

Confrontar al “bárbaro”: la mirada china sobre los europeos entre los siglos XVI y XVII*

Ana Carolina Hosne

CONICET

Este artículo analiza algunas de las fuentes que registraron la presencia de europeos en China, desde la llegada de un grupo de portugueses a las costas de la provincia de Cantón a principios del siglo XVI y, posteriormente, la de sucesivas generaciones de misioneros jesuitas a partir de fines del mismo siglo, calificándolos como *yi* 夷, término que fue traducido en distintas lenguas europeas como “bárbaro”. China cuenta con una larga tradición de registros de poblaciones extranjeras, a veces oscilando entre la fantasía y la realidad, sobre todo cuando se trataba de tierras distantes e incógnitas.¹

Ya en textos antiguos de China pre-imperial se menciona a los *Siyi* 四夷, traducidos por el reconocido misionero y estudioso escocés James Legge como “four barbarians”, en referencia a los grupos étnicos que rodeaban a China: los “bárbaros” orientales (*Dongyi* 東夷), “bárbaros” del sur (*Nanman* 南蠻), “bárbaros” occidentales (*Xirong* 西戎), y “bárbaros” del norte (*Beidi* 北狄).² Si partimos del supuesto de que los bárbaros son seres fronterizos, o periféricos, en torno a un centro, los “bárbaros de las cuatro partes” nos remiten al concepto de *Zhong guo*, el nombre actual de China, que en general se traduce como Reino Medio o Estados centrales.³ Comenzó a usarse en el período de los Zhou orientales (770-221 AEC) para referir a un grupo

* Agradezco a la Fundación Gerda Henkel por su apoyo para la realización de esta investigación. Asimismo, expreso mi agradecimiento a Elke Papelitzky, Ignacio Villagrán y Wei Ran 魏然.

¹ Cf. Ge Zhaoguang 葛趙光, *Shanhaijing, zhigongtu he lixingjizhong de yiyujiyi* 山海經·職貢圖和旅行記中的異域記憶, *Gudai Zhongguo de lishi, sixiang yu zongjiao* 古代中國的歷史, 思想與宗教, Beijing 北京, Beijing shifandaxue chubanshe 北京師範大學出版社, 2006, pp. 71-87. Véase también Michel Cartier, “Barbarians through Chinese Eyes: the Emergence of an Anthropological Approach to Ethnic Differences”, *Comparative Civilizations Review*, vol. 6, n° 6 (1981), pp. 1-14.

² El período pre-imperial abarca las dinastías Xia, Shang y Zhou, y se extiende hasta el año 221 AEC. Es con la dinastía Qin (221-206 AEC), que se inicia la era imperial. La Dinastía Qin, muy breve, fue seguida por la Dinastía Han, que se divide en dos períodos: Han occidentales (206 AEC - 9 EC) y Han orientales (25-220 EC).

³ Peter Bol sostiene que a *Zhongguo*, el nombre oficial de China actualmente, se le atribuye una supuesta continuidad histórica. Sin embargo, a fines del siglo XIX el Gran Estado Qing, *Daqing guo*, no era equivalente a “China”, tal como muchos occidentales en ese momento usaban el término. *Zhongguo* es el término que se impuso sobre *Zhong hua* o *Hua xia* a fines del siglo XIX por intelectuales que observaban los modernos estado-nación occidentales, y que argumentaban que su país también necesitaba un nombre, en un contexto internacional en el que China buscaba una posición de igualdad. Cf. Peter Bol, “Geography and Culture: The Middle-Period Discourse on the *Zhong guo* – the Central Country”, en Ying-kuei H. (comp.), *Space and Cultural Fields: Spatial Images, Practices and Social Production*, Taipei, Center for Chinese Studies, 2009, pp. 61-106; p. 65.

de estados vasallos del rey Zhou, en la meseta septentrional a lo largo del Río Amarillo, que participaban en el sistema político y ritual Zhou, marcando una jerarquía con las entidades políticas más allá del universo-centro Zhou en un sentido político, ritual y cultural.⁴ A su vez, esta jerarquía en torno a *Zhong guo* se comprende dentro del contexto más abarcador de *Tianxia*, literalmente “todo bajo el Cielo”. En el pensamiento chino, el *Tianxia* refiere a un mundo jerárquicamente ordenado, en cuyo centro reside el Hijo del Cielo –el emperador– con el mandato de gobernar “todo bajo el Cielo” –en ese entonces una supuesta cultura unificada Zhou–. Los habitantes de los estados centrales se pensaban a sí mismos como *Xia* 夏, *Hua* 華 o *Huaxia* 華夏, que se traducirían como “chino/a”, si bien, como sostiene el académico israelí Yuri Pines, este término es anacrónico por occidental, y solo puede sostenerse como una convención heurística.⁵ Uno de los términos que se contraponen a *Hua* es *Yi* 夷, que globaliza a todos los “bárbaros” o extranjeros en una oposición “sino-bárbara” y una consecuente retórica “ellos-nosotros”, aplicable a los pobladores de zonas más o menos distantes respecto del Reino Medio.⁶ Pero la realidad siempre resultó más compleja que este juego de opuestos en tensión, en una configuración centro-periferia, y por ello una primera parte de este artículo se centra en la literatura crítica en torno al “bárbaro – *yi* 夷” en distintos períodos de la historia de China, para luego introducir las fuentes del período Ming en torno a los encuentros con europeos en los siglos XVI y XVII que nos interesan aquí. Asimismo, se analiza la cuestión de la histórica traducción de *yi* como “bárbaro” por europeos en el siglo XVII. La segunda parte se centra en el encuentro con los primeros portugueses en el sur de China en la primera mitad del siglo XVI. Los portugueses –llamados *Folangji* en fuentes chinas– identificados como *yi*, no figuraban entonces en los registros imperiales de pueblos extranjeros de la Dinastía Ming. Hubo instancias de hostilidad y conflictos armados entre portugueses y chinos a comienzos de la década de 1520 en el sur de China, que impidieron el establecimiento de relaciones comerciales y, como vemos aquí, dejaron su impronta en los posteriores retratos de portugueses en fuentes chinas.

La tercera parte se focaliza en la tan estudiada misión jesuítica en China, que se funda en 1583, en la provincia de Cantón, que estimuló intercambios de saberes en círculos letrados en ciudades con una gran tradición intelectual, como Nanchang o Peking. La cartografía –que en el Reino Medio incluía la representación de poblaciones extranjeras o “bárbaras”– fue uno de los ámbitos de interés compartido, que tratamos aquí. Sin embargo, fuera de estos circuitos letrados, los misioneros de la Compañía de Jesús no estuvieron exentos del calificativo de *yi*, como analizamos al final de esta sección. A modo de conclusión, la cuarta parte de este artículo ofrece unas últimas reflexiones en torno a las experiencias de los *Folangji* y de los misioneros en China imperial, y los contextos y situaciones en los cuales fueron percibidos como *yi* por los habitantes del Reino Medio.

⁴ El período de la dinastía Zhou se extiende entre 1045-221 AEC, y se subdivide en dos períodos, los Zhou occidentales (1045-771 EC) y los Zhou orientales (771-256 AEC). A su vez, el período de los Zhou orientales se subdivide en el período de Primavera y Otoño (770-476) y el período de los Reinos Combatientes (475-221 AEC).

