transculturalidad

#### 5.2.0 Transculturalidad y misión

Desde una perspectiva teológica se ha llegado a diferenciar entre inculturación e interculturalidad. Inculturación haría referencia al esfuerzo por encarnar el mensaje cristiano en todas las culturas de la humanidad, reconociendo los valores que cada tradición presenta, pero intentando enriquecerlos desde la experiencia cristiana. Dicha lógica escondería un «proyecto de acción interventora en las culturas en el que éstas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción» (Stanislaus y Ueffing, 2017, p. 3). Frente a esta idea de inculturación, el marco de la interculturalidad, fiel a la transculturalidad original del evangelio, poseería un mayor respeto por la alteridad de otras tradiciones, que de manera dinámica interactuarían produciendo cambios en el misionero. Procedimiento que se ha venido a denominar mística del diálogo (p. 5). Este tipo de cosmovisión global permite interpretar la historia del sujeto que se acerca a otra cultura desde un proceso de enriquecimiento, desarrollo de nuevas potencialidades y aprendizaje. Un paradigma que supera al del colonialismo eurocéntrico: «La interculturalidad, en tanto que proceso contextual universal de capacitación para una cultura de culturas (y religiones) en relaciones y transformaciones abiertas, no es misión sino dimisión» (p. 6). El misionero en este esquema dimite de sus supuestos derechos, en el descubrimiento del servicio a la cultura del otro. Renuncia a su tradición, sus zonas de influencia e incluso a un aparte de su identidad. Lo que podríamos denominar un proceso de hibridación (Baena, 2015).

### 5.2.1 La *Relación* en el marco del diálogo cultural

Diego de Pantoja establece en su *Relación* (Pantoja, 1605) una hermenéutica positiva del entramado cultural chino, en lo que sería un primer paso en el proceso hacia una interculturalidad avanzada. Esta mirada etnográfica, con matices de antropología moderna aparece especialmente en la segunda parte de su *Relación* (Pantoja, 1605, p. 55). Su descripción del nuevo mundo posee una pretensión omniabarcante.

Diré ahora con ayuda de nuestro Señor alguna cosa que se me ocurre de las costumbres, policía, gobierno deste reino, más no con el orden que requería, por no tener tiempo, y así solamente y reescribiendo como me ocurriere, aunque las cosas no vayan encadenadas entre sí (...). (Pantoja, 1605, p. 55)

Pantoja describe las mercancías apreciadas por el comercio chino. Hace mención del jaspe (p. 58), el ruibarbo (p. 60) y con la descripción del almizcle, añade un elemento importante, que diferencia su *Relación* de otros libros sobre China, populares en Europa: Pantoja habla desde el terreno.

Había leído cuando partí de España un libro que está impreso de las cosas de la China, que deste almizcle, y de otras cosas vi por vista de ojos: dice muchos yerros por faltas de informaciones que debía ya tener el que le hizo, aunque en muchas acierta. (p. 60)

El español describe y reflexiona *in situ*. Su armazón teórico se construye desde el *locus* sobre el que se pretende disertar. Este contacto directo con la realidad permite una experimentación práctica más allá de la bibliográfica, a la que Pantoja en su formación tuvo acceso.

Pantoja describe la división administrativa del reino, los canales fluviales utilizados como vías de transporte (pp. 60-61, 64) o las grandes urbes del reino, la antigua capital de Nankín, la nueva, Pekín, los llamados paraísos en la tierra, Hangzhou y Suzhou (p. 63). Su perspectiva, en relación con Europa, descubre diferencias entre la austeridad asiática de los edificios al exterior y la riqueza de patios al interior. (pp. 63-64).

Aporta información sobre la pesca con cormorán (p. 65), las embarcaciones (pp. 66-67), la porcelana y la seda (p. 70), las relaciones de peso entre la libra china y la española (p. 70), las diferentes carnes usadas en la gastronomía de *Tianxia*, sus pescados (p. 71) y el alimento base, el arroz (p. 72). Posteriormente explica otros hábitos alimenticios (pp. 73-74), el uso de la madera, la plata, las monedas en curso, la vestimenta y los modos de cortesía (pp. 74-78), los ritos funerarios, oportunidad que es aprovecha para discurrir sobre la transmigración de las almas (pp. 81-86), las prácticas medicinales que alargan la vida (p. 86), secretos éstos, que a juicio del pueblo, deben conocer los misioneros, ya que por su aspecto parecen poseer «centenares de años» (p. 87). Continúa con el ejército (pp. 87-89), los tártaros (p. 89), el idioma chino y el sistema educativo, donde solo existe una disciplina: la retórica, los exámenes imperiales (pp. 89-96), los modos de impresión (p. 96-98), las leyes, la organización civil y sus castigos (pp. 100-106), las normas de cortesía, que incluyen presentes y banquetes (pp. 106-113), la importancia cultural de las visitas (p. 113), y otras descripciones que incluyen la organización eclesial europea (p. 114), la poligamia (p. 116), la ausencia de la mujer en la vida pública (p. 117), la historia china (p. 118), los instrumentos astronómicos del lugar que al parecer tuvieron procedencia árabe (p. 119), las pleitesías de los reinos adyacentes con el País del centro (p. 123), el mundo de los eunucos y la vida palaciega (pp. 125-128) y la construcción de las casas (p. 129). Por último, Pantoja habla

sobre los templos del *Cielo* y de la *Tierra*, donde el emperador celebra anualmente los sacrificios (p. 131).

En las explicaciones sobre la apariencia de los chinos, Pantoja introduce una cita sobre su propio aspecto físico: con ojos zarcos, es decir azules, que llamaban la atención de los pekineses y que desbordan la imaginación local:

Son comúnmente los Chinas de poca barba, ojos y narices pequeños, y todos tienen los ojos prietos, de manera que reparan mucho en la color de los míos (que son çarcos) que nunca vieron, y hallanles mil misterios, y lo más ordinario es decir que estos mis ojos conocen donde están las piedras y cosas preciosas, con otros mil misterios, hasta parecerles que tienen letras dentro. (p. 77)

La *Relación* amplifica la idea, ya presente en el imaginario europeo, de los chinos como pueblo de ingenio (Baena, 2015, p. 11). Un pueblo en plenitud cultural, artística y comercial, con el que el valdemoreño ocasionalmente es crítico, por sus problemas políticos y excesivo centralismo (p. 12).

Pantoja ejerce en primera persona la tarea del corresponsal que se siente vínculo entre mundos, con la obligación de comunicar. Sus observaciones no distinguen excesivamente entre lo sagrado y lo profano. Describe aspectos religiosos, que por su función de misionero podrían parecer los más importantes, pero dentro de un ámbito de preocupaciones más amplio. Su investigación es holística, integral y principalmente humanista. Nada le es ajeno. Costumbres y hábitos conviven en el texto al lado de descripciones cartográficas o científicas. El discurso de Pantoja, en su pretensión de objetividad, adquiere visos propios de una etnografía moderna.

Encontramos juicios y valoraciones, pero no son dominantes. La narrativa de la *Relación* subordina la parenética a la información.

### 5.2.2 Características transculturales en el perfil de Diego de Pantoja

A la luz de lo expuesto, estamos ya en disposición de percibir más profundamente en qué medida puede afirmarse que Diego de Pantoja poseía un perfil transcultural genuino. El segundo gobernador de Filipinas, Guido de Lavezares, invitó a «no rechazar las costumbres locales (...) ni mucho menos hagan burla de sus ídolos» (Baena, 2015, 13). Intuición adaptada misionológicamente por los jeuistas con la ya mencionada política de adaptación o *modo soave* que referíamos en primer capítulo de esta investigación al referir las estrategias del nuevo visitador de Indias, Alessandro Valignano.

En esta dirección, Diego de Pantoja en 1599 viste a la manera local como un letrado confuciano, algo de gran novedad para el contexto y que se ha llegado a calificar con la tipología del «mandarín jesuita» (Baena, 2015, p. 34):

No era en la figura y modo que v. R. me conoció, sino con una barba de un palmo, y un vestido de letrado honrado China (que aunque largo) hasta los pies, y muy modesto: mas desde ellos a la cabeza de diverso modo del nuestro, porque con esta mascara nos obliga a andar la caridad y trato de esta Gentilidad, hasta que nuestro Señor quiera otra cosa. (Pantoja, 1605, p. 37)

Habla con fluidez el chino, tal y como refiere la *Carta annua da missam da China* de 1618, Pantoja era la mejor *lingoa* de la misión (Ye, 2018, p. 573).

Posee gran conocimiento de las costumbres y usos de cortesía chinos, lo cual le aportan habilidades diplomáticas (Trigault y Ricci, 1978, p. 673).

Además de facilidad para la interacción social: «...era muy conocido por todos, amado y estimado por los mayores mandarines que había en la Corte donde el siempre residió» (Ye, 2018, p. 573). No sólo habla la lengua china, sino que es capaz de escribir en ella: «...y de otros muchos que vinieron de fuera, y la fama de sus libros lo conocía» (p. 573).

### **5.2.3 Un ejemplo de interacción transcultural, la misión en la periferia**

*La Historia y anal relación de las cosas que hizieron los padres de la Compañía de Iesus, en las partes de Oriente y otras en la propagación del Santo Evangelio, los años pasados de 607 y 608* (Guerreiro, 1614) aporta informaciones interesantes para la reconstrucción del trabajo que los jesuitas realizaban en las periferias de Pekín.

Se percibe dos tipos de estrategia misionera. La primera, realizada en la urbe de Pekín, focalizada en el que podría denominarse apostolado intelectual. La segunda, de carácter rural, incorporaría giras misioneras en la periferia de la capital. La particularidad de Pantoja, a tenor de los datos, es que parece desenvolverse con gran solvencia en ambos contextos, la ciudad y el pueblo. El ámbito rural produce más conversos al cristianismo: «los christianos ya hechos se van cultivando, otros se van haciendo de nuevo, aunque pocos en la ciudad» (Guerreiro, 1614, p. 343).

El testimonio sobre Pantoja que nos aporta el jesuita confirma esta percepción. Ferreira acompaña al valdemoreño en algunas de sus giras, convirtiéndose en testigo directo de su labor (D'Elia, 1949, vol. 2, p. 356). Aquel se convierte así en un testigo directo de la labor del español. Así, en los alrededores de *Paquín*, en una aldea de más de mil habitantes que acabó por llamarse

San Clemente, Ferreira bautizará a un amplio grupo gracias a que previamente, en el año 1605, Pantoja había misionado en la localidad. Ferreira queda impresionado de su popularidad:

Con todo ello quedaron tan movidos con sus palabras, y tan aficionados a la ley de Dios, que el año siguiente enviaron dos hombres con cartas al Padre Mateo Ricio superior, pidiendo con instancia les enviase, quien cogiese el fruto de la sementera pasada. No pudo ir el Padre Pantoja que la había hecho, por ser muchas veces llamado al Palacio, más en su lugar el hermano Gaspar Ferreira con el hermano Antonio Leytan, que ya había estado allá. (Guerreiro, 1614, p. 344)

En otra aldea, llamada *De todos los santos*, los jesuitas son recibidos con una ambientación especial.

Acariciáronlos con una curiosa enramada, que para ello les tenían prevenida, con bancos y mesas para oír en ella el sermón. Allí fueron visitados de todos en particular. Comenzaron a dar los ídolos que tenían, para que fuesen quemados delante de la imagen del Salvador, haciendo esto con tanto fervor como si fuera aquella una antigua y fina cristiandad. (Guerreiro, 1614, p. 344)

Realizan grupos de trabajo y Pantoja queda con el de las mujeres. Según la narración llegan de otras aldeas a demandar la presencia de los misioneros (p. 346). Por último, se refiere la historia de un mancebo que se burlaba de una imagen religiosa traída por los padres y que acabó castigado con una especie de ceguera (p. 347) a lo que se añade la historia de una cristiana piadosa en la comunidad con gran liderazgo (p. 347).

