

RELACIONES Y NARRATIVAS DE LA DIPLOMACIA INTERCULTURAL ENTRE LA MONARQUÍA HISPANA Y EL IMPERIO CHINO EN EL SIGLO XVI: PERSPECTIVAS SECULARES Y RELIGIOSAS DE LAS “JORNADAS DE CHINA” (1575-1582)

*Diego Sola García*¹

Universitat de Barcelona

Resumen: Este artículo analiza el elemento narrativo y discursivo de los primeros contactos culturales y diplomáticos entre la Monarquía hispana y el Imperio chino durante el reinado del emperador Wanli, de la dinastía Ming. La presencia hispana en las Filipinas a partir de la década de 1560 situó a la Monarquía Católica en una posición geográfica privilegiada para acceder al gigante asiático. En 1575 se produjo la primera legación formal de las autoridades hispanas de Filipinas a China. El religioso agustino Martín de Rada encabezó, junto al conquistador y encomendero Miguel de Luarca, una comitiva enviada por el gobernador de las islas. Aunque los enviados no pasaron de recorrer durante algunos meses las provincias del sur del imperio Ming, sin posibilidad de viajar hasta la corte imperial en Pekín, sus encuentros con gobernadores de ciudad o con el propio gobernador de la provincia de Fujian, además de sus múltiples experiencias de contacto con mandarines y gentes diversas, les permitieron forjarse una imagen aproximada del Celeste Imperio, plasmando, después, sus experiencias y percepciones en sendas relaciones manuscritas: la *Relación del reino de Taibín*, de Rada, y la *Verdadera relación* de Luarca, ambas de 1575. Los dos textos ofrecen perspectivas a menudo divergentes sobre lo vivido y sobre la relación con un pueblo gentil y sus categorías morales. El análisis de ambas relaciones, junto a la consulta y revisión que de ellas hizo el también agustino Juan González de Mendoza para su *Historia del gran reino de la China* (Roma, 1585), permite contraponer dos perspectivas, la secular y la religiosa, pero también otras vinculadas a los debates sobre el gentilismo y la guerra justa en Asia oriental, para comprender las narrativas del primer contacto entre el mundo hispánico y China en la época moderna.

Palabras clave: Monarquía hispana – China – Filipinas – diplomacia intercultural – etnografía.

Abstract: This article analyzes the narrative and discursive element of the first cultural and diplomatic contacts between the Spanish Monarchy and the Chinese Empire during the reign of Emperor Wanli of the Ming dynasty. The Hispanic presence in the Philippines from the 1560s placed the Catholic Monarchy in a privileged geographical position to access the Asian giant. In 1575 the first formal legation of the Hispanic authorities of the Philippines to China took place. The Augustinian religious Martín de Rada led, together with the conqueror

¹ Este trabajo se enmarca en la investigación realizada en el marco del proyecto *Redes de información y fidelidad: los mediadores territoriales en la construcción global de la Monarquía de España (1500-1700)* (Ministerio de Ciencia e Innovación de España, Ref. PID2019-110858GA-I00). Más información en www.ub.edu/redif.

and *encomendero* Miguel de Luarca, a journey sent by the governor of the islands. Although the envoys did not go beyond touring the southern provinces of the Ming empire for a few months, without the possibility of travelling to the imperial court in Beijing, their meetings with city governors or with the governor of Fujian province, in addition to their multiple experiences of contact with mandarins and diverse people, allowed them to forge an approximated image of the Celestial Empire, later capturing their experiences and perceptions in two handwritten accounts: the *Relación del reino de Taibín*, of Rada, and the *Verdadera relación* of Luarca, both of 1575. The two texts offer often divergent perspectives on what has been lived and on the relationship with a gentile people and their moral categories. The analysis of both accounts, together with the consultation and revision that Juan González de Mendoza, also an Augustinian, made of them for his *Historia del gran reino de la China* (Rome, 1585), allows us to contrast two perspectives, the secular and the religious, but also others linked to the debates on Gentilism and *guerra justa* in East Asia, to understand the narratives of the first contact between the Hispanic world and China in modern times.

Key words: Spanish Monarchy – China – Philippines – intercultural diplomacy – ethnography.

INTRODUCCIÓN Y MARCO TEÓRICO

Detrás de los héroes de aquella edad de los descubrimientos se movían como fuerzas impulsivas los negociantes; también este primer impulso heroico hacia la conquista de un mundo partía de fuerzas muy terrenales. Al principio eran las especias...

Stefan Zweig, *Magallanes. El hombre y su gesta*, 1938.²

Y cada día nos venían a ver a casa capitanes y hombres principales. Envíanos a pedir el virrey que le enviásemos el libro con que solíamos rezar (...), respondimos que teníamos necesidad de él para rezar pero en su lugar le dimos un libro de fray Luis de Granada (...) y enviémosle la oración del paternóster. (...) Recibieron todos los que los leyeron en general gran contento. Creo que sería gente fácil de convertir si no lo estorbaba la gran majestad de sus mandadores.

Martín de Rada, *Relación del reino de Taibín*, 1575.³

COMO es bien sabido, la llamada en la tradición historiográfica occidental *era de los descubrimientos* vino marcada por la competencia entre las monarquías

² De la traducción de José Fernández. En S. Zweig, *Obras escogidas*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1994, p. 240.

³ Martín de Rada, "Relación verdadera de las cosas del Reino de Taibín, por otro nombre China y del viaje que a él hizo el muy reverendo padre fray Martín de Rada", 1575, en Bibliothèque Nationale de France, Fonds Espagnol, mf. 13184, f. 19v.

europas y sus intereses económico-comerciales a la búsqueda de recursos, materias primas y manufacturas que sostuvieran sus economías en tránsito hacia el mercantilismo y su propio mercado del lujo.⁴ No obstante, en el análisis de este proceso ha de ponerse también atención al componente mesiánico que la empresa de la expansión conllevaba, especialmente en aquellos procesos, como el de las monarquías ibéricas, en el que los agentes religiosos desempeñaron un papel activo.⁵ En esta convergencia de intereses económicos y político-religiosos, el archipiélago de las islas Filipinas ocupa un lugar relevante. Su incorporación al mundo hispánico fue tardía, respecto al proceso americano, al pasar ochenta años desde el inicio de la colonización antillana. El establecimiento de los españoles en la isla de Cebú, primero, y en la de Luzón, después, con la fundación de la villa de Manila en 1571, obedeció a un doble interés económico-religioso que aunaba la voluntad de la Corona de posicionarse geográficamente ante China, y ganar la carrera de las Indias orientales a los portugueses, pocos años antes de la unión de coronas de 1580.⁶

Los agustinos fueron los primeros religiosos católicos en llegar a las islas Filipinas con el establecimiento del dominio español ya en 1565, y los primeros religiosos súbditos de la monarquía de los Austrias en entrar en China, diez años después. Felipe II ordenó al virrey de la Nueva España encauzar la exploración del remoto archipiélago de las, décadas atrás, conocidas como islas de San Lázaro, con la intención de establecer relaciones con China, objetivo y meta final de la era de las exploraciones iniciada en el siglo anterior.⁷ En aquella primera generación de agustinos en Filipinas se encontraban Andrés de Urdaneta (1508-1568), personaje clave en la exploración y dominio español del archipiélago y en el descubrimiento del torna-

⁴ Para una revisión de estas cuestiones, véase R. B. Marks, *Los orígenes del mundo moderno. Una nueva visión*, Barcelona, Crítica, 2007. Para el caso español, una buena visión en perspectiva es J. M. Fradera, “España: la genealogía del colonialismo moderno”, en R. Aldrich (ed.), *La era de los imperios*, Barcelona, Editorial Blume, 2007.