⁵ En este sentido, Pines sostiene que los pensadores pre-imperiales se refieren a sí mismos como *Xia*, *Hua* o como habitantes de los “Estados Centrales” (*Zhongguo*). Cf. Yuri Pines, “Beasts or humans: Pre-Imperial origins of the ‘Sino-Barbarian’ dichotomy”, en Reuven Amitai y Michal Biran (comps.), *Mongols, Turks, and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World*, Leiden, Brill, 2005, p. 63.

⁶ El término “bárbaro”, común a un grupo de lenguas europeas, no tiene un único análogo en la lengua china, que ofrece una serie de términos para designar a personas foráneas o extranjeras, tales como *man* 蠻, *di* 狄, *hu* 胡, *fan* 番/蕃, etc. pero que son automáticamente traducidos como “bárbaros”, un término general que borra diferencias presentes en el idioma chino. Cf. Nicola de Cosmo, *Ancient China and its Enemies. The Rise of Nomadic Power in East Asian History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 95, n° 7.

1. Algunas cuestiones y debates en torno al *yi* 夷

Si en los Estados Centrales los “bárbaros” se representaban en cuatro partes en torno a un centro –cuya geografía no se mantuvo invariable a través del tiempo–,⁷ es necesario introducir ciertos conceptos para entender el *yi*, generalmente traducido en lenguas europeas como “bárbaro”.

Hemos mencionado en la introducción el concepto de *Zhong guo*, el nombre actual de China, que puede traducirse como Reino Medio o Estados centrales, y que comenzó a utilizarse en el período de los Zhou orientales. Sus habitantes son los *Xia* 夏, *Hua* 華 o *Huaxia* 華夏. Ese centro, en tanto categoría analítica y no espacial, es el que en los textos pre-imperiales se representa rodeado de los *Siyi* 四夷 o “bárbaros de las cuatro partes”.⁸ Si *hua* es generalmente la autorreferencia a quienes crearon y formaron parte de un centro/civilización chinos, *yi* se presenta como la categoría englobante de su opuesto en el binomio *hua-yi*, a través de distintos períodos de la historia de China, en su periferia.⁹

Los intelectuales del temprano siglo xx identificaron a *Hua* y a *Xia* como los ancestros de los Han, que constituyen la mayoría de la población de lo que es actualmente la República Popular de China.¹⁰ Se ve en la consolidación de la Dinastía Han (206 AEC - 220 EC) la de una centralidad étnica, al mismo tiempo que el poder y la influencia imperial de China se proyectaban mucho más allá del Este asiático. Fue, además, bajo los Han que se adoptó el Confucianismo como doctrina de Estado, en tanto entrenamiento profesional con el servicio al Estado como objetivo central.¹¹ Distintos estudiosos analizaron esta dicotomía “sino-bárbara”, algunos con especial énfasis en el período pre-imperial, para comprender cuán inclusiva podía ser respecto de los “bárbaros”, y –en todo caso– analizar en qué términos se daba su inclusión/exclusión. En esta dirección, en su controvertido libro *The Discourse of Race in Modern China*, Frank Dikötter propone un estudio sistemático del discurso racial que aparece en China a fines del siglo XIX partiendo de textos pre-imperiales, en los que observa grados de discriminación racial. Es el color de la piel, sostiene Dikötter, el que atribuye al “bárbaro” una marca indeleble de animalidad que lo deshumaniza.¹²

El académico israelí Yuri Pines critica el análisis sobre el discurso racial de Dikötter, y sostiene en cambio que en el período Zhou primó una identidad cultural-inclusiva, antes que

⁷ Focalizado en el período de la Dinastía Song (960-1279), Peter Bol distingue el uso moderno de *Zhongguo* como China del uso de *Zhong guo*/País central, cuya ubicación geográfica fue variando, pero sin dejar de marcar una distinción cultural, antes que étnica, entre sus habitantes y el Otro extranjero. Cf. Peter Bol, “Geography and Culture”, pp. 99-100.

⁸ Uno de los primeros textos que menciona a los *Siyi* es en el *Zuozhuan*, texto antiguo que contiene uno de los comentarios a los Anales de Primavera y Otoño (*Chunqiu*).

⁹ Sin embargo, este modelo no necesariamente se correspondía con la realidad. Magnus Fiskesjö cita al letrado de la Dinastía Qing, Cui Shu (1740-1816), quien provee ejemplos en textos pre-imperiales que contradicen esta configuración espacial de los “cuatro bárbaros”. Cf. Magnus Fiskesjö, “On the ‘Raw’ and the ‘Cooked’ Barbarians of Imperial China”, *Inner Asia*, vol.1, n° 2, 1999, p. 141, nota 11.

¹⁰ E. Rawski, *Early Modern China and Northeast Asia. Cross-Border Perspectives*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2015, p. 190.

¹¹ M. Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, New Haven, Yale University Press, 2001, p. 3

¹² Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1992, p. 6. La obra de Dikötter cuenta entre sus críticos a Lydia Liu, quien sostiene que el análisis sobre las connotaciones raciales del término *yi* parten de una malinterpretación de la tradición de los comentarios a los Clásicos confucianos. Cf. Lydia Liu, *The Clash of Empires: the invention of China in modern world making*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004, pp. 72-73.

una racial-excluyente. Reflexiona sobre aquellos elementos a partir de los cuales los antiguos pensadores y estadistas chinos concebían lo que él denomina “*chineseness*,” que reside sobre todo en la adhesión a las normas rituales comunes de la Dinastía Zhou (1046-256), antes que a componentes étnicos o raciales, lo que apunta a diferencias culturales, ergo cambiables.¹³ En síntesis, la “bestialización” del “bárbaro” no es racial, sino que se establece según patrones de conducta, sobre todo normas rituales que constituyen una línea demarcatoria entre yo y el Otro en la China pre-imperial. Por otro lado, el estudio de Pines permite desarmar el modelo de la oposición *hua-yi* demostrando la coexistencia de poblaciones “bárbaras” en el corazón del mundo Zhou, involucradas en la vida militar y diplomática de sus estados, también estableciendo alianzas matrimoniales con miembros de los linajes gobernantes Zhou.¹⁴

Una de las cuestiones que giran en torno al análisis del “bárbaro” en China es la de su “sinización” (*Hanhua* 漢化), que refiere a la asimilación cultural de los “bárbaros” a la cultura *Huaxia* y/o a la adopción de instituciones y una estructura de legitimidad confucianas, entre otros aspectos, íntimamente ligados al expansionismo de la Dinastía Han. Lo que comienza a reflejarse en los textos a partir del período Han es una distinción entre aquellos “bárbaros” que podían ser asimilados por ese “centro-civilización-civilizador”, y los que no, mediante la imagen del consumo de carne cruda o cocida. Los *shengfan* 生番, literalmente “bárbaros crudos”, eran considerados salvajes y resistentes, fuera de cualquier forma de control y gobierno desde el Reino Medio. En cambio, los *shufan* 熟番, o “bárbaros cocidos”, eran considerados dóciles, registrados por el poder central, que pagaban tributos y estaban sujetos a ese orden.¹⁵

Si bien el modelo de los “bárbaros de las cuatro partes” es, justamente, un modelo o una representación de lo que circunda a *Zhong guo*, no hay una definición “universal” de estos conceptos, sino que se aplicaron de modo distinto según las poblaciones y el contexto político. En esta dirección, Magnus Fiskesjö muestra cómo las categorías *sheng* y *shu* se aplicaban sobre todo para los “bárbaros del sur”, pero casi nunca para los del norte, y sugiere que ello podía deberse a que los límites ecológicos en la frontera sur no eran tan firmemente demarcados como en el norte, a la vez que los del sur tenían poca coherencia política y poder militar, y estaban más dispuestos a la transformación cultural que los pueblos del norte.¹⁶

El caso de la Dinastía Qing (1644-1911), de origen manchú, es uno de los más controvertidos en los debates en torno a la “sinización,” en la medida en que se brinda a interpretaciones que tienen como trasfondo la cuestión del nacionalismo chino contemporáneo. Uno de los debates enfrentó al académico chino Ho Ping-ti y a la académica estadounidense de ascendencia japonesa Evelyn Rawski, respecto a las explicaciones del éxito de los manchúes –pertenecientes

¹³ Yuri Pines, “Beasts or humans”, pp. 59-102.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 66-73.