Las *Fonti Ricciane* suman citas al respecto. El nivel de inserción de Pantoja es posibilitado por sus grandes dotes para la lengua china (D'Elia, 1949, vol. 2, p. 259). Encontramos rasgos que



nos permiten observar algunas características de su personalidad. Pantoja es capaz de *tratar con todos*, con un don capaz de llenar la casa con *gente* de todo tipo, humilde y *principale*. Sus actividades llegan a *Baoding*, Paotinfu<sup>70</sup> (pp. 279, 356). Su iniciativa no parece descuidar las visitas a otro tipo de personajes, como las realizadas al erudito Li Zhizao, llamado aquí *Lingozuon*, cuando estuvo enfermo (p. 898). Pantoja lo defiende de algunos rumores que ya decían que estaba en la antesala del infierno, debido a la poligamia que impedía su conversión al cristianismo.

Cuando llegó el día de bautizarlo, el P. Diego Pantoja estaba allí con gente de nuestra casa para limpiar esa casa, donde estaba el enfermo, y colocarlo en la cama, perfumando con los olores de nuestra casa, con gran asombro y edificación de toda su corte, que estaba viendo esto. (D'Elia, 1949, vol. 2, p. 478)

#### 5.2.4 Una experiencia de exilio

En 1617, los misioneros jesuitas habían sido expulsados de China, tras los acontecimientos conocidos como Incidente de Nankín. Tras un proceso de encarcelamiento en Cantón, Pantoja llega a Macao donde permanecerá hasta su muerte, el nueve de julio de 1618.

El lapso que transcurre entre su llegada a Macao y la fecha de su muerte, el nueve de julio de 1618, es breve. Del período en Macao se nos ha conservado un documento en portugués llamado *Memorial que derão os Padres a el Rei* (Ye, 2018, p. 281)<sup>71</sup>. En esta última fase en Macao, las actividades diplomáticas de Pantoja no cesan. El español alberga la posibilidad de una

---

<sup>70</sup> No hay que descartar que Baoding sea alguna de las aldeas antes mencionadas con otro nombre.

<sup>71</sup> El original chino no se ha conservado. Puede que *Memorial que derão os Padres a el Rei* tuviera partes que antiguamente hubieran servido de borrador a otros memoriales escritos en Pekín. La reelaboración expresa la ubicación en Macao y por tanto un contexto diferente.

rehabilitación para la misión pekinesa. Este escrito es el último intento por solventar los problemas derivados del Incidente de Nankín. Pantoja presenta una evaluación de las actividades jesuitas en tierra china. En ellas, el misionero se muestra como vasallo y representante de un mundo lejano::

Vasallo del reino del gran oeste el P. Diego de Pantoja y los demás por ser yo humilde vasallo de partes remotas y tener por mucho tiempo recibido muchas honras y misericordias de vuestra Alteza propondré por orden mis asuntos proponiendo a su Alteza examinar a este vasallo como el ya difunto Padre Matteo Ricci y otros pasamos noventa mil lis de mares y llegados al gran reino recibimos beneficio de su Alteza tan alto como el cielo y tan grueso como la tierra, y sin ningún merecimiento nuestro hace 17 años que nos alimenta la renta, sostenéis a los vivos y a los muertos sepultáis, agradecemos tan alta misericordia y florecientes cortesías, las cuales estan impresas en nuestras entrañas y esculpidas en nuestros ojos (...). (Ye, 2018, p. 287)

Pantoja agradece la pensión imperial y rememora la concesión del terreno para la sepultura de Matteo Ricci. La cuestión occidental, entendida aquí como interacción con los misioneros, no debe ser olvidada o considerada algo del pasado: «Yo humilde vasallo desde cerca me atreví levemente con el memorial a enfadar a Vuestra Alteza por esta razón a causa la de nuestra venida de Occidente no puede ser olvidada debajo de vuestras reales paredes» (p. 287). Pantoja no habla con resentimiento, no recuerda el exilio de Pekín con arrogancia y no cita la estancia en prisión. Intenta en todo momento ser cortés como requiere la situación: «porque recibimos tantas honras y ayudas gozando de ellas descansadamente y no nos despedimos de la corte (...)» (p. 288). Después, recuerda el esfuerzo que han hecho, con gran respeto a la cultura del reino:

(...) nos cortamos totalmente de los gustos del mundo, nos alejamos de los parientes, y toda la vida en peregrinación, con peigos y trabajos sin buscar nada a cambio, nos ejercitamos en la lengua y letra de cada Reino ciertamente fue por este gran negocio vinimos a china Reino del medio, y o solo por nosotros (...) (p. 289).

Diego de Pantoja desarrolla su argumentación en nueve puntos (el número del emperador):

El primero refiere a la geografía de procedencia de los misioneros. El oeste poseía gran importancia para el imaginario chino:

El gran occidente es como decir, que esta al final del oeste, mas cuando decimos el gran mar del oeste, y el pequeño mar del oeste tomase por el agua del mar sea mayor o menor, no por los Reinos, y veo que en el reino de China usan de esta letra tal que dicen grande y los reinos sujetos a este hay también que se nombra por grande y no se nota en ellos. (p. 290)

El oeste es un lugar privilegiado en la literatura china, lo recuerda la novela *Viaje al oeste* o la escatología -el país de los melocotoneros-. El cristianismo fue conocido como la doctrina llegada del oeste 西教 *xijiao*, que Pantoja denomina *grande* en relación a la cantidad de conocimientos que acumula y comparte.

Pantoja recuerda una imagen divina presentada al emperador a la que una falsa secta denomina *Deus*, lo cual supone una contradicción con el diálogo religioso arriba analizado. Frente a esta posible controversia, Pantoja intenta poner distancia: «Lo que decimos (sobre) el cielo el que hizo el cielo y la tierra y todas las causas diferentes de los que la falsa secta llamada Deus, cuya imagen dimos en principio a vuestra Alteza» (p. 290). Los misioneros han cumplido la piedad filial: «Obedecer a los padres, y con esto ser fiel a su Rey, honrar a los mayores» (p. 290), el culto

a los ancestros, «servir a los muertos como si fuesen vivos» (p. 291), no se han hecho misioneros por algún interés económico, sino por servicio «ni tenemos dinero particular para sustentarnos ni vestimos si no lo que nos dan, y de lo que queda de esto alguna vez ayudamos a los pobres y les hacemos bien» (p. 291). El dinero no proviene de la alquimia, antigua acusación que Pantoja rechaza: «No nos abastecemos de la alquimia, antes decimos que en el mundo no existe tal arte» (p. 291). Existe un comportamiento correcto que se puede rastrear «en los libros que compusimos en esta lengua con todos claramente se puede examinar» (p. 291). Pantoja intenta renovar la curiosidad primigenia con algo muy apreciado en la cultura local, los libros: «...y tenemos en nuestra casa libros de nuestra tierra en nuestra lengua, que deseamos dar a Vuestra alteza para ver, más por morar vuestra alteza tan lejos, no me atreví de propia autoridad a hacerlo (...)» (p. 291).

El lenguaje es humilde, casi sumiso: «si mis palabras se escapan y la razón se ensombrece, no rehúso el castigo, y si en toda mi vida he hecho algún mal, que se me pueda mostrar, las ordenanzas son claras, por ellas espero sentencia» (p. 292).

A las cuestiones referidas sobre el cumplimiento de las reglas, el respeto a la cultura, la acusación de querer hacer negocio en China, Pantoja añade una más, el tema de las tierras y la construcción de casas:

El difunto vasallo el Padre Matteo Ricci, y lo máximo que se juntaron fueron diez, y más compañeros, primero pasaron por el examen del rey, el cual mandó al gobernador de la comarca de Xao Cheu darles tierra para edificar sus casas (...) (p. 293).

Por ello no hay argumentos para el destierro. Las dificultades para el regreso no lo convierten en razonable:

...no sabemos que camino tomar, recordamos los grandes vientos, y olas, y los peligros de noventa mil lis, y escuchamos que estos años andan muchas naos holandesas por estos mares esperando para alguna presa, y las naos de comercio por estos años, dejaron de hacer el viaje, y esto los Mandarines, mercaderes, y la gente de Cantón los saben, y ahora mandarnos que atravesemos estos mares para volver a nuestras tierras, es necesario esperar el monzón del viento (...). (p. 293)

Pantoja pide clemencia:

Su excelencia tenga compasión de nosotros (...) y postrados en tierra quedamos esperando la respuesta real (...), y recibiendo tan grandes mercedes de su Excelencia, como si fuéramos sus mismos vasallos en todo lugar de día, y de noche rogaremos a Dios nuestro Señor por vuestra Alteza para que le prolongue la vida, y a los grandes, y demás gente ayude, y le dé muchos bienes así como quisiéramos para nosotros mismos. (pp. 293-294)

El memorial nunca llegó al emperador (Zhang, 2018, p. 459). Es el último escrito de Diego de Pantoja.

### PARTE III

#### Conclusiones al capítulo

Tras analizar el diálogo interreligioso especialmente expresado en la llamada *controversia sobre el nombre de Dios*, hemos descubierto en Pantoja una continuidad con la línea de Matteo Ricci, pero a la vez una personalidad propia con capacidad para elegir el vocabulario de sus obras en función del contexto.

Dicha elección del vocabulario fue una opción no exenta de consecuencias en la que Pantoja muestra fidelidad al maestro de Maceratta. Aun con todo, recientemente, la investigación ha apuntado dudas relacionadas con la equivalencia del antiguo *Shangdi* chino y el Dios cristiano (Peng Haidao, 2018; Meynard y Canaris, 2021). Nuestra investigación ha intentado indagar en ellas.

En lo que a los intelectuales conversos chinos se refiere, Xu Guangqi, tras el incidente de Nankín, rescata el vocabulario jesuita primigenio, mientras que Alfonso Vagnoni, en la etapa final de su misión, se vuelve más prudente y reservado en el uso de *Shangdi* (Xinzhouxuan, 辛周炫, 2019).

Los textos analizados pertenecientes a la *Relación de algunos padres*, *La historia anal de la Relación* y el *Memorial que derão os Padres a el Rei* presentan a Diego de Pantoja dentro del marco de la interculturalidad con China. Pantoja se denomina así mismo vasallo y dimite de su condición europea a condición de poder servir en la cultura del país hospedante. Respeto el marco de las ordenanzas, habla el idioma y conoce los hábitos y costumbres. Es capaz de interactuar con los intelectuales confucianos y a la vez con el pueblo, como recuerdan los relatos de sus giras misioneras en la periferia pequinesa.

Pantoja no fue el superior de la misión jesuita en tierras chinas, pero sus escritos al emperador realizados en el *Memorial* le convierten en autoridad frente a los superiores chinos, interlocutor del emperador, portavoz y defensor de la causa jesuita.

## CONCLUSIONES FINALES Y VALORACIÓN

El objeto de este estudio es contribuir a la recuperación histórica de Diego de Pantoja como figura relevante de los intercambios culturales entre Oriente y Occidente, acaecidos en China a comienzos del siglo XVII, en el marco de la misión jesuita. Tras el análisis pormenorizado de las fuentes históricas primarias disponibles y su confrontación con los estudios dedicados íntegramente al misionero o relacionados con su ámbito histórico, nuestra investigación llega a una serie de conclusiones:

- 1) No existe correspondencia entre la significatividad de Diego de Pantoja, testimoniada en las fuentes primarias, y su posterior olvido bibliográfico. Dicha invisibilidad puede deberse a la primacía, por largo tiempo, de un enfoque en las investigaciones centrado sobremanera en la figura de Matteo Ricci. Ello, unido a la circunstancia de que la bibliografía al respecto es mayoritariamente italiana –por norma especialmente dedicada al de Macerata o al visitador Alessandro Valignano-, así como anglosajona o francesa, contribuye a proyectar una imagen de Pantoja deformada, difuminada y, en ocasiones, alejada de los hechos históricos.