⁵ Sobre el mesianismo imperial, A. Pagden, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia*, Barcelona, Ediciones Península, 1997. Sobre el mesianismo político de la Monarquía Católica para el período de Felipe II, cronología de este artículo, véase G. Parker, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 71 y siguientes.

⁶ Sobre el contexto previo a la ocupación de las Filipinas, y el despliegue del dominio de la Monarquía hispánica, véase C. Jacquelard, *De Séville à Manille, les Espagnols en mer de Chine (1520-1610)*, París, *Les Indes savantes*, 2015. Sobre las relaciones entre Filipinas y China en el temprano siglo XVI, véase M. Ollé, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acanalado, 2002, y el reciente *Islas de plata, imperios de seda. Junco y galeones en los Mares del Sur*, Barcelona, Acanalado, 2022.

⁷ La razón histórica de Felipe II para establecer permanentemente a sus súbditos en Filipinas, como señaló Mario Hernández Sánchez-Barba, no sólo fue política, sino también comercial. En M. Hernández Sánchez-Barba, “La estrategia oceánica de Felipe II. Fundación de Manila”, en *Mar Oceana*, 16 (2004), p. 99.

viaje de Manila a Acapulco que permitió establecer el Galeón de Manila, y Martín de Rada (1533-1578), provincial de los agustinos de Filipinas y hombre con una brillante formación humanista.⁸

En 1575 Martín de Rada encabezó una legación a China en representación del gobernador de las islas, Guido de Lavezaris. Sin embargo, Rada y sus compañeros agustinos no fueron los únicos en entrar. En representación del gobierno de la villa de Manila iba el hidalgo Miguel de Luarca.⁹ Como resultado del viaje, ambos, el religioso y el hidalgo, escribieron sendos testimonios escritos de su experiencia vivida en su entrada en la provincia de Fujian, en el sudeste de China. Se trata de un viaje relevante, además de por las problemáticas diplomáticas y de representación que supuso, como se explicará en este artículo, también por tratarse de la primera entrada de súbditos de la Monarquía hispana en China tras el súbito fracaso del jesuita Francisco Javier, que había fallecido a las puertas del país en 1552 tras introducir el cristianismo en Japón.

Este trabajo va a centrarse en el análisis conceptual de China y las perspectivas del país y sus gentes contrapuestas en las dos fuentes que aportaron Rada y Luarca, que fundan para el mundo hispánico dos narrativas sobre el Imperio chino. De un lado, la *Relación verdadera del reino de Taibín*, compilada a partir de la experiencia en China del padre Rada, constituye el primero escrito monográfico sobre China en España en el siglo XVI, presentando una detallada descripción del país (se conservan dos ejemplares, uno en la Biblioteca Nacional de Francia, en París, y otro en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid).¹⁰ La otra fuente es, como se ha mencionado, la del laico Miguel de Luarca, que acompañó a Rada y su her-

⁸ Sobre la figura y obra de Rada véanse los trabajos de Dolors Folch y José Antonio Cervera, principalmente: Dolors Folch, “Biografía de fray Martín de Rada, en Martín de Rada y su tiempo”, *Huarte de San Juan, Geografía e Historia* 15 (2008), pp. 33-63; de reciente aparición, D. Folch, *Martín de Rada (1533-1578): Científico, misionero y embajador de las Filipinas en China*, Quezon City, Fundación Vibal, 2022; J. A. Cervera, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2013, pp. 129-203, y el reciente estudio J. A. Cervera, “Martín de Rada y Juan Cobo, dos grandes misioneros y científicos en Manila durante el siglo XVI”, en *Baetica*, 41 (2021), pp. 199-230. Como estudio muy reciente de estas relaciones españolas del primer contacto sino-hispano, recientemente se ha publicado, también de D. Folch, *En el umbral de la China Ming, Las relaciones de Martín de Rada, Francisco de Dueñas, Miguel de Loarca, Pedro de Alfaro y Agustín de Tordesillas*, Ulzama, Icaria Editorial, 2021.

⁹ En las fuentes, mayoritariamente, *Loarca*. Para este estudio, no obstante, se adapta a la ortografía castellana moderna, correspondiendo con el topónimo homónimo de Luarca, Asturias, de donde era natural el hidalgo.

¹⁰ Martín de Rada, “Relación verdadera del reino de Taibín”, Bibliothèque Nationale de Paris (BNP), Fonds Espagnol, ms. 13184. Transcrito en el proyecto digital *La China en España* de la Universitat Pompeu Fabra (UPF), La transcripción tomada para este trabajo es la desarrollada por Alexandra Prats Armengol dentro del proyecto de la Universitat Pompeu Fabra *La China en España*.

mano de religión, el criollo Jerónimo Marín, a China, y que también preparó su propia *Relación: la Verdadera relación de la grandeza del reino de China* (el ejemplar más antiguo de este texto se conserva en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia).¹¹

Este viaje, que fue calificado de “embajada” por el agustino Juan González de Mendoza en su importante *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* (1585), no contaba, sin embargo, con los elementos de una legación diplomática al uso.¹² Resulta, no obstante, relevante la percepción, por parte de los españoles, de la jornada como si de un viaje diplomático se tratara. Esto conecta con un análisis emergente en la historiografía dedicada a las relaciones interculturales en la primera época moderna: interesa, por su naturaleza novedosa, el estudio de agentes del mundo europeo —en este caso vinculados a la propia monarquía, al formar Rada parte de la estructura del patronato real de la Corona sobre la Iglesia, y al integrar Luarca el gobierno de una villa de fundación real, como parte del entramado de poder urbano de la monarquía—, que llevaron a cabo misiones o desempeños propios de un diplomático en un escenario de contacto entre poderes cristianos y gentiles. Con sus contactos, llevaban a cabo una diplomacia intercultural que reconvertía su rango meramente representativo de lo local en una condición, no oficial, de embajadores culturales.¹³

El presente trabajo se encuadra en los esfuerzos de los españoles, bajo el reinado de Felipe II, por obtener de las autoridades chinas una posición ventajosa en el gran Imperio asiático. La preocupación de la Corona era, básicamente, consolidar un intercambio comercial lucrativo para acceder a la seda, la porcelana y las especias. El Rey Católico, además, tenía como prioridad

¹¹ Biblioteca de la Real Academia de la Historia (BRAH), Colección Salazar, N-IV. Se citará en este trabajo como M. de Luarca, “Verdadera relación de la grandeza del reino de China”. Los pasajes aquí transcritos se extraen de la transcripción de Dolors Folch para el proyecto *La China en España*. A diferencia de la de Rada, la relación de Luarca ha sido editada por Santiago García-Castañón en M. de Luarca, *Verdadera relación de la grandeza del Reino de China*, Luarca, Eco de Luarca, 2002. Quiero agradecer al amigo Jorge Abril Sánchez, de la University of New Hampshire, que me facilitara esta edición.