¹⁵ Esta división siempre invita a recordar a Claude Lévi-Strauss, y su obra *Le Cru et le cuit* (1964) –el primer volumen del estudio *Mythologiques* sobre mitología amerindia– donde el consumo de carne cruda se presenta como signo evidente de salvajismo que afecta el estado fisiológico del bárbaro.

¹⁶ Magnus Fiskesjö analiza casos concretos de “crudos” y “cocidos” en los períodos Ming y Qing y sus “fronteras internas” en Hainan, Yunnan, Sichuan, Taiwan y Hunan. Cf. Magnus Fiskesjö, “On the ‘Raw’ and the ‘Cooked’ Barbarians of Imperial China”, *Inner Asia*, vol. 1, n° 2, 1999, pp. 139-168. El caso de Taiwan bajo el dominio Qing es también analizado por Emma Teng, quien lo ubica en una intersección entre la sujeción política y la aculturación. Esto es, “cocido/crudo” podía referir a aquellos que se rendían o no al dominio Qing, que pagaban tributos o no al imperio, pero al mismo tiempo también podía referir a la coexistencia o no con los Han, y a hablar o no su lengua. Cf. Emma Teng, *Taiwan’s Imagined Geographies. Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004, pp. 125-127.

a los “bárbaros del norte” – fundadores de la Dinastía Qing, para consolidarse en el poder. Para Ho Ping-ti, el éxito en términos de la construcción de su imperio reside en la adopción de una política de sistemática sinización por parte de los primeros Manchúes.¹⁷ Rawski, refutándolo, afirma que esta generalización descansa demasiado en fuentes oficiales chinas, y no manchúes. Sostiene que el éxito de los manchúes para construir el imperio Qing residió en la habilidad para usar sus vínculos con poblaciones no-Han en el interior de Asia y diferenciar la administración de regiones no-Han de aquellas anteriormente bajo los Ming. En síntesis, los factores que consolidaron la expansión Qing provenían de fuera de la Gran Muralla, y no de la arena política interna dominada por la elite letrada confuciana.¹⁸ Distanciándose de ambas posturas, Pamela Kyle Crossley objeta el peso de lo “étnico” para calificar a la cultura política de los Qing, que aún divide a académicos que la consideran más “china” o más “manchú”. En su obra *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing imperial ideology*, Crossley muestra cómo los gobernantes manchúes inventaron una historia y una genealogía en torno a un nuevo estilo de ideología imperial, que combina diversas tradiciones políticas. Respecto al concepto de “sinización”, Crossley lo considera un receptáculo de imposiciones ideológicas según las cuales los procesos de aculturación y asimilación se presentan como distintivos del caso chino.¹⁹

Para adentrarnos en los Otros “bárbaros” y extranjeros bajo la Dinastía Ming, esto es, los europeos que llegan al sur de China en la primera mitad del siglo xvi, tema de este artículo, lo primero a señalar es que nos enfrentamos a extranjeros que no solo no integraban el modelo de los “bárbaros de las cuatro partes”, sino que tampoco figuraban en los registros de la “Oficina de traductores” *Siyi guan* 四夷(譯)館, fundada en 1407 durante la dinastía Ming, que reunía a traductores de lenguas extranjeras así como memoriales compuestos por embajadas en el extranjero.²⁰

Como mencionamos anteriormente, *yi* 夷 es el término que actúa como un genérico en oposición a *hua* 華, y es sobre el que vamos a concentrarnos a continuación. En primer lugar, es el que encontramos en las fuentes chinas que refieren a los portugueses, primero en Malaca y después en el sur de China, como “bárbaros del mar” –*haiyi* 海夷–. Por otro lado, es el término que algunos misioneros europeos –dominicos– que compusieron diccionarios de la lengua china van a elegir para traducir como “bárbaro” en el siglo xvii, como veremos más adelante.

En su obra *Clash of Empires*, Lydia Liu reflexiona sobre el concepto de *yi* 夷 y su traducción como “bárbaro”, “extranjero”, o “no-chino”, a partir de un suceso que marca la aparición de *yi* en un documento internacional legal: el tratado de Tianjin de 1858 entre China y Gran Bretaña. El artículo 51 del tratado proscribió el carácter chino *yi* como “bárbaro”, una exigencia de los británicos que encontraban peyorativo ser llamados de ese modo. Según Liu, esta pros-

¹⁷ Según Ho, el emperador Kangxi de la Dinastía Qing mostró una exaltación por Confucio sin precedentes, con la ejecución de rituales confucianos como expresión del más alto grado de “sinización.” Cf. Ho Ping-ti, “In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski’s ‘Reenvisioning the Qing’”, *The Journal of Asian Studies*, vol. 57, n° 1, febrero de 1998, p. 143.

¹⁸ Evelyn Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley, University of California Press, 1998, pp. 6-10; 59-95. Véase también E. Rawski, “Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History”, *The Journal of Asian Studies*, vol. 55, n° 4, noviembre de 1996, p. 831.

¹⁹ P. Kyle Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 12-14. Véase también P. Kyle Crossley, H. Siu y D. Sutton (comps.), *Empire at the Margins. Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, Berkeley, University of California Press, 2006, pp. 1-2; 12-14.

²⁰ Cf. N. Wild, “Materials for the Study of the Ssü I Kuan 四夷(譯)館 (Bureau of Translators)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 11, n° 3, 1945, pp. 617- 640.

cripción consolida a *yi* como un “super-signo”, que fuerza al término chino a significar “bárbaro” en el idioma inglés, con una aparente conmensurabilidad que invade y penetra la lengua china. Liu menciona las distintas denominaciones para los extranjeros alternativas a *yi*, como *xiren* 西人 (hombre del oeste), o *xiyang ren* 西洋人 (hombre del mar occidental), entre otras, durante las dinastías Ming y Qing. Según Liu, el trasfondo histórico de esta traducción es el de la lucha entre la Dinastía Manchú en su ocaso y el ascendente imperio británico.²¹ Por su parte, Fang Weigui señala cómo el término *yi*, general para dar cuenta de todos los “bárbaros” en contraposición con los *Huaxia*, a partir de la segunda mitad del siglo XIX fue progresivamente reemplazado por los términos *yang* 洋, *xi* 西 y *wai* 外 para significar “extranjero”.²²

Respecto de la acepción de *yi* como “bárbaro” en lenguas europeas, en el diccionario chino-español compuesto por un misionero dominico en Fujian, Francisco Díaz (1602-1669) alrededor del año 1640, revisado por Antonio Díaz (1667-1715), se encuentra lo que podría ser una de las primeras traducciones impresas: “*cosa llana; bárbaro*”.²³ En una copia de este diccionario, que presenta algunas variaciones respecto a las traducciones y al orden de las entradas, *yi* se traduce como “*cosa llana; hombre bárbaro o extranjero*”.²⁴ Curiosamente, en el primer diccionario compuesto por misioneros en China, el *Dicionário Português-Chinês* de los jesuitas italianos Michele Ruggieri (1543-1607) y Matteo Ricci (1552-1610), entre los años 1583-1588, los misioneros incluyen las entradas “bárbara” y “bárbaramente” en portugués, pero dejan en blanco las columnas correspondientes a la fonética china romanizada y a la traducción en chino.²⁵ Dado el gran número de diccionarios compuestos en distintos espacios misionales en el Este asiático por distintas órdenes religiosas, creemos que estos hallazgos constituyen un primer paso en el rastreo de las traducciones por europeos del carácter *yi* como “bárbaro”, que alienta una investigación más exhaustiva de este corpus.