Por otra parte, la dilatada ausencia de Diego de Pantoja en la investigación española, además de ser motivo de reflexión, certifica la lamentable dependencia en que este campo de la investigación en ámbito hispano se encuentra con respecto a tendencias bibliográficas procedentes especialmente del ámbito italiano, francés y anglosajón.

En otro campo relacionado con la teología, el de la misionología, llama asimismo la atención que la figura del valdemoreño haya estado desaparecida, y hasta hace poco, muy relegada al olvido, cuando precisamente su historia es un ejemplo singular de misión e inserción cultural.



Uno de los retos que hallamos en esta investigación, a la hora de ordenar y sistematizar la información disponible, es el relacionado con el *corpus pantojiano*. La mayor parte del catálogo permanece desconocido para el mundo científico, exceptuando la *Relación de algunos padres* y algunas citas esporádicas referidas a *Las siete victorias*. Por ello, son de obligado reconocimiento, la labor y el mérito de los investigadores chinos que compilaron el *corpus*.

Otro gran desafío ha sido la traducción. Salvo la *Relación de algunos padres* y el breve epistolario conservado, toda la producción científico-teológica de Pantoja está escrita en la lengua de Confucio, idioma que, como recuerda la carta *annua* de 1618, Pantoja dominaba a la perfección para ser un extranjero. Nuestra tesis traduce al castellano algunos pasajes procedentes de la *Ilustración del gnomon*, el *Suplemento al Tianzhu Shiyi* y el *Memorial que derão os padres al Rei*. Ha sido clave contar, adicionalmente, con algunas traducciones aún no publicadas y cortésmente compartidas por otros investigadores. Nos referimos, en concreto, a las relacionadas con el capítulo 4 de esta tesis, de la obra *Las siete victorias*. Este terreno de la traducción de la obra pantojiana, sigue siendo aún, como se puede comprobar, muy virgen y prometedor para la investigación.

- 2) El capítulo 1: «Diego de Pantoja en las fuentes, aproximación histórica» intenta no redundar en algunos aspectos ya tratados en la cercana investigación gestada en torno al Congreso *Reflexiones sobre la historia de los intercambios culturales entre China y España: IV centenario del fallecimiento de Diego de Pantoja* celebrado en Pekín en el año 2018. Los aportes de nuestro capítulo proceden de tres ejes:

- a) Utilización de fuentes primarias, postergadas en la investigación tradicional de este período histórico, a saber: el epistolario pantojiano, incluyendo las cartas *annuas* procedentes de Macao, *Relación anual* (Guerreiro, 1604), *Relación anual* (Guerreiro, 1614), *Dell'istoria della Compagnia di Gesù* (Bartoli, 1653), *Reparos historiales apoloéticos* (Cortes, 1677), *Cronohistoria jesuita de la provincia de Toledo* (Soto, 2018), *Relación de algunos padres* (Pantoja, 1605) y escritos varios de Sabatino de Ursis. Se une a esta documentación la procedente del área de investigación *ricciana*, que aporta datos hasta 1610: *Fonti ricciane* (D'Elia, 1949), *Lettere* (Ricci y D'Arelli, 2001) o *De Christiana expeditione apud Sinas* (Trigault y Ricci, 1978), punto en el que utilizamos, por su riqueza idiomática y cercanía a los acontecimientos, la versión castellana de Gabriel Ramos Veirano: *Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Iesus* (Trigault y Ricci, 1621); y, finalmente, las utilizadas para la reconstrucción del contexto, recopiladas en los diferentes volúmenes que componen la serie *Monumenta missionum Societatis Iesu*.
- b) Indagación relativa a los supuestos conflictos acaecidos entre Pantoja y Matteo Ricci, a partir de la sistematización del epistolario ricciano en lo referente al misionero español, formulación de otro tipo de conclusiones consecuentes con los hechos. La información procedente de la misiva que Pantoja dirige a Pedro de Arrúbal en 1606 ayuda a reconstruir lo sucedido en la residencia jesuita.
- c) Reconstrucción del perfil de los compañeros misioneros de Pantoja en China, especialmente de Sabatino de Ursis, que nos sirve para adentrarnos en algunos aspectos relacionados con la denominada controversia sobre el nombre de Dios. Dichos aspectos, expuestos en el capítulo quinto, revelan de manera implícita dos maneras de

entender la misión y algunos detalles necesarios para la comprensión del Incidente de Nankín.

- 3) Un rasgo clave del perfil de nuestro personaje es la multidisciplinariedad. Pantoja destaca en diferentes campos del saber: música, cosmografía, etnografía, diplomacia, teología moral y misionología. De ahí el título de nuestra tesis: *Diego de Pantoja, una experiencia de encuentro multidisciplinar con China*. Lo llamativo del asunto, no es solo el perfil polivalente de Pantoja, sino su competencia en estas disciplinas. Influyó en esto, ante todo, la incipiente tradición de diálogo cultural en el continente chino que Ruggieri había comenzado, pero también, el hecho de que el final de su proceso formativo se desarrollara en Macao. El Colegio de San Pablo hacía presente en Oriente un modelo de educación occidental que incorporaba un componente asiático donde se favorecería el conocimiento *in situ* de las oportunidades que brindaba el diálogo cultural. Desde estas bases, Pantoja logró hacer una valoración positiva de la tradición china, tal como se trasluce en sus tratados.

Dos personajes son claves para él en este proceso: Lazzaro Cattaneo, con quien se encuentra en Nankín, y Matteo Ricci, que aporta una copiosa información, vital y teórica, de la que Pantoja se alimenta. La relativa juventud de Pantoja -en el año de su llegada a Pekín, 1601, aún no había cumplido los treinta años- pudo coadyuvar a un mayor tesón en el aprendizaje.

- 4) Entre los conocimientos que Pantoja atesora son reseñables, como está dicho, los relacionados con el ámbito de la diplomacia, materia que en un sentido extenso incorpora.

Nos referimos aquí al arte del conocimiento cultural. La habilidad demostrada por Pantoja como mediador en las relaciones con el poder contrasta con otras descripciones dedicadas al personaje en la bibliografía clásica. En este sentido, la gestión más conocida tuvo que ver, precisamente, con la petición al emperador de un terreno donde sepultar a su compañero. Las ayudas de otros intelectuales chinos fueron imprescindibles en la gestión, si bien, a tenor de las fuentes, éstas no restan mérito al liderazgo que el valdemoreño desempeñó en el proceso.

Únanse a esto, los memoriales dirigidos al emperador en torno al Incidente de Nankín con los que el misionero español intentó no solo evitar la expulsión, sino también conseguir la readmisión y el regreso a Pekín de los padres jesuitas. Pantoja no era el superior de la misión en aquel reino, lo era Longogardi, tampoco quedó tras la muerte de Ricci como responsable de la residencia capitalina, puesto que Sabatino de Ursis lo fue en un principio; sin embargo, en aquellas circunstancias excepcionales, el valdemoreño, se convirtió inmediatamente en interlocutor, portavoz y defensor de la causa jesuita frente a las autoridades chinas, y posteriormente en superior de la residencia de manera, al menos a modo de prueba.

- 5) Una de las áreas del conocimiento que configuraron el perfil multidisciplinar del misionero fue la música. Desde este enfoque, la investigación muestra aspectos novedosos de gran valía histórica: Valdemoro, su villa natal, aparece como un cruce de caminos con gran personalidad en el panorama musical del momento; su infancia y primera adolescencia pueden rastrearse bajo el paradigma de una pedagogía que utilizaba la música como instrumento didáctico. Los tránsitos, tras la partida de Lisboa, por Goa y Macao, hasta la

entrada en China, no están exentos de matices formativos, en unos contextos, eclesiales y universitarios, en los que la música cobraba gran relevancia.

El encuentro en Nankín con Lazzaro Cattaneo posibilita a Pantoja, no solamente recibir las citadas lecciones de clave –habitualmente reseñadas en la exigua bibliografía al uso–, sino igualmente la inspiración, procedente de la música, para el registro del tono fonético y la cantidad lingüística por medio de partituras como método de aprendizaje del chino hablado. En vista de la gran riqueza musical que la antigua capital albergaba en aquel momento, suponemos que la nomenclatura de la ópera Kun –de la región de Kunshan, en la provincia de Jiangsu, pero popular también en Pekín– pudiera haber ayudado a ello. Los signos procedentes de este tipo de partituras poseen gran parecido –y en algunos casos similitud–, con las posteriores marcas diacríticas que la pedagogía del idioma utilizará. Los jesuitas conocían así mismo otro tipo de simbología eclesiástica, procedente de la liturgia de las horas, que podría haber enriquecido las opciones gráficas a la hora de plasmar la fonética del mandarín. A tenor de otros documentos, cercanos en el tiempo, como la *Cronohistoria jesuita* de Bartolomé de Alcázar o *China Illustrata* de Athanasius Kircher, parece imposible prescindir de la inventiva de Pantoja en el proceso. Dicha inclusión, le convertiría, por derecho propio, en uno de los padres de la sinología moderna. En cualquier caso, se trata aún de una temática apenas trabajada que requeriría una mayor profundización, así como un trabajo de archivo que solo ha podido llevarse a cabo parcialmente.

Por último, relacionado con la globalización de saberes, la figura de Pantoja como maestro de eunucos en el interior de la Ciudad Prohibida es precursora de un tipo de intercambio cultural moderno. Desde el punto de vista chino, el perfil de Pantoja, como maestro y músico, entronca con el ideal confuciano de la armonía, intrínsecamente ligado al carácter

musical; de hecho, los maestros rituales o *ru* 儒, desempeñando para la ocasión la tarea de funcionarios oficiales «tendrían que dominar la historia, la poesía, la música, la astrología, el tiro con arco...» (Yao, 2001, p. 42). El concepto *Yayue* 雅乐, presente en las *Analectas* de Confucio (7,14), transmite el carácter cuasi sagrado de lo musical y los beneficios que dicho arte aporta. El desempeño, por parte de Pantoja, de este servicio, confiere al español una categoría confuciana digna de reseñarse, a la vez que le convierte en testigo de un mundo oculto, prohibido para la mayoría y desconocido para Occidente.

- 6) Otro rasgo con el que complementar la multidisciplinariedad pantojiana que es argumento esta tesis, es la aportación científica de Diego. Y en este caso, utilizando terminología moderna, la aportación en ciencia aplicada. Los conocimientos humanistas del sabio español incluyen la cartografía y la astronomía, concretadas especialmente en cosmografía y gnomónica. Pantoja posee amplios conocimientos en estas disciplinas y competencia para aplicarlos de manera creativa. Es capaz de desenvolverse con cuadrantes y astrolabios, trazar mapas a escala, traducir vocabulario científico, interpretar tablas astronómicas y calcular eclipses; conoce la tradición cartográfica, que incluye el debate sobre topónimos, demuestra pericia en la construcción de relojes solares y es apto para el dibujo técnico. Sus mediciones sobre el terreno para el cálculo de las longitudes de algunas ciudades chinas continúan la línea abierta por antiguos sinólogos españoles, como Martín de Rada. Pantoja certifica *in situ* las hipótesis del agustino sobre Cathay.

Desde algunos ámbitos científicos se ha argumentado en contra de los aportes jesuitas. A juicio de historiadores como Taton (1973), el heliocentrismo ya estaba lo suficientemente avanzado, por lo que la implantación por parte de los jesuitas en Asia de un conocimiento

astronómico de raigambre tolemaica fue considerado un retroceso. Sin embargo, a finales del siglo XVI, la revolución copernicana no está totalmente asentada en Europa, a lo que es preciso añadir la buena acogida de la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium caelestium*, en algunas universidades españolas. A mitad del siglo XVI, este tratado ya era un manual optativo de estudio, que se instauró como indispensable a partir de 1593, convirtiendo de esta forma a España en posiblemente «el primer país donde el modelo de Copérnico fue de enseñanza obligatoria» (Cuesta, 2016, p. 1). Seguramente los jesuitas no solo utilizaban para sus predicciones astronómicas las tablas alfonsíes, basadas en un esquema tolemaico, sino también las denominadas prusianas, basadas en un esquema heliocéntrico, rechazado en el ámbito luterano, por las que Clavius, el maestro de Ricci había mostrado simpatía<sup>72</sup> (Navarro, 2004, p. 4).