¹² Sobre esta cuestión véase D. Sola, “El ‘Rey Prudente’ ante el ‘Hijo del Cielo’: una embajada agustina de Felipe II al emperador de la China (1575-1582)”, en D. Carrió-Invernizzi (ed.), *Embajadores culturales. Transferencias y lealtades de la diplomacia española de la Edad Moderna*, Madrid, Editorial UNED, 2016, pp. 59-79.

¹³ Birgit Tremmel-Werner y Dorothee Goetze han propuesto, para estos casos, hablar de tareas de intermediación diplomática accidental en la historia diplomática moderna previa al Congreso de Viena, ya en el siglo XIX. Véase: B. Tremml-Werner—D. Goetze, “A Multitude of Actors in Early Modern Diplomacy”, en *Journal of Early Modern History*, 23 (2019), pp. 410-414. Toby Osborne y Joan-Pau Rubiés proponen referirse a una “diplomacia” en proceso constitutivo; los encuentros interculturales constituirían la “moderna transformación de la diplomacia, ya fuera en lugares exóticos o en la propia Europa”, en T. Osborne—J. P. Rubiés, “Introduction: Diplomacy and Cultural Translation in the Early Modern World”, en *Journal of Early Modern History*, 20 (2016), p. 323.

convertirse en el patrono de la nueva Cristiandad en China, siendo el garante de la entrada de misioneros y de la fundación de iglesias locales en el contexto del patronato eclesiástico concedido por los pontífices romanos.

Sin embargo, en los dos proyectos de naturaleza diplomática entre representantes de la Monarquía hispana y las autoridades chinas que se presentarán a través del grupo de fuentes analizadas en estas páginas (las relaciones de Rada y Luarca, principalmente, además de las visiones contrapuestas de González de Mendoza y, junto a éste, de las voces del gobernador Francisco de Sande o el capitán Gabriel de Ribera, frente a una segunda embajada), desde el primer momento subyace una tensión entre las urgencias prácticas, económicas y defensivas de los representantes laicos de la Corona y la colonia española en Manila y la estrategia de evangelización que, por su cuenta, tenían los misioneros de Felipe II. Esta tensión se traduce, además, en el tipo de percepción sobre *lo chino* que ambos tipos de representantes mostraron en sus relaciones escritas y en las informaciones que enviaron a la corte del Rey Católico. Finalmente, la disociación entre la aproximación laica y la religiosa al poder chino, y su plasmación escrita, se trasladó a diferentes propuestas de intervención y relación del poder español respecto a China, con el debate sobre las causas para la *guerra justa* presentes de un modo más o menos explícito en algunas fuentes.

RADA Y LUARCA: UN MISMO VIAJE, DOS PERCEPCIONES

Tras la muerte de Miguel López de Legazpi, primer gobernador español de las islas Filipinas, en 1572, Guido de Lavezaris asumió *ad interim* el cargo. Bajo su interinazgo se produjo el ataque de una flota sino-japonesa encabezada por el corsario Limahon a la bahía de Manila (29 de noviembre de 1574). Este suceso provocó el primer contacto oficial entre las autoridades españolas de Filipinas y las de la provincia china de Fujian (citada en las fuentes españolas como “Chincheo”, topónimo que se utilizaba indistintamente para referirse tanto a la provincia como a varias localidades y, principalmente, a Quanzhou). Era de interés para las autoridades chinas poner caza a Limahon y sus hombres, que azotaba también las costas del sudeste de China. Así, el oficial imperial Wang-kao (citado como “Omoncón” en las fuentes españolas) medió a favor de una colaboración sino-hispana que permitió la entrada de un grupo de representantes del poder hispano en Filipinas en Fujian:¹⁴ Martín de Rada y Jerónimo Marín, religiosos de la Orden de San Agustín, y Miguel de Luarca y Pedro de Sarmiento, miembros del cabildo de

¹⁴ J. E. Wills, “Relations with maritime Europeans, 1514-1662”, en *The Cambridge History of China, volume 8. The Ming Dynasty, 1368-1644*, Cambridge, University Press, 1998, p. 355.

la villa de Manila.¹⁵ La entrada de Rada y los demás españoles en China debía servir, además de tratar de la captura de Limahon, para explorar la expectativa de los representantes de Filipinas de conseguir, mediante un acuerdo con los chinos, un establecimiento en China, con posibilidades de intercambio comercial y de evangelización, siguiendo el modelo de Macao, para Portugal, cerca de Cantón. La expedición llegó a la costa china el 3 de julio de 1575 y regresaron a Manila el 28 de octubre del mismo año. Aunque ninguno de los objetivos iniciales para las dos partes fueron alcanzados, al fracasar la misión en términos de evangelización y *contratación*, el viaje sí que resultó un éxito al permitir fundar una tradición de textos españoles sobre el Celeste Imperio (las relaciones de Rada y Luarca), con capacidad de preceder a la sinología europea posterior y, gracias al éxito editorial de la *Historia del gran reino de la China* de González de Mendoza, influir profundamente en la comprensión y conceptualización europea de la China Ming.

Territorialmente el viaje no abarcó mucho más que la vertiente marítima, principalmente, de la mencionada provincia de Fujian. De la lectura crítica de la crónica del viaje se desprende que los españoles desembarcaron probablemente en la ciudad portuaria de Quanzhou (*Chincheo*, de nuevo, en las fuentes españolas), donde fueron recibidos por el gobernador de la ciudad. De Chincheo fueron llevados hasta Fuzhou (“Aucheo”), ciudad que ejercía de capital provincial en la que se encontraba el “virrey”, como se menciona en las fuentes españolas. Los agustinos y los laicos que los acompañaban fueron tratados en todo momento con gran hospitalidad y su manutención siempre fue costeadada por las autoridades chinas. Cuando eran requeridos sobre qué los había llevado hasta allí, Rada, mediante un intérprete, Sinsay,¹⁶ respondía que eran enviados por “el Gobernador de las Islas