2. Los desconocidos y hostiles Folangji en el sur de China

Los primeros registros chinos de europeos están inextricablemente ligados a la conquista de Malaca, en la actual Malasia, por los portugueses, registrados como *Folangji* 佛朗機, una adaptación fonética en chino del árabe y el persa para referirse a los Francos de las Cruzadas –*Faranghi*, *Firanji*–.²⁶ Anteriormente, el almirante chino *Zheng He* 鄭和 (1371-1433) y sus

²¹ L. Liu, *Clash of Empires*, pp. 31-36.

²² Cf. Fang Weigui, “Yi, Yang, Xi, Wai and Other terms: the Transition from ‘Barbarian’ to ‘Foreigner’”, en M. Lachner, I. Amelung y J. Kurtz (comps.), *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, Leiden, Brill, 2001, pp. 96-107.

²³ Francisco Díaz, *Diccionario de la lengua mandarina*, microfilm, Bibliothèque Nationale de France, 199 ff, 31v.

²⁴ *Ibid.*, 437 ff, 137. Sobre las variaciones en el diccionario de Díaz, véase Otto Zwartjes, “El Vocabulario de la letra china de Francisco Díaz”, *Boletín Hispánico Helvético*, vol. 23, 2014, pp. 57-100; pp. 75-81.

²⁵ M. Ruggieri y M. Ricci, *Dicionário Português-Chinês. Portuguese-Chinese Dictionary*. Editado por John Witek, Macau, Instituto Português do Oriente y Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 2001, 50v. Witek respeta la numeración de los folios del documento original, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) *Japonica-Sinica* I, 198, ff. 32r-169r.

²⁶ Harriet Zurndorfer, “Encounter and coexistence: Portugal and Ming China 1511-1610: Rethinking the Dynamics of a Century of Global-local Relations”, en Manuel Perez García y Lucio De Sousa (comps.), *Global History and New Policentric Approaches*, Singapur, Palgrave Studies in Comparative Global History, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 37- 52, p. 41.

flotas habían navegado aquellas aguas, llegando hasta el este de África como punto más occidental de sus expediciones. El emperador Yongle 永樂 (r. 1402-1424), el tercero de la Dinastía Ming, esperaba que estas expediciones ultramarinas llegaran a reinos más distantes que, mediante el reconocimiento del dominio de los Ming, ofrecieran tributos al régimen.

Durante el siglo XVI, los cronistas portugueses, y portugueses al servicio del *Estado da Índia* en general, hacían referencia a las expediciones del almirante eunuco Zheng He en el Océano Índico, estableciendo una continuidad con aquellas posteriores de navegantes portugueses en esas aguas.²⁷ Algunos incluso añadieron tintes proféticos, proclamando que India sería conquistada por “gente blanca” –chinos y portugueses–, que provenía de lejos.²⁸

En 1511 la flota de Alfonso de Albuquerque ancló en Malaca y la conquistó, y Jorge de Albuquerque fue su nuevo gobernador. En su *Décadas de Asia*, el historiador y cronista portugués João de Barros (1496-1570) narra brevemente la toma de Malaca por Albuquerque, quien al llegar ve cinco barcos –“juncos”– chinos. Albuquerque se comunica con ellos, y observa que son gente “noble, dotada en distintas ciencias, y que no se conducía con los modos bárbaros de las otras naciones de India...”²⁹ Sin embargo, esta imagen favorable no sería recíproca. La conquista de Malaca por los Folangji quedó registrada en los Registros verídicos de la Historia Ming (*Mingshi lu*) con una imagen negativa de aquella usurpación portuguesa. Según este registro, luego de la conquista de Malaca y de la expulsión de su gobernante, el Sultán Mahamet, un mensajero portugués se dirigió a las autoridades imperiales, haciéndose pasar por un habitante de Malaca, pero no logró engañar al Ministro de Ritos.³⁰ El ministro se dio cuenta por sus facciones de que no era oriundo del lugar, y que tampoco tenía permiso para comerciar. Una vez descubierta la farsa, los oficiales Ming decidieron enviar a los Folangji de vuelta a sus tierras, pero lo cierto es que desconocían su lugar de proveniencia.³¹

Luego de dos visitas a Cantón entre 1514 y 1515-1516, los portugueses organizaron una primera expedición oficial a dicha ciudad a principios de 1517 encabezada por Fernão Peres. A su llegada, los barcos dispararon cañones como forma de saludo, algo que los oficiales imperiales chinos consideraron una violación de las costumbres locales. Estos aceptaron las disculpas de Peres, y todo quedó atrás. Sin embargo, los portugueses tuvieron que esperar un permiso oficial para entrar en Cantón, y en el ínterin permanecieron en la costa.³² En esta ciudad la suerte de los portugueses se jugó con el reemplazo de Fernão Peres –quien debió dejar Cantón por un ataque a sus flotas en la ciudad de Tunmen, entre otros motivos– por su hermano, Simão d’Andrade, quien llegó en 1519 con una actitud belicosa, ordenando la construcción de un fuerte en las costas, lo que para los chinos era una apropiación ilegal de su tierra. Los cargos contra los portugueses incluían el de robo a barcos de distintas nacionalidades y

²⁷ El *Estado da Índia*, también conocido como la India portuguesa, se fundó en territorios conquistados por el Imperio portugués en India en 1505.

²⁸ Cf. Dos Santos Alves, “La voix de la prophétie: Informations portugaises de la 1^e moitié du XVI^e s. sur les voyages de Zheng He”, pp. 42-45.

²⁹ João de Barros, *Décadas da Ásia*, 1552. Disponible en <https://books.google.com.ar/books?redir_esc=y&id=rPgOAAAAYAAJ&q=Cina#v=onepage&q=Affonso&f=false>.

³⁰ El Ministerio de Ritos era uno de los seis ministerios de gobierno en China imperial.

³¹ Cf. 明世宗肅皇帝實錄 *Mingshizongsuhuangdi shilu*, 卷之五百十一 *juan zhi wubaishiyi* (Registros del Emperador Shizong de la Dinastía Ming, rollo 511). Disponible en <<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=968436>>.

³² Tien-Tsé Chang, *Sino-Portuguese Trade from 1514 to 1644. A Synthesis of Portuguese and Chinese Sources*, Leiden, Brill, 1934, pp. 42-43.

secuestro de niños –muchos de familias respetables– para ser vendidos como esclavos. Lo que trascendió en los Registros verídicos de la Dinastía Ming es que los Folangji comían niños. Esta información se encuentra también en otras fuentes, como el *Siyi Guangji* 四夷廣記, o “Registros extensos de los bárbaros de las cuatro partes” de Shen Maoshang, que se publica a principios del siglo xvii.³³ En el *Siyi Guangji* la sección dedicada a los Folangji integra los “Extensos registros de los Pueblos del mar” (*haiguo guangji* 海國廣記), y describe la ubicación de los Folangji, aunque se desconoce su lugar de proveniencia, pero lo que se cree es que allí comen niños. Es en la sección dedicada a las “costumbres” de los Folangji (*Folangji de fengsu* 佛朗基的風俗) donde se incluyen estos hábitos, similares a los de los pobladores de Java (*Zhuawa* 爪哇), porque los Folangji eran muy cercanos en sus costumbres a esa tierra.³⁴ Referencias al canibalismo de habitantes de tierras extranjeras también abundaban en relatos europeos del período moderno temprano.³⁵ En el caso particular de los Folangji, el relato se da en un contexto de esclavitud y venta de niños.