La colaboración de Pantoja junto a Ursis en la elaboración del calendario chino es un ejemplo concreto del tipo de ayuda demandada al español por parte de las autoridades chinas. Tanto los aportes relacionados con el mundo de la gnomónica en *La ilustración del gnomon* en cooperación con Sun Yuanhua, como el trabajo en equipo junto al mandarín Cui Chang de cara a la redacción de las *Qike*, son muestras de trabajo intercultural en equipo. Pantoja destacó en este punto por encima de otros compañeros pekineses contemporáneos a él.

- 7) Complementa el perfil poliédrico del autor su obra teológico moral. Con el ideario de los siete pecados capitales como telón de fondo, Pantoja elabora *Las siete victorias*, las *Qike* 七克, obra magna de la literatura intercultural. En aras de una mayor conexión con la

---

<sup>72</sup> Hay que tener en cuenta que la reacción de la iglesia católica contra el heliocentrismo es posterior a los viajes de Ricci y Pantoja. De hecho, la condena de las tesis copernicanas en 1616 coincide con el incidente de Nankín.

cultura neoconfuciana, basándose en distintas fuentes y desde lo que podríamos denominar un ensamblaje creativo, Pantoja presenta la moral cristiana, de raíz europea, en complemento y conexión con la sapiencialidad china. La moral católica europea se propone como un *ars vivendi*. Personas íntegras –el *junzi* 君子 confuciano- y santos son presentados como sujetos centrados en el desarrollo de la bondad (*ren* 仁) que saben vencer las pasiones del mundo en el ejercicio de la virtud. Prototipos a imitar, han superado la soberbia cultivando la humildad.

Desde este punto de vista el ejercicio moral es una habilidad. Pantoja es capaz de aterrizar de manera concreta un modelo que encaja plenamente dentro del contexto sapiencial oriental.

Los exordios y proemios que acompañan las *Qike* acreditaban al autor ante aquel mundo intelectual. Como mecanismo metodológico Pantoja recurre especialmente a las imágenes, entendidas como símbolo moralizante. Su procedencia, en ocasiones occidental y, en otras, oriental es diversa. Mitología china, patrística cristiana, teólogos medievales, fábulas griegas, citas bíblicas, configuran una mixtura de diálogo intercultural en clave parenética del que apenas hay precedentes. Si buscamos en Matteo Ricci el paralelo en materia moral, sin restar importancia a su obra, los especialistas afirman que su *Tratado de la amistad*, *Jiaoyou lun* 交友論 se basa en una colección de aforismos traducidos al chino procedentes de Andreas Eborensis, las *Sententiae et exempla ex probatissimis quibusque scriptoribus colecta et per locos communes digesta* (Ollé, 2016, p. 4), que las *Veinticinco sentencias*, salvo una de ellas, serían la traducción adaptada del *Encheiridion* de Epicteto (Redaelli, 2007, pp. 82, 99-112), y que las *Diez Paradojas* procederían de la obra de Séneca *Cartas a Lucio XIV, XV y XVI* (Redaelli, 2007, pp. 113-126) y otra aportaciones procedentes de



Diógenes Laercio. Las obras de Ricci son los precedentes en los que se inspira Pantoja, creatividad intuitiva que, en las *Qike*, alcanza una cota superior, a nuestro juicio.

- 8) Existe esta continuidad, con personalidad propia, también en el diálogo religioso, especialmente en los aspectos relacionados con la controversia sobre el nombre de Dios. Pantoja elige el vocabulario religioso en función de los destinatarios y el contexto. El capítulo cuatro de nuestra investigación profundiza en las afinidades y divergencias que el antiguo vocablo *Shangdi* despertaba a la hora de invocar al Dios cristiano.

Por otra parte, el examen de fuentes como *Relación de algunos padres* (Pantoja, 1605), *Historia y anal relación* (Guerreiro, 1614) y el *Memorial que derão os Padres a el Rei* (Ye, 2018) presenta a Diego de Pantoja dentro del marco de la interculturalidad. En un momento de especial debilidad para la misión, bajo la presión del Incidente de Nankín, Pantoja llega a denominarse a sí mismo vasallo. Una especie de dimisión de su condición europea.

Llama la atención la disparidad entre las primeras obras del valdemoreño (*Relación y cartas*), en las que dirigía su mirada al pasado, rindiendo cuentas al país de origen<sup>73</sup>, y las obras posteriores, de diálogo científico, religioso e intercultural, en las que Pantoja mira a los lados, y al futuro. Nuestra investigación ha rastreado sus huellas históricas, en un intento por recomponer su perfil polifacético. El análisis de sus obras nos muestra una experiencia de encuentro multidisciplinar con el mundo Ming de comienzos del siglo XVII. Solo sumando el conjunto de propiedades que se desprende de cada una de las materias analizadas se accede con justicia al personaje. Esa ha sido la humilde pretensión de esta tesis.

---



## ANEXOS

## Anexo I

Estudios analizados dedicados a Matteo Ricci en los últimos 40 años	Estudios analizados dedicados a Diego de Pantoja en el mismo periodo.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism</i> (Young, 1980).</li> <li>• <i>Un orologio suona solitario</i>, (Montanari, 1983).</li> <li>• <i>Lettere del Manoscritto Maceratese: Matteo Ricci</i>. (Cummins, 1988).</li> <li>• <i>Stitching Porcelain: After Matteo Ricci in Sixteenth-century China</i> (Larsen, 1991).</li> <li>• Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists. (Goodman y Grafton, 1990)</li> <li>• <i>Matteo Ricci</i>, (Ducornet, 1992).</li> <li>• <i>Zhang Guoxiang. The 50th Master of Heaven Whom Matteo Ricci Spoke of</i>. (Miranda, 1994).</li> <li>• <i>The search for the origins of the Chinese manuscript of Matteo Ricci's maps</i>. (Day, 1995).</li> <li>• <i>Matteo Ricci, Li Madou</i>, (Ramusino, 1996).</li> <li>• Matteo Ricci, lettere dalla Cina, (Ricci y Gernet, 1999).</li> <li>• <i>Conflict and Dialogue between Confucianism and Christianity: An Analysis of the Tianzhu shiyi by Matteo Ricci</i>. (Young-bae, 1999).</li> <li>• <i>Culture in dialogo. L'attualità di Matteo Ricci</i>. (Pittau, 2000).</li> <li>• <i>The Definition of the Time When Matteo Ricci Wore Confucian Clothes</i>. (Xiangxiang, 2001).</li> <li>• <i>Matteo Ricci, The Grand Design, And the Disaster of The Rites Controversy</i>. (Billington, 2001).</li> <li>• <i>El palacio de la memoria de Matteo Ricci</i>, (Spence, 2002).</li> <li>• <i>Isusovac Matteo Ricci (1552.-1610.) apostol Kine</i> (Horvat, 2002).</li> <li>• <i>Matteo Ricci, serviteur du Maître du Ciel</i>, (Bésineau, 2003).</li> <li>• <i>Commands from Heaven: Matteo Ricci's Christianity in the Eyes of Ming Confucian Officials</i>. (Chan, 2003).</li> <li>• <i>Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina de Matteo Ricci (1609)</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tesis doctoral de Leticia Xing Min en la Universidad Complutense de Madrid (1975)</li>   <li>• <i>Diego de Pantoja y China</i> (Zhang, 1997)</li>   <li>• <i>Diego de Pantoja</i> (Sebes, 2001).</li> </ul>



<p>between "Reformatio Ecclesiae" and Inculturation of the Gospel (Sani, 2010).</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Matteo Ricci: le sage venu de l'Occident.</i> (Cronin, 2010).</li> <li>• <i>Portrait of a jesuit.</i> (Macao Ricci Institute, 2010).</li> <li>• <i>What Were 'The Directives of Matteo Ricci' Regarding the Chinese Rites?</i> (Rule, 2010).</li> <li>• <i>Liu Cheng-fan of Wan Li Period and His Biography of Matteo Ricci</i> (Ming-qiang, 2010).</li> <li>• <i>Alessandro Valignano y Matteo Ricci, jesuitas mediadores entre dos mundos.</i> (Gaune, 2010).</li> <li>• <i>Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit encounter with the east.</i> (Laven, 2011).</li> <li>• <i>Matteo Ricci, Psychoanalysis, and "Face" in Chinese Culture and Diplomacy</i> (Loewenberg, 2011).</li> <li>• <i>Humanitas: attualità di Matteo Ricci: testi, fortuna, interpretazioni.</i> (Mignini, 2011).</li> <li>• <i>Les jésuites et la Chine. De Matteo Ricci à nos jours</i> (Vermander, 2012).</li> <li>• <i>Matteo Ricci: pioneer of Chinese-Western dialogue and cultural exchanges.</i> (Wiest, 2012).</li> <li>• <i>Estos nominativos no son concertados: Los religiosos y la lengua china: miradas cruzadas de dos misioneros en China, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela (siglos XVI-XVII).</i> (Girard, 2012).</li> <li>• <i>The Exploration of Matteo Ricci's World Map</i> (Huang, 2013).</li> <li>• <i>La Chine des Ming et de Matteo Ricci (1552-1610).</i> (Landry, 2013).</li> <li>• <i>La mort d'un grand sage venu du lointain occident,</i> (Jacquelard, 2014).</li> <li>• <i>L'Œuvre italienne de Matteo Ricci. Anatomie d'une rencontre chinoise.</i> (Avarello, 2014)</li> <li>• <i>Friendship among Literati. Matteo Ricci SJ (1552–1610) in Late Ming China.</i> (Hosne, 2014).</li> <li>• <i>An Unforseen Mission: Matteo Ricci and Korea.</i> (Cawley, 2014).</li> <li>• <i>The dubious choice of an enemy: The unprovoked animosity of Matteo Ricci against Buddhism.</i> (Liu, 2015).</li> <li>• <i>Matteo Ricci the Daoist.</i> (Saussy, 2015).</li> <li>• <i>The attempt of Matteo Ricci to link Chinese and Western cultures.</i> (Tang, 2015)</li> <li>• <i>Matteo Ricci and the Catholic Mission to China, 1583–1610: A Short History with Documents.</i> (Hsia, 2016).</li> <li>• <i>The Matteo Ricci 1602 Chinese World Map: the Ptolemaean echoes.</i> (Livieratos, 2016)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China, y particulares sucesos que tuvieron y de cosas notables que vieron en el mismo reino</i> (Monc6, 2011).</li> <li>• <i>The China of the Jesuits: Travels and Experiences of Diego de Pantoja and Adriano de las Cortes</i> (Monc6, 2012).</li> <li>• <i>Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVIII, el caso Diego de Pantoja</i> (Baena, 2015).</li> <li>• <i>The other Matteo Ricci: the Legacy of Diego de Pantoja</i> (Mateos, 2015).</li> </ul>
--	--

<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Un jesuita en la corte de los Ming</i>, (Fontana, 2017)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>La relació entre matteo ricci i diego de pantoja, missioners jesuïtes</i> (Peng, 2017).</li> <li>• <i>La lluna dels missioners d'Àsia oriental a quatre segles de Diego de Pantoja</i> (Ollé, 2017).</li> <li>• <i>Escritos de Diego de Pantoja S.J.</i> (Ye, 2017)</li> <li>• <i>Escritos de Diego de Pnatoja S.J.</i> (Ye, 2018).</li> <li>• <i>Diego de Pantoja y China</i>. (Zhang, 2018).</li> <li>• <i>La cruz de ailanto</i> (Sáez, 2018).</li> <li>• <i>Diego de Pantoja, Sj (1571-1618), un puente con la China de los Ming</i> (Soto, 2018).</li> <li>• <i>Año Pantoja</i> (2018).</li> <li>• <i>Dalla Spagna alla Cina</i> (Ramos, 2019b).</li> <li>• <i>Diego de Pantoja y las nuevas rutas globales</i>. (Ramos, 2019c).</li> <li>• <i>Diego de Pantoja, compañero de Ricci y pekinés universal</i>. (Ramos, 2019d).</li> <li>• <i>Diego de Pantoja: De Valdemoro a la Ciudad Prohibida. La música en las misiones jesuíticas en China</i> (Mota, 2019).</li> <li>• <i>Diego de Pantoja, pasado y presente de una propuesta misionera</i> (Sáez, 2020).</li> <li>• <i>El jesuita Diego de Pantoja en la Ciudad Prohibida de Beijing</i> (Soto, 2021)</li> <li>• <i>Diego de Pantoja y China. Reflexiones históricas entre China y el mundo hispánico</i> (Actas al congreso internacional de Pekín, 2021)</li> </ul>
--	---

## REFERENCIAS

### Fuentes primarias

Cardillo, G. (1573) *Interrogationes naturales, morales & mathematicae*. Compluti.