¹⁵ Rada es considerado el primer sinólogo de Occidente. Según el completo retrato biográfico de Dolores Folch “ya en Cebú había establecido relación con algunos chinos, y uno de ellos, un chino principal llamado Canco le había proporcionado una notable visión de China, que incluía una referencia explícita a la gran muralla, un resumen sucinto y muy exacto de la división provincial y las formas de gobierno, así como del talante de sus gobernadores”. En D. Folch, “Biografía de fray Martín de Rada”, pp. 48-49. Marín, del que apenas se conocen datos de su origen, era, según lo narrado por Gaspar de San Agustín en su *Conquista de las Islas Filipinas* (1698) hijo de la ciudad de México, de padres conquistadores. Se convirtió en monje agustino en 1556 y trabajó como misionero en Filipinas y México antes de su muerte en México en 1606. Véase G. de San Agustín, *Conquistas de las islas Philipinas por los religiosos de la Orden de San Agustín*, edición de M. Merino, Madrid, CSIC, 1975, pp. 524-525. Biografía más documentada en I. Rodríguez, *Diccionario biográfico agustiniano*, vol. I, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1992, pp. 193-199. Loarca es documentado como conquistador y encomendero. Sarmiento era el alguacil mayor de Manila. De ambos personajes, a diferencia de los agustinos, es poco lo que se sabe y documenta. Sobre Luarca, véase la introducción a la edición de la *Verdadera relación* en *op. cit.*, 2002, pp. XXIX-XXXII.

¹⁶ Probablemente Xin Shi, según L. Carrington Goodrich y Chaoying Fang, *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, Nueva York, Columbia University Press, 1976, vol. II, p. 1133.



Fig. 1. Mapa de ubicación geográfica con el recorrido de la expedición de 1575 de la isla de Luzón a la provincia de Fujian de China. La línea puntillada hasta Pekín marca el objetivo final del viaje para Martín de Rada, jamás realizado. Fuente: elaboración propia.

Filipinas, que era criado del mayor Rey de la Cristiandad”.¹⁷ En su estancia como huéspedes del gobernador provincial, Rada y sus compañeros pudieron visitar templos y palacios de la capital, comprar una gran cantidad de libros chinos, e incluso asistir a una exhibición militar con “veinte mil soldados”.¹⁸ Sin más avances en la cuestión del corsario, los españoles finalmente fueron despachados hacia Filipinas.

Así, a su regreso a las Filipinas, Rada escribió una extensa relación que pretendía actuar como un manual de sinología *avant la lettre*, una obra titu-

¹⁷ J. González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, Madrid, 1586, f. 178v. Para todas las citas del libro de Mendoza en este artículo se utiliza la edición definitiva de su obra, que fue primeramente editada en Roma, y ulteriormente completada y editada para su publicación en la Corte hispana.

¹⁸ *Ibidem*, f. 193r.

lada *Relación verdadera de las cosas del reino de Taibín*. Esta aportación fue de gran valor, pues Rada se convirtió en el primer europeo en poder afirmar que el Taibín (China) que él había visitado se correspondía con el Catay de Marco Polo del que tantas generaciones de europeos habían leído o oído hablar gracias al libro de maravillas del *Devisement du monde* (c. 1300). Rada realizaba una identificación Catay-Taibín-China que cerraba siglos de dudas y discusión: “(...) seguiré a lo escrito en sus libros y llamaremos a la tierra Taibín. Pues ese es su propio nombre porque el nombre de China, o, Sina, no sé de donde lo pudieron tomar los portugueses sino es de algún pueblo o punta que por estas partes topasen dese nombre y así toda la tierra llamasen dese nombre”.¹⁹

Aunque se atribuye a Rada ser el primero en difundirlo, Luarca consignó también con exactitud esta asociación, con lo que, de un modo simultáneo, el emparejamiento de Catay con China, aparece tanto en la *Relación* de Rada como en la de Miguel de Luarca, ambas de una misma cronología.²⁰

Las observaciones de Rada en Fujian fueron muy precisas, tomando conciencia del eclecticismo religioso de la sociedad china –“idolatría” era el concepto que le permitía encuadrar su análisis etnográfico– pero, a su vez, de la posesión de una noción cívica (la “policía”) que los hacía superiores, según el agustino, a todos los pueblos de su alrededor.

Aunque Rada tenía, por encargo del gobernador de Filipinas, Guido de Lavezaris, la precedencia en esta legación, su percepción de China era diferente a la de los laicos, Luarca y Sarmiento, que le acompañaban. El horizonte de Rada era el de una satisfactoria evangelización del Imperio chino. A causa de esto surge su necesidad de señalar la “majestad” de los chinos y, particularmente, de sus gobernantes.

Una de las partes clave de su relato –como se consigna en la segunda cita que encabeza este trabajo– es el requerimiento que hizo el virrey de la provincia de Fujian de leer unas oraciones de la religión de los misioneros. Ante la demanda, Rada le ofreció una traducción al chino –elaborada por chinos de Manila, los sangleyes–²¹ del Padrenuestro y de los Diez Mandamientos, además de un pasaje de un texto del dominico fray Luis de Granada,²² lec-

¹⁹ Rada, “Relación del reino de Taibín”, f. 21.

²⁰ Luarca: “el reino que nosotros llamamos China llaman los naturales de las islas Sangley y Tzontzon que en su lenguaje llaman Taybinco, que quiere dezir ‘reino’, y también es el nombre de la tierra [que] tuvo antiguamente otros nombres que se llaman (...) de donde llama Marco Polo Catay”, en Luarca, “Verdadera relación de la grandeza del reino de China”, f. 138r.

²¹ La colaboración entre religiosos españoles en Filipinas y los sangleyes fue habitual en este período. Para el caso dominico, véase J. A. Cervera, *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*, México, Palabra de Clío, 2015.

²² No es claro de qué obra podía tratarse, aunque por la cronología del viaje a China pueden acotarse las posibilidades, debiendo ser obras aparecidas antes de 1570: probablemente fuera un pasaje del *Libro de la oración y meditación* o bien el *Manual de diversas oraciones y espirituales ejercicios*.

turas que, según el agustino, causaron buena impresión: “Recibieron todos los que los leyeron en general gran contento; creo que sería gente fácil de convertir sino lo estorbaba la gran majestad de sus mandadores porque algunos a quien en particular se les trató de ello fácilmente asentían a las cosas de nuestra fe”.²³

Como es habitual en las relaciones de materia sinológica previas a la entrada de los jesuitas Matteo Ricci y Michele Ruggieri en China en 1583, el concepto habitual para referirse al marco de creencias y religiosidad de los chinos es idolatría. No es diferente para Martín de Rada. Pero lo interesante de su aportación en su *Taibín* es que este concepto sirve también al propósito de enaltecer las cualidades cívicas de los chinos. Dos pasajes, de procedencia diversa –de un lado, la relación de Rada, del otro, el texto transmitido por González de Mendoza en su relato del viaje de 1575 en su libro *Historia del Gran Reino*– representan esta alteridad entre idolatría y, en palabras de Rada, “majestad”:

Es tanta la suma de los ídolos que vimos por todo lo que anduvimos que no se pueden contar porque de más que en sus templos y casas particulares para ello [h]ay muchos que en (...) [h]abía más de cien estatuas de mil maneras unas con seis ocho o más braços y otras con tres cabeças que decían ser príncipe de los demonios (...) no [h]ay casa que no tenga idolillos y aun por los cerros y caminos apenas hay peñasco grande donde no tengan entallado ídolos.²⁴ (...) comenzaron a sonar diversos instrumentos (...), tan diestramente y con tanta melodía, que les pareció no haber oído jamás cosa que llegase a ésta, que no debía de ayudar poco a parecerles tan bien la turbación que les causaba ver majestad semejante entre gentiles.²⁵

Este último episodio corresponde con la primera recepción de los españoles por las autoridades de la ciudad de Quanzhou. La contraposición de conceptos revela que autores como Rada, formados en los preceptos del iusnaturalismo de la Escuela de Salamanca, se ven faltos de un marco de comprensión más avanzado –una futura conquista de los jesuitas– para entender la naturaleza civilizada de la gentil China, en medio de esa confusa idolatría. En el fondo, relaciones eruditas como las del agustino Rada, también la de Mendoza, carecían de una, en palabras de Joan-Pau Rubiés, “teoría de la relación entre idolatría y civilización que definiera las particulares tradiciones gentiles como totalidades coherentes”.²⁶ Sin embargo, ya era un primer paso la distinción de las dos categorías, civilidad e idolatría. De hecho aunque, al regresar a Manila en octubre de 1575, los agustinos tuvieron que posponer sus esperanzas de volver a China a evangelizar el país considerado por los

²³ Rada, “Relacion verdadera del reino de Taibín”, f. 19v.

²⁴ *Ibidem*, f. 29.

²⁵ González de Mendoza, *Historia del gran reino de la China*, f. 167r.

²⁶ J. P. Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, University Press, 2000, p. 320.

Europeos más grande y rico del mundo, la obra manuscrita de Rada, que fue enviada a México y a España, con sus novedades y apertura de miras, no hizo más que incentivar las vocaciones sinológicas entre los profesores de su orden.

La conceptualización de Rada es una primera y esquemática visión de una China sofisticada que será clave para el tipo de evangelización que misioneros como los jesuitas desarrollarán unos años más tarde en el reino Ming. Pero estas mismas conceptualizaciones ya prefiguran la tensión con la visión de los españoles laicos. Este conflicto se manifestó especialmente en un contratiempo protocolario que tuvo, precisamente, aquel verano de 1575, ante el gobernador de la ciudad de Chincheo-Quanzhou. El contratiempo llevó a que Rada y Miguel de Luarca se enfrentaran en el viaje a China por una cuestión ritual. Dicha cuestión deparó a los primeros españoles en entrar en China un incómodo compromiso que reflejó también un evidente choque cultural y abrió, con él, un debate sobre el papel de los religiosos y aun de los propios cristianos laicos ante la autoridad china y los límites de su adaptación a un poder no ya solo extranjero, sino también “idólatra”, en palabras de Rada, de Luarca y de Mendoza. Un debate que tan solo resolverían los jesuitas a finales del siglo XVI aceptando pagar el peaje del vasallaje ritual.

Todo se complicó con la costumbre china de rendir plena pleitesía a las figuras representativas de la autoridad imperial, desde el emperador hasta un remoto magistrado local. La pleitesía y respeto al poder del *tianzi* 天子 (Hijo del Cielo), el soberano en su dimensión político-sagrada, se representaba mediante el *koutou* (postración plena en el suelo). Aunque la práctica del *koutou* no era una humillación, sí que implicaba simbólicamente un acatamiento de una soberanía real distinta a la propia. El acompañante chino en el viaje, Omoncón, a través del intérprete Sinsay, comunicó a Rada que el gobernador de Chincheo –la primera ciudad de Fujian en la que desembarcaron– sólo les recibiría si aceptaban postrarse de rodillas, con la frente en el suelo, ante él. Además de causar una gran contrariedad en los españoles, totalmente desconocedores de los usos y costumbres del Celeste Imperio, la demanda –no negociable para los oficiales chinos– derivó en una discusión entre Martín de Rada, como representante religioso del poder español de Filipinas, y Miguel de Luarca, en tanto que representante seglar (y, de hecho, del gobierno de la villa de Manila).²⁷ La principal fuente, aquí, es, una vez más, González de Mendoza, que pudo haber extraído la información del testimonio oral de Jerónimo Marín, el otro agustino que acompañó a Rada. El autor de la *Historia del gran reino* informa de una discusión entre Rada y los laicos Luarca y Sarmiento. Estos últimos se negaban a postrarse de ese modo ante un poder extranjero

²⁷ En este punto, no es un dato menor que Luarca llevaba –si bien no es claro si era el único portador– una carta del gobernador Lavezaris para el gobernador, detallando la causa contra Limahon, con lo que su papel en la legación no debía ser de pura comparsa o protección. La carta la transcribe él mismo en su *Verdadera relación*, en *Ibidem*, ff. 117v-118r.

no cristiano, pero Rada era de parecer más pragmático, manifestando que hacerlo “(...) podría ser medio para la conversión de aquel gran Reino, a quien el demonio tenía por suyo, y por no dejarlo de las manos había de poner todos los medios que pudiese, como lo comenzaba ya a hacer”.²⁸

Aunque Luarca y Sarmiento “eran de contrario parecer” a Rada, parece que el agustino los convenció argumentando que “no yendo por embajadores inmediatos del Rey Católico, Nuestro Señor, no había para qué reparar en si se debía condescender”.²⁹ Fue una primera prueba de fuego que superaron, ya que en las siguientes semanas de estancia en China repitieron el ritual tantas veces como hizo falta.

El análisis de los textos de los dos enviados a China, como de los enfoques divergentes ante ciertos problemas, narrados por Mendoza, muestran dos proyecciones distintas sobre el Celeste Imperio. Mientras Rada contemplaba un objeto de evangelización, Luarca, por su parte, veía en China un territorio de conquista, donde podía extender los anhelos militares expansionistas de amplios sectores de la Monarquía. Así se observa en su *Verdadera relación de la grandeza del reino de China*, donde Luarca señala aspectos negativos de China desde la perspectiva moral cristiana que apenas se tratan en la *Relación del reino de Taibín* de Rada. El texto de Luarca parece más encaminado a contemplar –aunque nunca de un modo radical– la *guerra justa* que permitiera el envío de un ejército cristiano al reino Ming. Por ejemplo, las menciones al “pecado nefando” (homosexualidad) no admiten dudas de este señalamiento: “todos generalmente usan el pecado nefando y mucho más los mayores que cada uno tiene dos otros muchachos *bardajas* y no se castiga nadie por ello”.³⁰ Así, no es de extrañar que Luarca señalara, entre otros, la ubicación de un posible enclave español en China, como tenían los portugueses en Macao, si el negocio que los había llevado hasta Fujian (la captura de Limahon) prosperaba.³¹

Que el texto de Luarca contenga elementos más orientados a un uso estratégico en un debate sobre la conquista de China no excluye, no obstante, que el lector se encuentre ante una obra de gran calidad etnográfica. De hecho, la *Verdadera relación de la grandeza del reino de China* fue capaz de ampliar y completar muchas de las informaciones aportadas por el provincial de los agustinos. Mientras la primera parte del texto relata la experiencia de la “jornada de China” enviada por Lavezaris a Fujian, recogiendo, en palabras de Manel Ollé, “la dimensión diplomática de la misión”, la segunda parte es

²⁸ González de Mendoza, *Historia del gran reino de la China*, f. 166r.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Luarca, “Verdadera relación de la grandeza del reino de China”, f. 140.