La conquista de Malaca también era un punto atravesado del lado chino, cuando los oficiales reclamaban a los portugueses que restituyeran el territorio pronto. Porque Malaca, un sultanato convertido al Islam a principios del siglo xv, era un enclave comercial estratégico entre el Océano Índico y el Mar de China meridional, tributario de la Dinastía Ming.³⁶ El comportamiento pirata de Simão de Andrade llevó a una ruptura oficial de las relaciones sino-portuguesas, que condujo a dos conflictos armados entre los portugueses y los chinos, en 1521 y 1522 en Guangzhou, cuando los portugueses se negaron a retirarse, como les pedían los oficiales.³⁷

Uno de los aspectos que no pasó desapercibido a los oficiales imperiales es el de la artillería portuguesa, especialmente los cañones, que en los registros Ming se mencionan con el nombre de “Folangji”, como llamaban a los portugueses. Según Tonio Andrade, en el primer conflicto de 1521, la artillería portuguesa fue más efectiva que la china, pero en 1522 la artillería china fue superior y definió la victoria del lado chino. En todo caso, el conflicto armado aceleró este proceso de adopción de artillería europea.³⁸ Estos conflictos tuvieron un impacto directo sobre las relaciones comerciales entre China y Portugal, estancadas por alrededor de

³³ El *Siyi Guangji* o Extensos Registros de los bárbaros de las cuatro partes de Shen Maoshang 慎懋賞 de la Dinastía Ming solo sobrevivió en una versión manuscrita que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Taiwan. El manuscrito describe 94 países. Cf. Elke Papelitzky, “An Introduction to *Siyi guangji* 四夷廣記”, *Crossroads: Studies on the History of Exchange Relations in the East Asian World*, vol. 11, 2015, pp.85-95, p. 1.

³⁴ Shen Maoshang 慎懋賞, *Siyi Guangji* 四夷廣記, 989-90. Disponible en <http://rbook2.ncl.edu.tw/Search/SearchDetail?item=e94f29dff7c44f67bbabb817c2fe33a1fdY1NjE20&image=1&page=3&whereString=IEBTdWJqZWNOX0NhdGVnb3J5NCAi5aSW57SA5LmL5bGsLiAmIEBiyXNjBWFnZSAx0&sourceWhereString=ICYgQHNvdXJjZV9zb3VyY2UgICllj6TnsY3lrbHlg4_mqqLntKLos4fmlpnlqujsi0&SourceID=>>.

Esta leyenda sobre el canibalismo de los Folangji también se encuentra en una fuente más temprana, *Shuyu Zhouzi lu* 殊域周咨錄 (1574), de Yan Congjian 嚴從簡, que igualmente ubica a Java como su lugar de origen, donde se suponía había caníbales. Estas repeticiones en las fuentes se debían a la práctica de lectores de copiar el contenido de textos en nuevos libros, reproduciendo estas ficciones una y otra vez. Cf. Ge Zhaoguang 葛趙光, *Shanhaijing, zhigongtu he lixingjizhong de yiyujiyi* 山海經·職貢圖行記中的異域記憶, p. 78.

³⁵ Como ejemplo, el viajero William of Ruybruck y su referencia a las poblaciones Uighur de Asia central que comían a sus parientes. Cf. William of Ruybruck, *The Mission of Friar William of Rubruck. His journey to the court of the Great Khan Möngke, 1253-1255*, trad. de Peter Jackson, Londres, Hakluyt Society, 1990, pp. 157-158.

³⁶ El sultanato abarcaba desde los asentamientos musulmanes malayos de la provincia de Phuket, Satun, Pattani bordeando el reino de Siam –actual Tailandia– por el norte, hasta Sumatra por el suroeste.

³⁷ Tien-Tsé Chang, *Sino-Portuguese Trade*, pp. 57-59.

³⁸ T. Andrade, *The Gunpowder Age. China, Military Innovation, and the Rise of the West in World History*, New Jersey, Princeton University Press, 2016, pp. 124-126.

treinta años. Durante todo este tiempo, los intentos de los portugueses de redirigir las relaciones comerciales con Cantón fueron poco exitosos, e hicieron de Pattani, en Malaca, su puerto principal de operaciones. Asimismo, un comercio de contrabando se desarrolló en ciudades costeras como Cantón, Fujian y, más al norte, Ningbo.³⁹

Como sostiene Ge Zhaoguang, bajo la dinastía Ming, aún antes de la llegada de los jesuitas y el intercambio de saberes que se inicia con el establecimiento de los misioneros en el Reino Medio, China tenía más información sobre los europeos, especialmente portugueses. Además, una nueva generación de mercaderes portugueses se había acercado nuevamente al sur de China con ánimos de recomponer relaciones, y también de asegurarse un pie firme en Macao. Las negociaciones dieron como resultado el primer tratado Luso-chino de 1554, que otorgaba a los portugueses permiso para residir temporalmente en Macao y comerciar en Cantón, mediante pago de tasas. Con el tiempo, ese permiso temporario se volvió permanente. Esta vez los portugueses comenzaron la nueva relación con los chinos dejando atrás el nombre de Folangji, ligado a numerosos conflictos previos.⁴⁰ En ese momento, uno de los textos que describe a los portugueses, entre otros pueblos extranjeros, es el Registro ilustrado de los Bárbaros orientales (*Dongyi tushuo* 東夷圖說), que incluye las Imágenes de los “bárbaros” orientales (*Dongyi tuxiang* 東夷圖像), ambos de 1586, encargados por un oficial de Guangdong, Cai Ruxian 蔡汝賢, quien en 1568 había recibido el título de *Jinshi*, el más alto en el sistema de exámenes para el servicio civil. Las descripciones de los Folangji no incluyen todavía información precisa de su procedencia, ubicándolos próximos a Malaca, tierra que conquistan.⁴¹ Curiosamente, si bien detalla una dieta de los Folangji que no se priva de carnes varias –pescado, carne roja, cerdo– los califica de budistas (*xinfo* 信佛).⁴² Observamos el calificativo de *yi* en la fuente cuando se refiere a su “naturaleza cruel y maliciosa”, aparte de que “lo único que aman es el lucro”.⁴³ Luego repasa los primeros tiempos de contacto con los Folangji, “los enemigos de Zhongguo”, durante el reino de Zhengde 正德 (r. 1491-1521), y sus ofensas en la provincia de Guangdong.

Dediquemos unas últimas reflexiones en este apartado a los viajes de Zheng He, y a una apreciación que nos muestra cómo los chinos podían concebir la expansión y el avance hacia otros pueblos, lo que a su vez puede explicar aun más el rechazo que sintieron frente a los modos de los portugueses en Cantón, y los desentendimientos que llevaron al conflicto abierto. Un oficial del período Ming, Mao Yuanyi 茅元儀 (1594-1640), compuso un conocido y extenso tratado militar, el Tratado sobre la preparación militar (*Wubei zhi* 武備志,) en 1621. De 240 volúmenes, es el tratado más largo sobre asuntos militares de la historia de China, escrito en respuesta a conflictos militares en la frontera nororiental del Imperio Ming, que desencadenarían en la victoria de los manchúes, los fundadores de la dinastía Qing. En su tratado, Mao

³⁹ Charles R. Boxer, *Fidalgos in the Far East, 1550-1770. Fact and Fancy in the History of Macao*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1948, p. 2.