Clavio, C. (1581). *Gnomonices Libri Octo*. Societatis Iesus

Cobo, J. (1592). Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam que quiere decir Espejo rico del claro corazón, o Riquezas y espejo con que se enriquezca, y donde se mire el claro y limpio corazón. Biblioteca nacional de España.

Cortés, J. (1677). *Reparos historiales apologeticos... propuestos de parte de los misioneros apostolicos del imperio de la China, representando los descuidos, que se cometen en un libro, que se ha publicado en Madrid, en grave perjuizio de aquella Mission: contiene las noticias mas puntuales... de la última persecución contra la fe... hasta el año de 1677*. Madrid.

D'Elia, P. (1949). *Fonti ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*. Roma.

De Ursis, S. (2021). *Relazione della norte del P. Matteo Ricci*. Edición Gaetano Ricciardolo.

Escalante, B. (1577). *Discurso de la navegacion que los Portugueses hazen à los reinos y provincias del Oriente, y de la noticia q̄ se tiene de las grandezas del reino de la China*. Sevilla. González, F. (1586). *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres, del gran Reino de China*. Barcelona.

Gottschall, B. (2019). *Matteo Ricci. Letters from China*. The Beijing Center Press.

- Guerreiro, F. (1604). *Relacion anual de las cosas que han hecho los padres de la Compañia de Iesus en la India Oriental y Iapon, en los años 600 y 601 y del progreso de la conversión y Christiandad de aquellas partes*. Valladolid.
- Guerreiro, F. (1614). *Historia y anal relación de las cosas que hizieron los padres de la Compañia de Iesus, en las partes de Oriente y otras en la propagación del Santo Evangelio, los años pasados de 607 y 608*. Madrid.
- Guzmán, L. (1601). *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañia de Iesus, para predicar el sancto euangelio en la India Oriental, y en los reynos de la China y Iapon*. Alcalá.
- Longobardi, N. (1701). *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (Vol. 1). L. Guerin.
- Pantoja, D. (1605). *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañia de Jesús en la China, y particulares sucesos que tuvieron, y de cosas muy notables que vieron en el mismo Reino*. Biblioteca Nacional de Portugal, 55.
- Polo, M. (1844). *The travels of Marco Polo*. Edinburgh
- Possevino, A. (1593). *Antonii Posseuini Societatis Iesu Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*. Ex Typographia Apostolica Vaticana.
- Rada, M. (1575). *Relaçion Verdadera delascosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que a él hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provinçial que fue de la orden del glorioso Doctor de la iglesia San Agustin. Que lo vio y anduvo en la provinçia*



*de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo.* Recuperado en <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm>

Ricci, M. (1985). *The true meaning of the lord of heaven*. Paris. Institute Ricci.

Ricci, M. (1602). *Gran mapa geográfico universal*. En Biblioteca digital mundial, recuperado en <https://www.wdl.org/es/item/4136/>

Ricci, M. (1602). *Kunyu wanguo quantu*. Biblioteca del Congreso, recuperado en <https://www.loc.gov/item/2010585650/>

Ricci, M. y Corradini, P. (2006). *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*. Macerata. Quodlibet.

Ricci, M. y D'Arelli, F. (2001). *Lettere:(1580-1609)*. Macerata. Quodlibet.

Ricci, M. y Gernet, J. (1999). *Lettere dalla Cina (1584-1608)*. Transeuropa (Milano).

Ricci, M. & Venturi, T. (1913). *Le lettere dalla Cina, 1580-1610*. F. Giorgetti.

Roiz, P. (1598). *Libro de los relojes solares*. Luis Ruiz de Arbicu.

Schütte, J. (1946). Valignano, Alessandro, *Il Cerimoniale Per I Missionari Del Giappone: Advertimentos E Avisos Acerca Dos Costumes E Catangues De Jappão: Importante Documento Circa I Metodi Di Adattamento Nella Missione Giapponese Del Secolo XVI. Testo Portoghese Del Manoscritto Originale, Versione Letterale Italiana, Roma, Edizioni di Storia e letterature.*

Schütte, J. (1974) *Monumenta Missionum Societatis Iesu, Monumenta historica japoniae I*. Roma.

Semedo, A. (1642). *Imperio de la China i cultura evangélica en él, por los religiosos de la Compañía de Jesús*. Madrid.

Semedo, A. (1655). *The History of that Great and Renowned Monarchy of China: Wherein All the Particular Provinces are Accurately Described: as Also the Dispositions, Manners, Learning, Lawes, Militia, Government, and Religion of the People. Together with the Traffick and Commodities of that Countrey*. E. Tyler. London.

Trigault, N. y Ricci, M. (1621). *Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Iesus*. Gabriel Ramos Veiarano.

Trigault, N. y Ricci, M. (1978). *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu, ex P.M. Ricci commentariis: (1582-1610)*. Desclée de Brouwer.

Wicki, J. (1988). *Documenta Indica XVIII (1595-1597)*. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.

Ye, N. (Ed.) (2017). *Escritos de Diego de Pantoja, S.J. 耶穌會士龐迪我著述集*. Guangzhou. SPM.

Ye, N. (Ed.) (2018). *Escrito de Diego de Pantoja, S.J. 耶穌會士龐迪我著述集*. Guangzhou. SPM<sup>74</sup>.

Zhou, Y. (1550). *Mapa del mundo completo*. Biblioteca digital mundial: <https://hdl.loc.gov/loc.wdl/wdl.11425>

---

<sup>74</sup> Versión todavía no publicada. La publicada es de 2017.

### Artículos científicos y capítulos de libro

- Abranches Pinto, & Bernard, H., (1943). Les Instructions du Père Valignano pour l'ambassade japonaise en Europe. (Goa, 12 décembre 1583). *Monumenta Nipponica*, 6 (1/2), 391-403.  
Doi:10.2307/2382866.
- Aleman, A. (2015). Más allá de la Querrela de los Ritos: el testimonio sobre China de Fernández de Navarrete. *Anuario de Historia de la Iglesia*, (24), 229-250.
- Alonso, J. (1968). La Compañía de Jesús y la renovación de la ciencia española entre los siglos XVI y XVIII. *mité Ad Hoc de la Escuela de Medicina de Harvard para examinar la Definición de Muerte Cerebral, constituido por diez*, 205(6).
- Amano, S. (2014). Japanese performing arts known by missionary priests within the intercultural milieu of the 16th century: did Fróis encounter Christian Noh? *Dedica. Revista de Educação e Humanidades*, (5), 123-138.
- Anguera, M. (1986). La investigación cualitativa, *Educar*, (10), 023-50.
- Apango, E. (2016). Tras el sueño de China: Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI. *Revista Estudios*, (32), 326-331.
- Aslaksen, H. (2010). The mathematics of the Chinese calendar. *National University of Singapore*.  
Recuperado en [www.math.nus.edu.sg/aslaksen](http://www.math.nus.edu.sg/aslaksen).
- Baena, S. (2015). Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVII. El caso de Diego de Pantoja. *Asiadémica: revista universitaria de estudios sobre Asia Oriental*, (05), 10-37.

- Bejarano, P. (2013). Juventud y formación de los ministriles de Sevilla entre los siglos XVI y XVII. *Revista de Musicología*, 36 (1-2), 57-91.
- Billington, M. (2001). Matteo Ricci, The Grand Design, And the Disaster of the 'Rites Controversy'. *Executive Intelligence Review*, 28(43), 9.
- Bombi, A. (2015). Águilas canoras: Los jesuitas valencianos y la música (1579-1767). *Il Saggiatore Musicale*, 22(2), 151-202. Retrieved October 31, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/26384521>
- Borao, J. (2013). Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de la China (siglos XVI y XVII). *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura (CIEHL)*, (19), 205-220.
- Borao, J. (2021). Un segundo manuscrito con la primera traducción al español de los cuatro libros confucianos hecha por Ruggieri, hallado en Taiwán. *Boletín de la Real Academia Española*, [S.l.], v. 101, n. 323, p. 53-83, jun. 2021. ISSN 0210-4822. Recuperado en: <http://revistas.rae.es/brae/article/view/463/945>
- Busquets, A. (2013). Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación. *Cauriensia*, Vol. VIII (2013) 191-214.
- Caizhi, H. 蔡至哲. (2019). 朝鮮天主教儒者對《七克》思想的再詮釋—以星湖左派為中心的探討. *政大中文學報*, (31), 173-217.
- Capel, H. (1980). La geografía como ciencia matemática mixta. La aportación del círculo jesuítico madrileño del siglo XVII, *Geo-crítica*, 30. Recuperado: <http://www.ub.edu/geocrit/geo30.htm>

- Cao, J. (2018). From Ricci's World Map to Schall's Translation of De Re Metallica: Western Learning and China's Search for Silver in the Late Ming Period (1583–1644). *Crossroads*, 17, 18.
- Casado, C. M. M. (2020). Compás, mapa y espada. La cosmografía novohispana en los siglos XVI y XVII. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (836), 31-43.
- Castaño, C. y Quecedo, M. (2002). Introducción a la metodología de investigación cualitativa, *Revista de psicodidáctica*, 14, 5-40.
- Cervera, J. Logaritmos, astronomía y cristianismo: los religiosos como innovadores matemáticos en el siglo XVII. *Asia-Pacífico*, 93.
- Cawley, K. (2014). An Unforeseen Mission: Matteo Ricci and Korea. *남도문화연구*, 27, 267-294.
- Corsi, E. (2006). Constructores de fe. Imágenes y arquitectura sagrada de los jesuitas en el Pekín imperial tardío. *Historia y grafía*, (26), 141-170.
- Corsi, E. (2021). La educación musical de Diego de Pantoja, SJ. *Diego de Pantoja y China. Reflexiones históricas entre China y el mundo hispánico*. (pp. 141-156). China social sciences press. Corsi, E. (2021). La educación musical de Diego de Pantoja, SJ. *Diego de Pantoja y China. Reflexiones históricas entre China y el mundo hispánico*. (pp. 141-156). China social sciences press.
- Cuesta, J. (2016). Galileo y la condena del heliocentrismo: 400 aniversario. *Revista Española de Física*, 30 (1), 19-22.