³¹ “Fuimos para tomar el camino de esta Isla al Les nordestes, la punta primera que hace hasta Tonsuso se llama Chatubue, y un cerro muy alto que está en la tierra firme al entrar de la ensenada que tiene una ermita en la cumbre, donde ellos dicen que han de poblar los españoles si se hacen las paces, se llama Taibu, y la punta baja de este cerro se llama Gontzu”, en *Ibidem*, f. 134r.

una breve enciclopedia de China, que “concluye con datos de índole práctico y estratégico para los intereses coloniales”.³²

Relación verdadera de las cosas del reino de Taibín (1575), Martín de Rada. En BNF, Fonds Espagnol, mf. 13184.	Verdadera relación de la grandeza del reino de China (1575), Miguel de Luarca. En BRAH, Colección Salazar, N-IV.
Relación del viaje que se hizo a la tierra de la China - Año de 1575	De la venida del corsario Limahon sobre Manila
De cómo se fue sobre Limhon y de la venida del capitán Omoncón	Cómo se fue a Pangasinam sobre el corsario
De cómo se determinó que fuesen religiosos a la China	De la venida del capitán Omoncón en seguimiento del corsario Limahon
De la partida y llegada al puerto	De cómo partimos al reino de la China desde las Islas
De lo que sucedió desde el puerto hasta Chincheo y Hocchiu	De lo que sucedió a la entrada de la Ensenada de Chincheo
De lo que nos sucedió en la ciudad de Hocchiu	De cómo llegamos a China al puerto de Fonsuso y de lo que allí vimos hasta nuestra partida para Chincheo
De nuestra tornada al puerto y de allí a las Philipinas	De cómo partimos del pueblo Tonsuso para la ciudad de Chincheo a ver el Inzanton y de nuestra llegada allá
<i>Relación de las cosas de la China que propiamente se llama Taibín</i>	Cómo fuimos a ver al Ynzanton y de cómo nos recibió
De la grandeza del Reino de Taibín y cómo está situado	De nuestra partida de Chincheo para la ciudad de Ucheo do[nde] estaba el Virrey
De las provincias en que se reparte el reino de Taibín	De cómo se juntaron todos los gobernadores de la provincia de Ucheo para tratar de nuestro despacho
Del número de las ciudades y villas del reino de Taibín	De cómo partimos de la ciudad de Ucheo para volver al puerto do[nde] habíamos desembarcado
De la gente de guerra que hay y guarniciones y armas	De cómo partimos del Reino de China para volver a las Islas
De la gente que hay en el reino de Taibín y tributantes y tributos	De cómo tuvimos nueva que el corsario Limahon se había escapado de Pangasinam y de nuestra llegada a Manila
De la antigüedad del reino de Taibín y las mudanzas que en él ha habido	Carta del Inzanton de China de la provincia de Oquiam de la casa real
De la manera de la gente y de sus costumbres y trajes	Carta de Jaybin en la provincia de Oquiam de la casa real
De la manera del comer y de sus convites	<i>Segunda parte de la relación de China</i>
De los edificios y labranzas, minas y otras cosas que hay en la tierra	Capítulo 1, de la grandeza de dicho reino de China
De las justicias y modo de gobernación	Capítulo 2, en que se cuentan las ciudades y villas que tiene el reino de China en sus provincias
De los dioses, ídolos, sacrificios y fiestas	Capítulo 3, que trata de la gente de China y sus condiciones
Delos frailes, ermitaños y monjas que hay en Taibín	Capítulo 4, de la manera de la gobernación del reino de China
	Capítulo 5, en que se cuenta la gente de gobierno, que tiene el reino de China en cada provincia
	Capítulo 6, de la antigüedad del reino de China y de los reyes que ha tenido, y de la opinión que tienen a cerca del principio del mundo
	Capítulo 7, que trata de la religión de los chinos
	Capítulo 8, de los frailes y monjas que hay en China
	Capítulo 9, de la manera de casarse los chinos
	Capítulo 10, de las letras del reino de China
	Capítulo 11, en que se cuenta el tributo que tiene el rey de China para el gasto de su casa

Fig. 2. Índices de las dos relaciones del viaje a China de 1575 organizado por el gobernador español de las Filipinas.

³² En M. Ollé, *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000, pp. 50-51.

LA REINTERPRETACIÓN DE GONZÁLEZ DE MENDOZA Y LAS CRÍTICAS LAICAS
A LA NARRATIVA PACÍFICO-EVANGELIZADORA

La jornada de China de 1575 acabó abruptamente por la negativa de las autoridades de Fujian de no permitir a los españoles –y, particularmente, a los misioneros– establecerse permanentemente en el país. Rada, en su *Relación*, mencionó el inconveniente de no haber llevado un regalo adecuado y credenciales plenamente representativas de su soberano, emplazando a las autoridades españolas a organizar una “embajada como convenía”.³³ Al fin y al cabo, aquel encuentro había nacido de la coyuntura de la persecución de un corsario que perjudicaba tanto a los intereses chinos como a los españoles. Este hecho llevó a los agustinos de Filipinas a enviar un procurador a la corte hispana para negociar la “embajada de China” (con el consenso del cabildo manilense) y otros asuntos de necesidad para la provincia agustiniana. El procurador, fray Diego de Herrera, falleció en 1576 a su regreso de Europa, en un naufragio, junto a otros misioneros. El propio provincial, Martín de Rada, murió en 1578 tras regresar a Filipinas de una legación a Borneo para mediar por un conflicto por el trono de aquella isla.³⁴ Los agustinos enviaron un nuevo procurador a la corte en España, Francisco de Ortega, que llevaba ante el rey la demanda no solo de su congregación sino también de los españoles laicos de Luzón de mandar “que con todo cuidado vayan al reino de la China a tratar paces y que haya contratación con los chinos en su tierra en manera que puedan ir y venir allá libre y seguramente a tratar y contratar y que dejen y señalen a los españoles sitio y lugar acomodado donde puedan hacer una población para su trato y seguridad”.³⁵ El memorial de petición solicitaba que esa nueva “jornada” se hiciera con regalo diplomático y con carta del propio Felipe II. Fue en este punto que el agustino Juan González de Mendoza (1545-1618) se incorporó, desde México, donde había profesado como monje en el convento de San Agustín de México, al proyecto de embajada del Rey Católico desde Filipinas hasta la China Ming. El proyecto, que tomó impulso entre los años 1580 y 1582 con el plázet del rey y del Consejo de Indias, jamás llegó a ejecutarse plenamente, siendo abortado en la Nueva España cuando los representantes agustinos (el mencionado Ortega, el propio Mendoza y Jerónimo Marín, que ya había es-

³³ “(...) dixesen que era neçessario ir al rey de China con tal demanda Respondiesen que por no traer presente como allá se acostumbraba para llevarle, que no se atreverían a ir allá pero que ellos quedarían allí y volverían los españoles con esa respuesta para que desde allí se enviase la embajada como convenía”, en Rada, “Relación verdadera del reino de Taibín”, f. 16v.