⁴⁰ Zhang, Qiong, *Making the New World their Own: Chinese Encounters with Jesuit Science in the Age of Discover*, Leiden, Brill, 2015, p. 283.

⁴¹ Según Zhang Qiong, Cai toma algunas descripciones que encuentra en Huang Zhong's Palabras del mar (*Haiyu*, 海語 1536), como las de su ubicación, cercana a Malaca. Cf. Qiong, Zhang, *Making the New World their Own*, pp. 293-294.

⁴² Cai Ruxian 蔡汝賢, *Dongyi Tushuo* 東夷圖說, Beijing Tushuguan Cang Ming Wanli Keben 北京圖書館藏明萬曆刻本, 1586, p. 428.

⁴³ *Ibid.*, p. 429.

provee un mapa de los viajes de Zheng He, el *Zheng He Hanghai Tu* 鄭和航海圖, donde vuelca la visión sobre el expansionismo de un reino según letrados, quienes dicen que

los antiguos reyes no deseaban expandir sus dominios. Por lo tanto, esforzarse hacia aquello que está cerca para alcanzar lo que está lejos no es lo que desea el hombre de bien [*junzi*]. Él no agota la energía de sus ejércitos, ni debilita a su gente. Es a través de la civilización del ritual y la música que se iluminan las diferentes regiones, llevando su luz a todo bajo el Cielo, dejando a nadie privado de gozar de su virtud transformadora.⁴⁴

Observamos aquí un concepto de llegada hacia naciones distantes que ofrece un interesante contraste con la experiencia de los portugueses en Malaca y en el sur de China, repudiada por los oficiales imperiales en esta región. La transmisión de la civilización del ritual y la música es también la de una cultura (*wen*) de la que forma parte, la confuciana. Si pensamos que la tan discutida “sinización” (*Hanhua*) se compone de la transmisión/adopción de valores, instituciones y, en definitiva, una cultura confuciana, Mao propone esa vía para lo que podría considerarse una “domesticación” de pueblos extranjeros, antes que la conquista por la fuerza. En esta dirección, lo que se contrapone cuando los oficiales imperiales y los Folangji se enfrentan en el sur de China son dos actitudes respecto del expansionismo ultramarino, y el consecuente avance sobre poblaciones extranjeras o “bárbaras”. No obstante, aun en un contexto de choque durante el conflicto sino-portugués en el sur de China, difícilmente haya registros en que los Folangji calificaran a los chinos como “bárbaros,” como los portugueses sí lo hicieron con los pobladores de la India, y –yendo más lejos– con los del Brasil, a quienes las misiones jesuíticas bajo jurisdicción de la Corona portuguesa tenían como objetivo “humanizar” y luego “cristianizar”.⁴⁵

Después de intentos fallidos por parte de castellanos de entrar a China desde Filipinas en la década de 1570, con la excepción de aquellos que lograron aunque sea permanecer unos pocos meses, los próximos europeos que lograron no solo entrar sino permanecer en China fueron los misioneros jesuitas, bajo la jurisdicción del *Padroado* portugués.⁴⁶ Son esos encuentros sostenidos los que nos interesa analizar a continuación.

3. Los jesuitas en China: los “bárbaros” sinizados

Los jesuitas que llegan a China bajo la Dinastía Ming (1368-1644) entre 1582 y 1583, con permiso para establecer una residencia en Cantón, abren otra etapa en los vínculos entre europeos y los habitantes del Reino Medio. Para ese entonces, China ya tenía conocimiento de los

⁴⁴ 儒者曰先王不務遠夫勞近以務遠君子不取也不窮兵不疲而禮樂文明赫昭異域使光天之下無不沾德化焉。 Cf. Mao Yuanyi 茅元儀, *Zhenghehanghai tu* 鄭和航海圖, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1961, p. 1 (mi traducción).

⁴⁵ Cf. Serafim Leites SJ (ed.), *Monumenta Brasiliae I, 1538-1553*, Roma, *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 79, 1956, p. 12. Salvo esta breve referencia que cita Leites, la visión del “bárbaro” en espacios coloniales como la América española y el Brasil portugués escapa a los límites de este trabajo.

⁴⁶ Se trata de misioneros agustinos, como Martín de Rada y Jerónimo Marín, que visitaron el sur de China en 1575, pero permanecieron solo algunos meses. Para un análisis detallado de las experiencias de castellanos en Filipinas y sus planes de entrar a China véase Manel Ollé, *La empresa de China: de la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acanalado, 2002.

Folangji, y algunos no tardarían en considerar a los jesuitas europeos como sus sucesores. Pero, a diferencia de los Folangji, los jesuitas que llegan a China para intentar convertir a sus habitantes al cristianismo ponen en marcha toda una maquinaria de producción de conocimiento –cartográfico, astronómico, geográfico, matemático, filosófico, entre otros– herencia de su formación en los colegios de la Compañía de Jesús en Europa. Gradualmente los jesuitas se fueron integrando a los círculos letrados de distintos espacios urbanos como Nanchang, Nanjing y Pekín. La pregunta que surge es si aun en este contexto los jesuitas podían ser considerados *yi* por los habitantes del Reino Medio, aspecto que analizamos en esta sección. En todo caso, como veremos más adelante, lo que queda claro fue su considerable esfuerzo por evitar el epíteto de “bárbaros” cada vez que fuera posible.

Matteo Ricci (1552-1610), uno de los jesuitas fundadores de la misión, puso de inmediato a disposición de sus interlocutores chinos su formación en el Colegio Romano. Cuando Ricci se interioriza con la producción cartográfica local, observa cómo China se representaba siempre en el centro, rodeada por poblaciones extranjeras o *yi*. De hecho, como señala Joseph Needham, la descripción de países extranjeros era un tipo de obra geográfica.⁴⁷ En efecto, la cartografía china, tanto la que sirvió a Ricci para componer sus mapamundi en suelo chino como la que él mismo produjo refleja cómo los chinos se percibían frente a sus vecinos de “las cuatro partes”. Un mapa que los jesuitas seguramente conocieron es el Mapa de China y de los Países extranjeros o “bárbaros” (*Huayi tu* 華夷圖), grabado en piedra en 1137 pero que probablemente data del 1040. Otro mapa que los jesuitas sí declaran haber consultado es el Atlas terrestre ampliado (*Guangyu tu* 廣輿圖) (1541), de Luo Hongxian 羅洪賢 (1504-1564), que es una versión adaptada del Mapa terrestre (*Yudi tu* 輿地圖) del letrado *Zhu Siben* 朱思本 (1273-1333) durante la dinastía Yuan. Se publicó por primera vez en 1561 y se reimprimió sucesivas veces. Matteo Ricci y los misioneros que lo sucedieron se basaron en la sexta edición de 1579. Como lo indica en su prefacio, el *Guangyu tu* provee información de pueblos foráneos.⁴⁸

Ricci comenzó a diseñar mapamundis poco tiempo después de establecer la misión en Zhaoqing, en la provincia de Guangdong. Los mapamundi riccianos contaron con cuatro ediciones: Zhaoqing (1584), Nanjing (1600), Peking (1602) y Peking (1603). El título de las dos primeras ediciones es Mapa geográfico integral de montañas y mares (*Shanghai Yudi Quantu* 山海輿地全圖).⁴⁹ Ricci cambió este nombre por el de Mapa de los innumerables reinos del mundo (*Kunyu Wanguo Quantu* 坤輿萬國全圖) para los dos últimas ediciones en Peking.⁵⁰

⁴⁷ Joseph Needham establece una clasificación de textos con conocimiento geográfico en China. Además de las historias oficiales dinásticas que contienen una sección sobre geografía (*dili zhi* 地理志), Needham incluye: 1) geografías antropológicas; 2) descripción de las regiones del sur; 3) descripción de países extranjeros; 4) relatos de viaje; 5) obras hidrográficas; 6) descripciones costeras y 7) topografías locales. Cf. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 3: *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth. With the collaboration of Wang Ling*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 508-556.