- Chan, C. (2003). Commands from Heaven: Matteo Ricci's Christianity in the Eyes of Ming Confucian Officials. *Missiology*, 31 (3), 269-287.
- Chen, G. y Sheu, J. (2014). An optical music recognition system for traditional Chinese Kunqu Opera scores written in Gong-Che Notation. *EURASIP Journal on Audio, Speech, and Music Processing*, 2014(1), 1-12.
- Cheng, F. (2019). Pleasing the Emperor: Revisiting the Figured Chinese Manuscript of Matteo Ricci's Maps. *journal of jesuit studies*, 6 (1), 31-43.
- Cheng, S. (1979). The Role of the Traditional Musician in China. *The World of Music*, 21 (2), 85-95.  
Retrieved December 2, 2020.
- Chen, Chengsiang (1978). The historical development of cartography in China. *Progress in Human Geography*, 2(1), 101-120.
- Dalmases, F. (1999). Astronomía en la antigua China. *Buran*, (13), 57-60.
- Day, J. (1995). The search for the origins of the Chinese manuscript of Matteo Ricci's maps. *Imago Mundi*, 47 (1), 94-117.
- D'Elia, P. (1955). Musica e canti italiani a Pechino. *Rivista degli studi orientali*, 30 (Fasc. 1/2), 131-145.
- De Seabra, L. (2011). Macao y los jesuitas en China (siglos XVI y XVII). *História Unisinos*, 15 (3), 417.
- Di Napoli, A. (2021). Con grande fervore de convertire il mondo tutto. Sabatino de Ursis e gli inizi della missione cinese (1605-1610). *L'Idomeneo*, 2020 (30), 123-156.

- Devine, R. (1981). Hirata Atsutane and Christian Sources. *Monumenta Nipponica*, 36 (1), 37-54.  
doi:10.2307/2384086.
- Dubs, H. H. (1958). The Beginnings of Chinese Astronomy. *Journal of the American Oriental Society*, 78(4), 295–300. <https://doi.org/10.2307/595793>
- Duceux, I. (2005). Las prácticas exegéticas en China y Europa: Neoconfucianismo y neopiatonismo. *Estudios De Asia Y Africa*, 40(3 (128)), 539-575. Retrieved July 18, 2021.
- Etayo-piñol, M. (1994). Premiers récits publiés à Lyon sur la mission en Asie aux XVI e et XVII e siècles. *Revue Historique*, 291 (1 (589)), 71-84. Retrieved March 28, 2020.
- Faya, M. (1998). La venta de jurisdicciones eclesiásticas en la corona de Castilla durante el reinado de Felipe II. *Repositorio.uam.es*
- Folch, D. (2013). Un testimonio infravalorado: la China Ming en las relaciones castellanas del siglo xvi. *Boletín Hispánico Helvético*, 21, 41-69.
- Gallego, A. (1978). Un siglo de música en Valdemoro (1582-1692). *Revista de musicología*, 1, (1/2), 243-253.
- García, J. (1998). La obra filosófica y teológica de Domingo Báñez (1528-1604). *Anuario de historia de la Iglesia*, (7), 209-229.
- Gaune, R. (2010). Alessandro Valignano y Matteo Ricci, jesuitas mediadores entre dos mundos. *Mensaje*, 59 (590), 25-30.
- Gay, J. (1960). Un Documento Inédito del P.G. Vázquez (1549-1604) sobre los Problemas Morales del Japón. *Monumenta Nipponica*, 16(1/2), 118-160.

- Gernet, J. (2003). Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina de Matteo Ricci (1609) et les remaniements de sa traduction latine (1615). *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 147 (1), 61-84.
- Gernet, J. (2011). Astronomie et calendrier chinois Sur un livre récent de J.-C. Martzloff. *T'oung Pao*, 97(4-5), 371-392.
- Gesteira, M. (1984). La teología en España. Lauret, B. y Refoulé, F. (coord.). *Iniciación a la práctica teológica* (333-355). Ediciones Cristiandad.
- Girard, P. (2012). "Estos nominativos no son concertados": Los religiosos y la lengua china: miradas cruzadas de dos misioneros en China, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela (siglos XVI-XVII). *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 33 (131), 43-76.
- Golden, S. (2009). 'God's Real Name is God' The Matteo Ricci-Niccolo Longobardi Debate on Theological Terminology as a Case Study in Intersemiotic Sophistication. *The Translator*, 15 (2), 375-400.
- Golvers, N. (2016). The Western library of Matteo Ricci and its aftermath: some critical observations<sup>1</sup>. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 2, 69-83.
- Gómez, L. (1943). La libertad divina según los primeros teólogos jesuitas. *Archivo teológico granadino*, (6), 217-267.
- González, L. y González, J. (2014). Práctica de tañedores, entre los siglos XVI y XXI. *Anuario Musical*, (69), 295-322.
- Goodman, H. y Grafton, A. (1990). Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists. *Asia Major*, 95-148.



- Guan, Y. (2010). A new interpretation of Shen Kuo's Ying Biao Yi. *Archive for history of exact sciences*, 64(6), 707-719.
- Guerrero, C. (2014). Objetos de estudio para una historia de la traducción: textos generados en la práctica de la misión en China y Filipinas (ss. XVI-XIX). In *Traduções Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC*, 6, 34-51.
- Guerrero, M. (1991). La vida cotidiana de los regidores madrileños de la segunda mitad del siglo XVI. *Revista de historia moderna*, (10) 149-164.
- Guoyuan, T. y Feihong, W. (2005). On the Translator's Choices: A Case Study of Matteo Ricci. *Chinese Translators Journal*, 2.
- Gutiérrez, L. (1994). Aproximación a la historia de la Universidad de Alcalá (siglos XVI-XIX). *Indagación: revista de historia y arte*, 15-38.
- Haitao, P. (2017). La relació entre Matteo Ricci i Diego de Pantoja, missioners jesuïtes. *Pedralbes: revista d'història moderna*, (37), 47-57.
- Haitao, P. (2021). El libro Qike de Diego de Pantoja y la construcción de la nueva autoridad moral. *Diego de Pantoja y China. Reflexiones históricas entre China y el mundo hispánico*. (pp. 601-613). China social sciences press.
- Haitao, P. (2021). El libro Qike de Diego de Pantoja y la construcción de la nueva autoridad moral. *Diego de Pantoja y China. Reflexiones históricas entre China y el mundo hispánico*. (pp. 601-613). China social sciences press.
- Han, X. (2017). Legge's Christian Expectation and DE sacralization of Confucius in CC1 Version of Zhongyong. *Destech Transactions on Social Science, Education and Human Science*, (adess).

- Herrero, C. (2008). En torno al gnomon, lo gnomónico, y la gnomónica en los textos científico-técnicos del Renacimiento. *El diccionario como puente entre las lenguas y culturas del mundo: actas del II Congreso Internacional de Lexicografía Hispánica* (pp. 735-741). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Horvat, V. (2002). Isusovac Matteo Ricci (1552-1610) apostol Kine. *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 57 (4), 481-489.
- Hosne, A. (2014). Friendship among Literati. Matteo Ricci SJ (1552–1610) in Late Ming China. *The Journal of Transcultural Studies*, 5 (1), 190-214.
- Huang, S. (2013). The Exploration of Matteo Ricci's World Map. *New Perspectives on the Research of Chinese Culture*, pp. 119-136. Springer.
- Irving, D. (2004). En los confines de la tierra: influencia ibérica e intercambio musical entre Japón y Filipinas en los siglos XVI y XVII. In *Concierto barroco: estudios sobre música, dramaturgia e historia cultural*, 173-188. Universidad de La Rioja.
- Jacquelard, C. (2014). La mort d'un grand sage venu du lointain occident: Matteo Ricci, Pékin, 1610. E-Spania, *Revista interdisciplinar de estudios hispánicos medievales y modernos*, (17).
- Jambou, L. (1979). El órgano en la península ibérica entre los siglos XVI y XVIII. Historia y estética. *Revista de musicología*, 2 (1), 19-46.
- Jiménez, J. (1997). Misioneros en Filipinas y su relación con la ciencia en China: Fray Juan Cobo y su libro Shilu. *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 20 (39), 491-506.

- Jiménez, J. (2001). Andrés de Urdaneta (1508-1568) y la presencia española en el Pacífico durante el siglo XVI. *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 24 (49), 59-88.
- Jiménez, J. (2002). La interpretación ricciana del confucianismo. *Estudios De Asia Y Africa*, 37(2 (118)), 211-239.
- Jiménez, J. (2014). Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII. *Sémata: Ciências Sociais e Humanidades*, 26 (26).
- Koenig, A. (2020). Introduction of the Archimedean Screw Pump to East Asia during the Seventeenth and Eighteenth Centuries. *Chinese Annals of History of Science and Technology*, 4(1), 102-138.
- Krause, M. (1995). La investigación cualitativa: un campo de posibilidades y desafíos. *Revista temas de educación*, 7 (7), 19-40.
- Kwang, J. (1997). La moral en la Ilustración europea y el confucianismo práctico. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 2.
- León, M. (2020). El proceso de selección y formación de la élite dirigente china en el siglo XVI. Una mirada occidental. *Revista de Historia Universal*, (22), 75-92.
- Li, Y. y Sun, X. (2009). Gnomon shadow lengths recorded in the Zhoubi Suanjing: the earliest meridian observations in China? *Research in Astronomy and Astrophysics*, 9(12), 1377.
- Lindorff, J. (2004). Missionaries, Keyboards and Musical Exchange in the Ming and Qing Courts. *Early Music*, 32(3), 403-414. Retrieved April 13, 2020.

- Liu, Y. (2008). The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci. *Journal of World History*, 465-487mono
- Liu, Y. (2015). The dubious choice of an enemy: The unprovoked animosity of Matteo Ricci against Buddhism. *The European Legacy*, 20(3), 224-238.
- Livieratos, E. (2016). The Matteo Ricci 1602 Chinese World Map: the Ptolemaean echoes. *International Journal of Cartography*, 2 (2), 186-201.
- Loewenberg, P. (2011). Matteo Ricci, Psychoanalysis, and "Face" in Chinese Culture and Diplomacy. *American Imago*, 68(4), 689-706.
- López, M. (2005). Aproximación documental a la historia de la enseñanza en Valdemoro: ss. XVI-XIX. In *V Jornadas de Archivos Municipales de Cantabria* (pp. 235-258). Asociación para la Defensa del Patrimonio Bibliográfico y Documental de Cantabria.
- López, M. (2006). Las ermitas y capillas de Valdemoro: espacios de religiosidad popular. En *Anales del Instituto de Estudios Madrileños* (No. 46, pp. 363-394). Instituto de Estudios Madrileños.
- López, D. y Pérez, J. (2014). La conformación de la provincia jesuítica de Toledo en torno al generalato de Diego Laínez 1556-1565. *Hispania Sacra*, 66 (Extra 2), 357-396.
- López, L. y Pérez, J. (2018). ¿Fue escotista la Universidad de Alcalá de Henares? A propósito de una afirmación de Marcel Bataillon. *Relecciones*, 6.
- Loureiro, R. (2007). Como seria a biblioteca de Matteo Ricci?. *BORGES, Charles J., PEARSON, Michael N.(ed.), Metahistory-History Questioning History. Metahistória-História questionando História, Lisboa*, 521-535.

- Maldavsky, A. (2012). Pedir las Indias: Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 33(132), 147-181.
- Marín, F. (2003). La casa de probación de Villarejo de Fuentes en el siglo XVI: La madre de los novicios. *Estudios sobre la Compañía de Jesús* (519-558).
- Marino, G. (2014). Breve recorrido en la postrimería del jesuita Gil de la Mata en la misión de Japón (siglo XVI). Las últimas cuatro cartas inéditas desde Lisboa y Nagasaki. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 89(350), 499-531.
- Marino, G. (2017). La transmisión del Renacimiento cultural europeo en China. Un itinerario por las cartas de Alessandro Valignano (1575-1606). *Studia aurea: revista de literatura española y teoría literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, [en línea], Vol. 11, pp. 395-28, Recuperado en: <https://www.raco.cat/index.php/StudiaAurea/article/view/v11-marino>.
- Martínez, E. y Gil A. (1999). La Iglesia de la Compañía de Jesús de Alcalá de Henares. *Revista de Historia y Arte*, n. 3, p. 229-249
- Mateos, F. (1976). La romanización de la lengua china. *BAEO* (1975), 91-110.
- Mezcua, A. (2012). Introducción a la historia de los deportes en la China antigua. *Materiales para la historia del deporte*, (10), 1-10.
- Miranda, M. (1994). Zhang Guoxiang The 50th Master of Heaven Whom Matteo Ricci Spoke of. *East and West*, 44(2/4), 405-423.