³⁴ Sobre su muerte informa el nuevo gobernador de las islas, a partir de 1580, Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, en Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de Filipinas, 339, leg. 1.

³⁵ *Ibidem*.

tado con Rada en China en 1575) pasaban por la capital del virreinato esperando órdenes del virrey de seguir hasta Acapulco.³⁶

Lo interesante, no obstante, para la conformación de las narrativas en torno a estos primeros contactos entre la Monarquía hispana y las autoridades chinas, es que González de Mendoza, teniendo acceso directo a los textos de Rada y Luarca, junto a otros informes y al propio testimonio oral de Marín, elaboró una nueva crónica de la expedición de 1575, proyectada sobre la nueva jornada de China que él mismo debía protagonizar. El resultado fue el libro, de gran éxito editorial en toda Europa en lo que quedaba de siglo XVI y aún a principios del siglo XVII, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* (editado, en primer lugar, en Roma, en 1585, y con un texto ampliado por el mismo autor en su estancia en Madrid, en 1586).³⁷ El cronista agustino identificó en su texto hasta tres informadores para el libro primero de la segunda parte de su *Historia*, que contiene un nuevo relato de la jornada a Fujian de 1575: a dos se les identifica plenamente, Rada y Martín, pero al tercero, que también consultó en su relación manuscrita, el laico Luarca, lo presenta como “testigo de vista” del viaje.³⁸ En este caso, el religioso daba precedencia plena a las fuentes de sus coreligionarios, situando a los laicos como comparsas de una “embajada” en la que Rada ejercía, bajo esta interpretación, de “embajador”. Esto lleva a decisiones conceptuales como no incluir, pese a ser explícitas en la *Verdadera relación* de Luarca, las referencias a las faltas morales, particularmente del pecado nefando, en su *Historia*, lo que no excluye que Mendoza utilizara el texto del encomendero como fuente fiable, por ejemplo, en la identificación de las provincias de China bajo administración más directa del emperador.³⁹

Uno de los propósitos de González de Mendoza con su libro era participar del debate que, desde Filipinas hasta España, pasando por México, se sostenía sobre la postura que la Monarquía debía adoptar ante China, en una balanza que iba desde las relaciones de carácter puramente comercial-económico hasta la proyección de una eventual conquista militar, pasando por el esfuerzo (máxima prioridad para Mendoza, y antes para Rada) de fundar una

³⁶ Sobre este proyecto y su desarrollo véase D. Sola, *El cronista de China. Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*, Barcelona, Edicions UB y Fundación Instituto Confucio, 2018.

³⁷ Existen múltiples ediciones contemporáneas del texto, la más completa y elaborada, junto a un excelente estudio, es la recién publicada por Juan Gil en J. González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2022.

³⁸ “(...) según lo que dijeron el Padre Fr. Rada, Provincial, y su compañero [Jerónimo Marín] (cuya relación yo seguiré en lo más de esta historia, como de testigos de vista [Miguel de Loarca], y tan fidedignos que no se les puede poner excepción”, en González de Mendoza, *Historia del gran reino de China*, f. 4.

³⁹ *Ibidem*, f. 11r, tomado de Luarca, “Verdadera relación de la grandeza del reino de China”, f. 140.

misión católica en aquel imperio. En este afán de priorizar la misión religiosa, y de ampararse en el papel del Rey Católico como patrón de la Iglesia y la evangelización, Mendoza reforzaba con su relato una visión positiva y admirativa de China, que tenía el precedente de Rada. Esto disgustaba a voces que, como la del gobernador de las Filipinas entre 1575 y 1580 Francisco de Sande o también el capitán de las islas, Gabriel de Ribera, se sumaban a pareceres más predominantes de la narrativa laica de la relación sino-hispana, apoyados en una argumentación más belicosa. Ribera era especialmente escéptico con la vía diplomática que habían intentado llevar hasta entonces, preferentemente, los agustinos, y pedía valerse, en caso de entrada en China, de intérpretes españoles que conocieran la lengua, no de naturales del reino. En una carta de enero de 1582, en respuesta a una consulta del virrey de la Nueva España sobre su parecer de continuar con la “jornada de China”, el capitán se expresaba así:

(...) soy de parecer, como persona que tiene platica de las cosas de aquella tierra por ser uno de los primeros que a ella fueron y por lo que tengo dicho que para [h]aberse de llevar el presente que Su Majestad manda (...) [h]a de ser en galera o fragata de armada para que vayan seguros los que lo [h]ubieren de llevar (...) Y están allí [en Macao] los padres franciscos que [h]abrán aprendido la lengua porque es gran inconveniente tratar semejantes negocios por intérpretes [intérpretes] porque no tratan verdad y truecan las palabras.⁴⁰

Por su parte, Sande tachó el intento diplomático de “cosa impertinente” ya que, según su parecer, las “imposibilidades” eran “mayores de lo que se significan”.⁴¹ Pocas semanas atrás el ex gobernador de las islas, en otra misiva escrita en México, apelaba a elementos no del todo erróneos de las tradiciones chinas para suspender la vía diplomática, tratando de evitar un nuevo fracaso: así, subrayaba que el regalo podía ser interpretado en China como un tributo (“los chinos lo tienen por tributo y así respondieron a otro que se les llevo que [h]abían recibido el tributo”); también, que no se dejaría llegar a los españoles hasta el emperador en su corte imperial y que “no hay necesidad de saber del dicho reino de la China más que lo que se sabe ya sino puede esta exploración ser útil”. Sande mencionaba ya el proyecto de la “guerra de China” aludiendo a faltas que ya habían formado parte del relato de Miguel de Luarca: “(...) así las armas prefiriera yo al presente y vistas las injusticias de los que gobiernan y del Rey y los vicios nefandos y idolatría

⁴⁰ AGI, Audiencia de México, 20, n. 84. Carta de Gabriel de Ribera, capitán general de las islas Filipinas, sobre la detención de la embajada de Felipe II a China, de 25 de enero de 1582.