⁴⁸ Zhu Siben (元) 朱思本, *Guang yu tu* 廣輿圖, 明萬己卯(七年), 1579) 海虞錢岱刊本. Disponible en <<http://rbook2.ncl.edu.tw/Search/SearchDetail?item=cebabe50d6ba483d87ed3da5e97de956fDY1NjQ2&image=1&page=&whereString=ICYgIuW7o-i8v-WcliIg0&sourceWhereString=&SourceID=>>>.

⁴⁹ Hay solo una ligera variación en el nombre de las dos primeras ediciones. La primera edición tiene por título *Yudishanghai Quantu* 輿地山海全圖, y la segunda edición invierte los términos, por *Shanghaiyudi quantu* 山海輿地全圖. Cf. P. D'Elia SJ, “Recent Discoveries and New Studies (1938-1960) on the World Map in Chinese of father Matteo Ricci”, *Monumenta Serica*, vol. 20, 1961, p. 88.

⁵⁰ La edición que se conserva es la de Peking de 1602, dividida en seis paneles, de 1.52 metros de alto por 3.66 metros de ancho. Se encuentra en la Biblioteca Vaticana.

Su objetivo era mostrar la ubicación exacta de Europa en relación a China –a la que siguió representando en el centro–, proveer la ubicación de lugares según la latitud y longitud, las descripciones de los cinco continentes terrestres –Asia, Europa, África, las Américas y Magellanica– rodeados de océanos, demostrar la esfericidad de la Tierra, incluir las distinciones de meridianos, paralelos y grados, la línea ecuatorial, trópicos y los polos ártico y antártico. Consciente del conocimiento cartográfico que aporta a China, Ricci afirma:

De todas estas cosas, ajenas a ellos, el Padre [Ricci se refiere a sí mismo en tercera persona] desplegaba razones tan claras y manifiestas, que muchos no podían negar que todo lo que decía era verdad, y por eso en muy poco tiempo se difunden todas estas cosas a los letrados en China. De lo que se puede vislumbrar el rédito que resultaba para nosotros y también a toda nuestra tierra [i.e.Europa] por lo que no osaban llamarla bárbara, como llaman a todas las otras fuera de China.⁵¹

Él mismo un extranjero, parte de la agenda de Ricci con la creación de mapamundis era mostrar a sus interlocutores chinos que la tierra de donde el jesuita provenía no entraba en la categoría de “bárbara”.

Si bien no quedan copias de la segunda edición del mapamundi ricciano, sí se conserva uno de los prefacios escrito por el influyente *Wu Zuohai* 吳左海, el secretario en el Ministerio de Asuntos civiles en Nanjing. Wu no asocia directamente a Ricci con los Folangji cuando afirma que tanto a los compatriotas de Ricci como a los Folangji les encantaba hacer largos viajes y mandar descripciones e impresiones de los mismos, y que gracias a la acumulación de esos relatos se familiarizaron con la forma de la Tierra a través del tiempo. Posteriormente, en uno de los prefacios por *Guo Qingluo* 郭青螺 –el gobernador de la provincia de Guizhou– a la segunda edición del mapamundi ricciano (que Guo publica en formato de libro), sin conocer a Ricci personalmente, Guo se refiere a Ricci como un “bárbaro de afuera” (*waiyiren* 外夷人):

Dado que el mapa de Ricci es demasiado grande para ser fácilmente estudiado, lo reduje en tamaño, guardando las proporciones, y lo convertí en un libro, ubicando a la izquierda todas las explicaciones que figuran en el mapa... Algunas personas podrían decir: “Pero Ricci es un bárbaro extranjero; por lo que su mapa y sus explicaciones no son necesariamente conformes al cielo y la Tierra. Por qué usted, doctor, le atribuye tanta importancia?”⁵²

Guo responde a esta pregunta con los comentarios a los Anales de Primavera y Otoño, *Zuo Zhuan*, donde Confucio aprende los nombres de funcionarios de Shao Hao gracias a un príncipe extranjero, el Príncipe de Tan. Y entonces asevera que si el Hijo del Cielo –el Emperador–

⁵¹ “Di tutte queste cose, a loro tanto strane, rendeva il Padre ragioni sì chiare e manifeste, che molti non potevano negare esser tutto quanto diceva verità, e per questo in breve si sparse la fama di queste cose per tutti I letterati della Cina. Di che si può scorgere quanto credito ne risultasse ai Nostri et anche a tutta la nostra terra, che non osavano dipoi chiamarla barbara, come chiamano a tutte le altre terre fuora della Cina” (mi traducción). Cf. Matteo Ricci, *Della Entrata della Cina*, I, 311-e12. Véase también P. D’Elia, *Il Mappamondo cinese del P. Matteo Ricci S.I.* (3^o ed., Pechino 1602), conservado en la Biblioteca Vaticana, comentado, traducido y anotado por el P. Pasquale M. D’Elia S. I. Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1938, p. 163.

⁵² P. D’Elia SJ, “Recent Discoveries”, pp. 105-106. D’Elia publica estos prefacios inéditos en chino junto con su propia traducción en inglés, que reproducimos aquí en castellano.

fuera a olvidar los nombres de sus funcionarios, ellos se aprenderán con los “bárbaros de las cuatro partes” (*siyi*). Y equipara a Ricci con “el Príncipe de Tan de nuestros días...”

sobre todo considerando que Ricci ha estado en el Reino Medio por un largo tiempo ya. ¡El Reino Medio “sinizó” al extranjero! Por lo tanto él es uno más en el Reino Medio.⁵³

Ricci ya había dejado en claro años antes su voluntad de asimilación local en el espacio misionarial que le había sido asignado. Dos años después de su llegada al Reino Medio, en una carta a su correligionario Giulio Fuligati (c.1549-1633) en Siena, Ricci cuenta que estaba “hecho un chino” –*fatto un cina*– desde la vestimenta, ceremonial, y “todo lo exterior”.⁵⁴ Y eso era aún antes de que Ricci comenzara a vestirse como un letrado confuciano a mediados de la década de 1590, y a integrar los círculos de las elites educadas en Nanchang, Nanjing y Peking, hasta su muerte en la capital imperial en 1610.