- Moncó, B., (2004). Un madrileño en Pekín, El caso de Diego Pantoja. In *Segundo Congreso del Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid" Jiménez de Gregorio"*: 22, 23 y 24 de octubre, 2004 (p. 9).
- Moncó, B. (2009). Primeros jesuitas en China: el Padre Pantoja y el diálogo intercultural. In *Séptimo Congreso del Instituto de estudios históricos del sur de Madrid" Jiménez de Gregorio" y Centro UNESCO Getafe: Interculturalidad en el sur de Madrid, historia y sociedad* (pp. 141-150). Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid.
- Moncó, B. (2012). The China of the Jesuits: Travels and Experiences of Diego de Pantoja and Adriano de las Cortes. *Culture & History Digital Journal*, 1(2), 101.
- Moreno, D. (2017). Algo más sobre los moriscos de Madrid. Repositorio Universidad Castilla la Mancha. Recuperado en: <http://hdl.handle.net/10578/14811>
- Navarro, J. (2004). Las Matemáticas y la Cultura: Matemáticas, Arte y Ciencia en los comienzos de la Revolución Científica. *Matemáticas y Sociedad*, 14.
- Ollé, M. (2016). Entre Macerata y la Ciudad Prohibida. De Amiticia 交友論 (Jiaoyou lun)(1595) de Matteo Ricci. *Estudios*, (32), 582-595.
- Ollé, M. (2017). La lluna dels missioners d'Àsia Oriental a quatre segles de Diego de Pantoja. *Pedralbes: revista d'història moderna*, (37), 15-24.
- Page, C. (2017). La biografía del P. Diego de Alfaro escrita por el P. Diego de Boroa y la defensa de su martirio. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 5(2), 207-229.

- Pan, L. (2011). La reforma de la escritura china: su romanización. Serie de la lingüística china  
2. *Estudios De Asia y África*, 46(2 (145)), 407-435.
- Parpola, A. (2014). Beginnings of Indian and Chinese calendrical astronomy. *Journal of American Oriental Society*, 134(1), 107-112.
- Picard, F. (1999). Oralité et notations, de Chine en Europe. *Cahiers d'ethnomusicologie. Anciennement Cahiers de musiques traditionnelles*, (12), 35-53.
- Pina, I. (2007). Manuel Díaz Sénior. *Boletín de estudios portugués-japoneses*, 15, 79-94.
- Pittau, G. (2000). Culture in dialogo. L'attualità di Matteo Ricci. *Vita e Pensiero*, 1, 44-58.
- Poschmann, A. (1919). El cardenal Guillermo de Croy y el arzobispo de Toledo. Recuperado en:  
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmczs398>
- Prieto, C. (2008). La música occidental en China. *Istor: revista de historia internacional*, 9(34), 3-27.
- Prieto, L., & Prieto, L. (2006). Vida y pensamiento del padre Francisco Suárez. *Ecclesia*, 20(2), 187-210.
- Qing-jun, J. (2009). The Differences in Ethical Thoughts between Catholicism and Confucianism—A Case Study of Matteo Ricci and Huang Zongxi's Ethical Thoughts [J]. *Journal of Ningbo University (Liberal Arts Edition)*, 4.
- Qinsheng, Y. (2001). Another probe into how the clavichord was introduced into China. *Journal of Tianshui Normal University*, 1.
- Ramos, I. (2019a). Diego de Pantoja y las nuevas rutas globales. *Cathay*, (32), 465-480.

- Ramos, I. (2019b). Dalla Spagna alla Cina, *La Civiltà Cattolica*, (4067), 484-492.
- Ramos, I. (2019c). Don Alberto Carnero, exembajador de España en China. El diálogo intercultural con China, a la luz del año Diego de Pantoja. *Razón y fe*, 281(1443), 115-117.
- Ramos, I. (2020). Enrique Sáez Palazón (2018). La cruz de ailanto. Diego de Pantoja, un misionero español en la China Imperial. *Razón y fe*, 279, (1437), 15-20.
- Recasens, A. (2021). El contexto musical de Matteo Ricci y Diego de Pantoja. ¿Jesuita non cantat? *Diego de Pantoja y China. Reflexiones históricas entre China y el mundo hispánico*. (pp. 157-172). China social sciences press.
- Reis, P. (2001). Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597). *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, (2), 79-108.
- Ren-hua, S. (2006). On the Blending and Conflicts between Matteo Ricci and Confucianism. *Journal of Shandong University of Science & Technology (Social Sciences)*, 2.
- Robledo, L. (1998). La música en el pensamiento humanista español. *Revista De Musicología*, 21(2), 385-429.
- Ruiz, J. (2019). Música de Francisco Guerrero, Tomás Luis de Victoria y Giovanni Pierluigi da Palestrina en el paisaje sonoro de Goa (1588). *Historical soundscapes*.
- Rule, P. (2010). What Were ‘The Directives of Matteo Ricci’ Regarding the Chinese rites? *Pacific Rim Report*, 54, 1-8.



- Sáez, E. (2020). Diego de Pantoja, pasado y presente de una propuesta misionera. *Razón y fe*, 281(1443), 79-89.
- San, R. (2009). Matteo Ricci, un jesuita en China. *Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura*, 260(1333), 283-296.
- Sánchez, J. (2009). Los colegios de jesuitas en la Corona de Castilla. *Universidades hispánicas: colegios y conventos universitarios en la Edad Moderna* (pp. 109-158). Universidad de Salamanca.
- Sani, R. (2010). The Society of Jesus and the Missionary Experience of Father Matteo Ricci in China between Reformatio Ecclesiae and Inculturalisation of the Gospel. *Online Submission*, 2, 61-92.
- Saussy, H. (2015). Matteo Ricci the Daoist. *Cross-cultural Studies: China and the World* (pp. 176-193). Brill.
- Shaoxin, D. (2013). Fede religiosa e ideali politici in Xu Guangqi alla luce della persecuzione di Nanchino. En Giunipero, E. (Ed.) *Un cristiano alla corte dei Ming*. Guerini e Associati.
- Steele, J. M., & Stephenson, F. R. (1998). Astronomical evidence for the accuracy of clocks in pre-Jesuit China. *Journal for the History of Astronomy*, 29(1), 35-48.
- Surtz, R. (1992). Imágenes musicales en el libro de la oración (¿1518?) de sor María de Santo Domingo. *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Barcelona 21-26 de agosto de 1989* (pp. 563-570). Promociones y Publicaciones Universitarias, PPU.

- Tavares, D. (2014). Encuentros religiosos. Matteo Ricci y la orden jesuita en China. *Horizonte Histórico-Revista semestral de los estudiantes de la Licenciatura en Historia de la UAA*, (10), 27-38.
- Tang, K. (2015). The attempt of Matteo Ricci to link Chinese and Western cultures. In *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese culture* (pp. 179-189). Springer, Berlin, Heidelberg.
- Udías, V. (1993). Jesuitas astrónomos en Beijing: 1601-1805. *Theologica Xaveriana* (108).
- Urrows, D. (2017). The Pipe Organ of the Baroque Era in China. In Yang H. & Saffle M. (Eds.), *China and the West: Music, Representation, and Reception* (pp. 21-48). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Valignano, A. y Braga, J. (1942). The Panegyric of Alexander Valignano, SJ. *Monumenta Nipponica*, 523-535.
- Vázquez, J. (1999). El pensamiento renacentista español y los orígenes de la educación novohispana. Vázquez, T. et al. *Ensayos sobre historia de la educación en México. México: cm*, 9-25.
- Vicente, A. (2007). Música, propaganda y reforma religiosa en los siglos XVI y XVII: cánticos para la " gente del vulgo" (1520-1620). *Studia aurea: revista de literatura española y teoría literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, n. 1.
- Wiest, J. (2012). Matteo Ricci: pioneer of Chinese-Western dialogue and cultural exchanges. *International Bulletin of Missionary Research*, 36(1), 17-21.

- Xiangxiang, J. (2001). The Definition of the Time When Matteo Ricci Wearing Confucian Clothes [J]. *Studies In World Religions*, 3.
- Xinzhouxuan, 辛周炫. (2019). 마테오 리치 이후 명말 (明末) 예수회 적응주의 (適應主義) 의 미시적 (微視的) 전환점 (轉換點) 탐색 (探索)—서광계 (徐光啓) 와 알폰소 바노니의 ‘천주 (天主)’ 용어사용 (用語使用) 문제 (問題) 를 중심 (中心) 으로—. *중국사연구*, 121, 111-137.
- Young-bae, S. (1999). Conflict and Dialogue between Confucianism and Christianity: An Analysis of the Tianzhu shiyi by Matteo Ricci. *Korea Journal*, 39(1), 224-248.
- Yunli, X. (2006). A Preliminary Study of the Rigui Tufa by Didace de Pantoja and Sun Yuanhua: Together with a Discussion on the Dials from the Tianwen Lue in Oxford University Library [J]. *Studies in the History of Natural Sciences*, 2.
- Zheng, Z. (2004). Matteo Ricci Contribution to Fusion of Chinese and Western Mathematic Culture [J]. *Studies In Dialectics of Nature*, 1.
- Zhongze, L. (2009). A Look through Matteo Ricci's Letters and Diary into the Relationship between Catholicism and Buddhism in the Late Ming Dynasty. *Academic Research*, 4.
- Zwartjes, O. (2014). El Vocabulario de letra china de Francisco Díaz (ca 1643) y la lexicografía hispano-asiática. *Boletín Hispánico Helvético*, 23, 57-100

### **Monografías y tesis doctorales**

- Alvar, A. (1996). *La universidad de Alcalá de Henares a principios del siglo XVI*. Nuevo Siglo.

- Astrain, A. (1913). *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. Administración de Razón y Fe.
- Avarello, V. (2014). *L'Œuvre italienne de Matteo Ricci. Anatomie d'une rencontre chinoise*. Classiques Garnier.
- Báñez, D., & Torrijos-Castrillejo, D. (2021). *Predestinación y libertad. Escritos en torno a la controversia de auxiliis*. Eunsa.
- Bartoli, D. (1653). *Dell'istoria della Compagnia di Giesú: la Cina: terza parte dell'Asia*. Nella Stampia del Varese.
- Bauer, W. (2013). *Historia de la filosofía china*. Herder Editorial.
- Bésineau, J. (2003). *Serviteur du Maître du Ciel*. Desclée de Brouwer.
- Boxer, C., Oleiro, M. y Oleiro, B. (1990). *Fidalgos no Extremo Oriente, 1550-1770: factos e lendas de Macau Antigo*. Fundação Oriente
- Brockey, L. (2009). *Journey to the East*. Harvard University Press.
- Cerezo E. y Villasante R. (Ed). (2015). *Spanish Jesuits in China*, Taipei.
- Ciruela, J. (2004). *Historia de la lingüística china*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Cosman, M. y Jones, L. (2009). *Handbook to Life in the Medieval World, 3-Volume Set*. Infobase Publishing.
- Cronin, V. (2010). *Matteo Ricci: le sage venu de l'Occident*. Albin Michel.
- Cummins, J. (1988). *Lettere del Manoscritto Maceratese: Matteo Ricci*. Chiara Zeuli.