⁴¹ AGI, Audiencia de México, 20, n. 84. Carta del ex gobernador de Filipinas Francisco de Sande, de 25 de enero de 1582. Esta carta y la anterior forman parte de la misma consulta del virrey Lorenzo Suárez de Mendoza.

de los súbditos quizás es Dios servido que con las armas se vaya y no de otra manera pues no será útil de otra manera”.⁴²

De nuevo, el pecado nefando especialmente remarcado en las fuentes de carácter laico. No obstante, debe tenerse en cuenta que, en este momento de definición del debate de las relaciones sino-hispanas, ya en la década de 1580, las adscripciones a una orientación u otra del mismo no dejaban de tener una motivación personal, al margen de la condición consagrada o no del individuo. Así, el arzobispo de México, Pedro Moya, al parecer bastante cercano a Sande, también compartía un planteamiento militarista. En una carta a Felipe II sobre este asunto, hacía la siguiente petición:

(...) así humildemente suplico a Vuestra Majestad sea servido de no dar lugar a que especulaciones humanas impidan el santo celo de Vuestra Majestad que tan aprobado es en este Nuevo Mundo y puede producir fundamento muy justificado para con el tiempo reducir aquellos reinos, por medios menos suaves, cuando no conociesen la grande benignidad de Vuestra Majestad.⁴³

Medios “menos suaves” que los que los religiosos de la Orden de San Agustín defendían con la difusión por toda Europa (tanto católica como reformada) de la *Historia del gran reino* de Juan González de Mendoza en que se presentaba a Rada como el primer agustino y misionero cristiano de época moderna en entrar en China (un dato en modo alguno cierto, pero útil para la publicística agustina). Una postura que confiaba en que la evangelización se abriera paso “si no lo estorbaba la gran majestad de sus mandadores”,⁴⁴ apelando, pues, a la elevada condición cívico-política del Celeste Imperio.

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES EN TORNO A LA PRIMERA DIPLOMACIA INTERCULTURAL SINO-HISPANA

Las relaciones descriptivas y etnográficas del primer contacto estable entre China y la Monarquía hispana proporcionan un campo de observación significativo para el estudio de la diplomacia intercultural en la primera época moderna. Con pocos medios y conocimientos, los agentes, laicos o religiosos, comenzaron a elaborar un corpus informativo sobre el que se forjarían las futuras interacciones entre los dos mundos, y también la construcción de la imagen moderna de la civilización china en Europa. Conviene tener siempre en cuenta que, al margen de su eco en el mundo occidental, y

⁴² AGI, Indiferente General, 739, n. 240. Carta de Francisco de Sande, de 14 de diciembre de 1581.

⁴³ AGI, Indiferente General, 739, n. 240. Carta del arzobispo Pedro Moya, de 24 de octubre de 1581.

⁴⁴ Rada, “Relación verdadera del reino de Taibín”, f. 19v.

en la construcción de los tópicos sobre *lo chino*, estas informaciones eran, en primera instancia, utilitarias y para uso estratégico, tanto ante las instancias religiosas como de gobierno de la Monarquía. No lo explicitan directamente las relaciones de Rada y Luarca, pero sí que se puede ahondar en ello a partir del estudio documental de sus legaciones. En una real cédula de Felipe II de 1580, sobre la preparación de la “jornada de China” encargada por la Corona a los agustinos después del viaje improvisado de 1575, el monarca no dejaba atisbo de duda:

Fray Martín de Rada de la orden de S[an] Agustín, dejó escritos muchos papeles acerca de las observaciones y de la historia natural de esas Islas y otras cosas de erudición, según y por la forma que se lo habíamos encargado, (...) que luego que reciba esta n[uest]ra Cedula os informéis e averigüéis y sepáis qué papeles, escrituras y memoriales en estas materias, quedaron escritos por el dicho fray Martín de Rada así en el monasterio, donde vivía como, en otras cualesquiera partes de esas Islas y todos los que se hallaren en cualquiera de las materias, (...) lo sacaréis de donde estoviese y lo enviaréis al n[uest]ro. C[onse]jo de las Indias (...).⁴⁵

Pese a todo el saber acumulado, aquel era aún un momento muy temprano de las relaciones sino-europeas de la época moderna: apenas habían pasado dos o tres décadas del establecimiento de los portugueses en Macao y pocos años desde el inicio de la colonización de las islas Filipinas por parte de los españoles. La información que tanto el agustino Martín de Rada como el laico Miguel de Luarca tenían sobre China era fragmentaria y basada en sus propias experiencias sobre el terreno.⁴⁶ Pero, al mismo tiempo, el horizonte de expectativas de ambos sobre el objeto de interés chino condicionaba una mirada más positiva o negativa hacia todo aquello chino:

Rada, en su *Relación del reino del Taibín*, trató de mostrar los aspectos más positivos, cultos (“majestuosos”), avanzados de China, para justificar la necesidad de redoblar los esfuerzos misioneros en el reino de los Ming, dando esperanzas a Felipe II sobre la evangelización del imperio más grande y poblado de Asia y de poder actuar como protector de la Cristiandad china. En este sentido, la jornada de González de Mendoza era una coherente continuación dentro de la narrativa religiosa y admirativa, que se convirtió en la dominante en aquellas décadas de 1570 y 1580 por el peso de dos textos como el *Taibín* de Rada y el *Gran Reino* de Mendoza en la corte hispana. Luarca, por su parte, aunque nunca abrazó tesis militaristas radi-

⁴⁵ AGI, Audiencia de Filipinas, 339, leg. 1. Real Cédula del 24 de abril de 1580.

⁴⁶ En este sentido, los portugueses llevaban claramente la delantera. Es muy recomendable consultar la tesis doctoral de F. Roque de Oliveira, *A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500 – c. 1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003. Un interesante estudio de conjunto sobre las crónicas de Asia Oriental para este período es el estudio introductorio en L. Vilà y M. J. Vega, *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, Córdoba, Almuzara, 2009.

cales,⁴⁷ veía en China un territorio de conquista, donde poder extender los anhelos expansionistas militares de los españoles y el sentido más práctico de estar en las Filipinas, de ahí que en su *Verdadera relación* el conquistador señalase aspectos negativos de China desde la perspectiva moral cristiana que pudieran utilizarse en un debate más extenso sobre las causas de guerra justa para el Celeste Imperio (“no se castiga nadie”, remarcaba en relación al pecado nefando).⁴⁸ A pesar de todo, tanto la perspectiva religiosa de Rada como la secular de Luarca fueron frustradas al no poder los españoles perseverar en sus intentos de establecerse en China, tanto en misión como en enclave comercial. Solo los jesuitas, a partir de 1583, podrían establecerse permanentemente en el imperio de los Ming gracias a sus habilidades como astrónomos y matemáticos al servicio del emperador, pero con pobres resultados en la evangelización. Nacería entonces la potente narrativa sinológica construida por los jesuitas Matteo Ricci y Nicolas Trigault en su culminante obra *De Christiana expeditione apud Sinas* (1615).

⁴⁷ Como sí lo haría el jesuita Alonso Sánchez y el gobernador Francisco de Sande. Véase Ollé, *La empresa de China*, pp. 199-201 y 223-227. También P. A. Fabre, “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez en Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593”, en E. Corsi (coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2008, pp. 85-104.

⁴⁸ Luarca, “Verdadera relación de la grandeza del reino de China”, f. 140.