- Chanis, S. (2008). *A cross-cultural transformation that drew boundaries: Matteo Ricci and his mapmaking in Ming China*. Tesis doctoral.
- Chinchilla, P. y Romano, A. (Eds). (2008). *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. Universidad Iberoamericana.
- Delgado S. (2018). *La formación en el noviciado de la Compañía de Jesús, en las pláticas de Jerónimo Nadal, SJ*. Repositorio Comillas.
- Ding, R. (2019). *Life, Thought and Image of Wang Zheng, a Confucian-Christian in Late Ming China* (Doctoral dissertation, Universitäts-und Landesbibliothek Bonn).
- Dreyfus, P. (2004). *Matteo Ricci: le jésuite qui voulait convertir la Chine*. Éd. du Jubilé.
- Ducornet, E. (1992). *Matteo Ricci*. Atelier Pascal Vercken.
- Dunne, G. (1962). *Generation of Giants*. Indiana. University of Notre Dame Press.
- Findlen, P. (Ed.). (2004). *Athanasius Kircher: the last man who knew everything*. Psychology Press.
- Foncillas, C. y Tovar, C. (2015). *El protestantismo de la Edad Moderna en Alcalá de Henares*. Bubok.
- Fontana, M. (2017) *Un jesuita en la corte de los Ming*. Ediciones Mensajero.
- Fourmont, E. (1742). *Linguae Sinarum mandarinicae hieroglyphicae grammatica duplex, latín y cum characteribus Sinensium*. Artículo sinicorum regiae bibliothecae Catalogus Librorum denuo ... Editus ... Autor Stephanus Fourmont. HL Guérin.

- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método II*. Sígueme.
- Gernet, J. (2005). *El mundo chino*. Crítica.
- Giunipero, E. (2013). *Un cristiano alla corte dei Ming*. Guerini e Associati.
- Gutiérrez, Z. (1996). Fundación y estudios de la Universidad Complutense. La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII. Complutense.
- Haub, R. y Oberholzer, P. (2010). *Matteo Ricci und der Kaiser von China: Jesuitenmission im Reich der Mitte*. Echter.
- Hernández, P. (2005). *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias (Introducción)*. Digital.csic.es
- Hsia, R. (2016). *Matteo Ricci and the Catholic Mission to China, 1583–1610: A Short History with Documents*. Hackett Publishing.
- Huang, S. y Huang, X. (1999). *Essentials of neo-Confucianism: eight major philosophers of the Song and Ming periods*. Greenwood Publishing Group.
- Illanes, J. e Ignasi, J. (1995). *Historia de la teología*. BAC
- Intorcetta, P., Herdtrich, C., Rougemont, F. y Couplet, P. (1867). *Confucius sinarum philosophus, sive scientia sinensis: exposita latina*. Apud Danielelem Horthemels.
- Jambou, L. (1988). *Evolución del órgano español: siglos XVI-XVIII (Vol. 2)*. Universidad de Oviedo.

- Jami, C., Engelfriet, P. y Blue, G. (Eds.). (2001). *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China: the cross-cultural synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)* (Vol. 50). Brill.
- Kim, S. (2004). *Strange names of God: The missionary translation of the divine name and the Chinese responses to Matteo Ricci's "Shangti" in late Ming China, 1583-1644*. Peter Lang.
- Kircher, A. (1667). *China Monumentis Illustrata*, Joannes Janssonius à Waesberge y Elizeus Weyerstraet.
- Kottick, E. (2003). *A History of the Harpsichord* (Vol. 1). Indiana University Press.
- Landry, D. (2013). *La Chine des Ming et de Matteo Ricci (1552-1610)*. Les éditions du Cerf.
- Larsen, D. (1991). *Stitching Porcelain: After Matteo Ricci in Sixteenth-century China* (Vol. 710). New Directions Publishing.
- Laven, M. (2011). *Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit encounter with the east*. Faber & Faber.
- Leung, C. (2002). *Etienne Fourmont (1683-1745)* (Vol. 13). Prensa de la Universidad de Lovaina.
- Li, X. (2005). *Chinese kunqu opera*. Long River Press.
- López, M. (2004). *Religiosidad y cofradías de Valdemoro (siglos XVI-XVIII)*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Luca, A. (2005). *Alessandro Valignano, la missione come dialogo con i popoli e le culture*. Editrice missionaria italiana.
- Macao Ricci Institute. (2010). *Portrait of a jesuit*. Macao. Jesuitas Publications Series.

- Marín J. (2012). *Origen y evolución del concepto de universo: una aproximación a los lineamientos de astronomía como asignatura de la educación media*. Trabajo de maestría.
- Masson M. (2010). *Matteo Ricci un jésuite en Chine*, Paris, Éditions facultés jésuites de Paris.
- Mazuela-Anguita, A. (2014). *La educación musical en la España del siglo XVI a través del Arte de canto llano (Sevilla, 1530) de Juan Martínez*. Editorial Universidad de Salamanca.
- Meynard, T. SJ y Villasante, R. SJ (2018). *La filosofía moral de Confucio por Michele Ruggieri, SJ. La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*. Mensajero-Sal Terrae.
- Meynard, T. y Canaris, D. (2021). A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun.
- Mignini, F. (2004). *Matteo Ricci, Il chiosco delle fenici*. Il lavoro editorial.
- Mignini, F. (2011). *Humanitas: attualità di Matteo Ricci; testi, fortuna, interpretazioni*. Quodlibet.
- Montanari, F. (1983). *Un orologio suona solitario*. Istituto Propaganda Libreria.
- Mota, A. (2019). *Diego de Pantoja: De Valdemoro a la Ciudad Prohibida. La música en las misiones jesuíticas en China*. (TFM).
- Mungello, D. (1989). *Curious land: Jesuit accommodation and the origins of sinology*. University of Hawaii Press.
- Navarro, J. (2016). *¿Una articulación filosófica del zen o del neoconfucionismo? El pensamiento de Wang Yangming en la primera obra de Nishida Kitaro*. Tesis doctoral. Universidad Pompeu Fabra.



- Olivares, C. (2020). *Sobre la Amistad: apreciaciones sobre el concepto de amistad entre la cultura de la Dinastía Ming Tardía (1572–1620) y el “De Amicitia” de Mateo Ricci* (Doctoral dissertation, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso).
- O'Malley, J. W. (1995). *Los primeros jesuitas*. Santander
- Ortelius, A. (1570). *Theatrum orbis terrarum*. Recuperado en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000001402>
- Po-Chia, H. (2010). *A jesuit in the Forbidden City*. Oxford university press.
- Puglia, F. (2017). *La relaxione tra gli animali e il sovrannaturale nella letteratura cinese: análisis e traduzione di brani tratti dal Soushenji di Gran Bao*. (Tesis doctoral, Universidad Ca'Foscari Venezia).
- Qian, S. (1268). *Diccionario goográfico de Lian de la era Xianchu, dinastía Song del sur*. Bibiloteca digital mundial <https://www.wdl.org/es/item/13549/#q=mapa+china+song>
- Raini, E. (2010). *Sistemi di romanizzazione del cinese mandarino nei secoli XVI-XVIII*. Tesis doctoral. Sapienza-Università di Roma.
- Ramusino, C. (1996). *Matteo Ricci, Li Madou*. Rimini. Guaraldi.
- Redaelli, M. (2007). *Il mappamondo con la Cina al centro*. Edizioni ETS.
- Remnant, M. (2002). *Historia de los instrumentos musicales*. American Bar Association.
- Relinque, A. (2016), *El Pabellón de las peonías*. Trotta.

De Ribadeneira, P. (1730). *Tratado en el qual se da razon del instituto de la religion de la Compañia de Jesus*. García de Honorato.

Sáez Palazón E., (2018). *La cruz de ailanto*, Las diez ciudades.

Said, E. (1997). *Orientalismo*, Megustaleer-Debolsillo.

Sang, R. (2017). *La figure féminine dans l'œuvre chinoise d'Alfonso Vagnoni (c. 1568-c. 1640)* (Tesis doctoral).

Severino, N. (2011). *Storia della Gnomonica. La storia degli orologi solari dall'antichità alla rinascenza*. Roccasecca.

Sola, D. (2015). *La formación de un paradigma de Oriente en la historia moderna: La historia del gran reino de China de Juan González de Mendoza*. Universidad de Barcelona.

Soto, W. (Coord.) (2018). *Diego de Pantoja, SJ (1571-1618), un puente con la China de los Ming*. Xerión.

Soto, W. (2020). *El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul*. Xerión.

Soto, W. (2021). *El jesuita Diego de Pantoja en la Ciudad Prohibida de Beijing*. Xerión.

Spence, J. (2002). *El palacio de la memoria de Matteo Ricci*. Tusquets.

Stanislaus, L. y Ueffing, M. (2017). *Interculturalidad*. Verbo Divino.

Suárez, L. (2011). *Disputaciones metafísicas*. Tecnos

Tang, K. (2015). *Setting off from Macau: Essays on Jesuit history during the Ming and Qing dynasties*. Brill.

Taton, R. (1973). *Historia general de las ciencias*. Destino

Udías, A. (2003). *Searching the heavens and the earth: the history of Jesuit observatories* (Vol. 286). Springer Science & Business Media.

Van, J. (2012). *Chinese music*. Cambridge University Press.

Vermander, B. (2012). *Les jésuites et la Chine. De Matteo Ricci à nos jours*. Editions Lessius.

Yao, X. (2001). *El confucianismo* (Vol. 10). Ediciones AKAL.

Young, J. D. (1980). *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism* (No. 44). Centre of Asian Studies, University of Hong Kong.

Zhang, X., Ding, D. y Ye, J. (2006). *Following the steps of Matteo Ricci to China*. China international Press.

Zhang, K. (2018). *Diego de Pantoja y China*. Editorial Popular, Madrid.

### **Diccionarios, enciclopedias y actas de congresos**

Arzubialde, S. (1993). *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*. Vizcaya.

Collado D. (1632). *Dictionarium: sive thesauri linguae Japonicae compendium*. Sac. congr. de prop. fide.

*Diego de Pantoja y China, reflexiones sobre las relaciones históricas entre China y el mundo hispánico* (2021). Textos del congreso del 2018. China Social Sciences Press.

O'Neill, C. (2001). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Costa Rossetti-Industrias* (Vol. 2). Universidad Pontificia Comillas.

Ruggieri, M., Witek, J., y Ricci, M. (2001). *Dicionário português-chinês* (Vol. 3). Biblioteca nacional de Portugal.

## EPÍLOGO

Sería injusto finalizar esta tesis sin mencionar a dos hermanos chinos, acompañantes de Diego de Pantoja y Matteo Ricci. Sus figuras son prácticamente invisibles a la investigación y, sin embargo, el papel que humildemente representaron en la comunidad, en los inicios de la misión jesuita en la capital china, tal vez fue determinante. Acompañantes, mediadores culturales, maestros del idioma. Son solo dos ejemplos: Sebastiao Fernandes, de nombre original Zhong Mingren, quien viajó junto a los europeos en la travesía del Gran canal (Ricci y D'Arelli, 2001, pp. 147, 162, 165, 170, 174, 176, 179, 181, 184, 200, 263, 298, 334, 344, 359, 364, 369, 382, 389, 410, 414, 418, 421, 424; Pantoja, 1605, p. 13) y Manuel Pereira o You Wenhui, aceptado en la comunidad pekinesa hacia el 1603. (Ricci y D'Arelli, 2001, pp. 359, 364, 382, 389, 410, 414, 418, 421, 424, 427; Pantoja, 1605, p. 11; D'Elia, 1949, vol. 2, p 272).

Durante mi experiencia misionera en Guatemala recuerdo a los sacerdotes que deseaban aprender alguno de los idiomas mayas dominantes en la zona de Petén, al norte de país, interactuando con jóvenes y niños, a fin de poder así practicar la lengua local. El papel desempeñado por este tipo de personajes, que antes denominaba invisibles, es clave para la misión. Mi reconocimiento a ellos, los de antes y los de ahora. Seguro que el bueno de Diego estaría de acuerdo.