Otros jesuitas que sucedieron a Ricci en la misión en China ampliaron la producción cartográfica y geográfica. Una obra en particular tenía como objetivo explicar la geografía de “nuevos países” o, en todo caso, de aquellos no registrados en el Bureau de Operaciones (*Zhifang si* 職方司), parte del Ministerio de Guerra. Se trata de los “Registros de tierras fuera de la administración imperial” (*Zhifang waiji* 職方外記), compilado por el jesuita Giulio Aleni (1582-1600) y compuesto por sus correligionarios Diego de Pantoja (1571-1589) y Sabatino de Ursis (1575-1620). La obra incluye mapas de cada una de las cinco partes del mundo que describe: Asia (*Yaxiya* 亞細亞), Europa (*Oulouba* 歐羅巴), África (*Liweiyazhou* 利未亞洲), cuyo nombre de fonética romanizada en realidad refiere a Libia, con preponderancia del norte de África, América (*Yamolijia* 亞墨利加) y un quinto continente, Magellanica (*Mowalannijia* 墨瓦臘尼加). Tal vez porque para los lectores chinos la mayoría de estas poblaciones eran *yi* o, en todo caso, “no-chinas”, incluyendo a los autores y al compilador, casi no se utiliza este término en la obra.⁵⁵

Si los jesuitas en China tuvieron reconocimiento por sus aportes al conocimiento geográfico y cartográfico, entre otros, como se puede ver en los prefacios que oficiales imperiales y letrados escribieron para ellos, estos también lidiaron con la adversidad, sobre todo por sus actividades *qua* misioneros y la difusión de una “nueva enseñanza” entre los habitantes del Reino Medio. Si en sus obras los jesuitas eran presentados como “hombre del extremo occidente” (*Taixi* 泰西) o “letrado occidental” (*Xiru* 西儒), en situaciones de conflicto podían ser llamados *yi*, como lo muestran los edictos anticristianos de Nanjing de 1616, en lo que fue la primera persecución anticristiana.⁵⁶

⁵³ P. D’Elia SJ, “Recent Discoveries”, p. 106. La traducción del idioma chino al italiano es de P. D’Elia.

⁵⁴ Carta al P. Giulio Fuligati, S.I., Sciaochin, 24 de noviembre de 1585. Cf. P. Tacchi Venturi, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, Macerata, F. Giorgetti, 1911-1913, vol. II, p. 72.

⁵⁵ Hay una referencia a un tipo de población “bárbara” (*yizhongyiren* 一種夷人): los *Jingba* 井巴, que se trasladan en camellos, y que comen desde carne humana hasta pájaros, bestias e insectos. Cf. Ai Rulüe 艾儒略 (Giulio Aleni), *Zhifang waiji* 職方外記. Disponible en <<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=798910&searchu=%E5%A4%B7>>.

Hay otra mención para el caso de América de los pueblos “salvajes” o “bárbaros” del noroeste, en Norteamérica, *Xibeizhumanfang* 西北諸蠻方. Disponible en <<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=926087&searchu=%E8%A0%BB>>.

⁵⁶ En este sentido, Lydia Liu está en lo correcto cuando dice que un jesuita como Ricci era llamado *Xiren* o *Xiyang ren* (hombre del mar occidental), como apelativos alternativos a *yi*, pero aquí es necesario distinguir que eso se dio

Durante su cargo como viceministro (y como ministro interino) en el Ministerio de Ritos en Nanjing (Nangong), Shen Que 沈淮 (1565-1624) escribió memoriales, presentados en 1616, contra los misioneros instalados en Nanjing. Shen los acusaba de varias cosas: de ser extranjeros que entraron y armaron su residencia en el Reino Medio de modo ilegal, de introducir prácticas y creencias que dañaban la tradición china, a la vez que representaban una amenaza política a la dinastía Ming.⁵⁷ También los acusó de estar divulgando una enseñanza heterodoxa –esto es, una religión foránea que no estaba bajo control del gobierno y de la ortodoxia oficial estatal, como había ocurrido con el budismo y el daoísmo–. La religión o “enseñanzas” de los jesuitas son calificadas como “veneno”, que “viene a subvertir el orden del Reino Medio”.⁵⁸

Los memoriales de Shen Que se encuentran en la fuente principal sobre la persecución de Nanjing, los *Poxie ji* 破邪集, en ocho rollos, que pueden traducirse como “Escritos para quebrar la heterodoxia”. Su compilador, Xu Changzi 徐昌治 (1582-1672) los publicó en 1640. En esa obra Xu integra algunos documentos que se encuentran en la colección de Archivos del Ministerio de Ritos de Nanjing (*Nangong Shudu* 南宮書牘) (1620).⁵⁹ En los *Poxie ji* los jesuitas son siempre llamados *yi*, acompañado del calificativo “lejanos” (*yuan yi* 遠夷). Los misioneros de la residencia de Nanjing fueron arrestados, y la residencia clausurada. El punto culminante de la persecución fue la quema de imágenes y de estatuas cristianas.

En 1616, el año de emisión de los memoriales, la residencia de los jesuitas en Nanjing fue inspeccionada por soldados durante dos días, dejando como resultado dos inventarios de la residencia en dicha ciudad. Además, confiscaron instrumentos de medición astronómica, globos terráqueos y esferas celestes, objetando el derecho que estos “bárbaros” se atribuyeron para fabricarlos, en violación a leyes locales.⁶⁰ En el edicto imperial de expulsión se menciona a dos de los misioneros que fueron arrestados, Diego de Pantoja (1571-1618) y Sabatino de Ursis (1575-1620), entre otros, y “mediante investigaciones se sospecha que estos eran bárbaros del tipo francos (*Folangji yizhong* 佛朗機一種)”.⁶¹

Álvaro Semedo (1585-1658), otro de los misioneros que había sido encarcelado durante la persecución, narra cómo los padres fueron tan bien tratados por los presos, quienes –sostiene– generalmente son gente de mala calaña, pero que en China mostraron “humanidad y

en el contexto de los elegantes prefacios de sus interlocutores chinos, y que –como vemos aquí– en contextos de hostilidad podía ser denominado *yi*. Cf. Lydia Liu, *Clash of Empires*, p. 35.

⁵⁷ Como señala Ad Dudink, no se trató de una persecución anticristiana *per se*, sino de una persecución contra las enseñanzas “heterodoxas”, fuera del control estatal. Cf. Adrian Dudink, “Christianity in Late Ming China: Five Studies”, tesis doctoral, Universidad de Leiden, 1995, v-vii; 15.

⁵⁸ Literalmente, “crear caos” (天主教將以夷亂華). Cf. Xu Changzi 徐昌治, *Shengchao Poxie ji juan er* 聖朝破邪集卷二. Disponible en <<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=792744>>.

⁵⁹ Según Ad Dudink, Xu hace algunas omisiones. En el prefacio de los *Poxie ji* (1639), Xu dice que los textos reunidos refutan al cristianismo, porque “habla mal del budismo, daña al daoísmo y, además, ataca al confucianismo al mismo tiempo que lo cita como autoridad”. Pero, sin decirlo, Xu omite los pasajes en *Nangong shudu* que son tan críticos del budismo como del cristianismo. Cf. Dudink, “Christianity in Late Ming China”, p. 24. Es pertinente mencionar aquí que los jesuitas, comenzando por Matteo Ricci, atacaban constantemente al budismo, sin estar realmente interiorizados con la filosofía budista. Ése es uno de los aspectos que se les objeta en los *Poxie ji*. Un clásico estudio que analiza estas críticas a los jesuitas es el de Jacques Gernet, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

⁶⁰ A. Dudink, “The Inventories of the Jesuit House at Nanking made up during the persecution of 1616-17 (Shen Que, Nangong Shudu, 1620)”, en Federico Masini (comp.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (xvii-xviii Centuries)*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1996, pp. 137-138.

⁶¹ Cf. A. Dudink, “Christianity in Late Ming China”, p. 47.

delicadeza” hacia los extranjeros, lo que muestra la “natural urbanidad de esta nación”.⁶² No se puede negar, prosigue, que los chinos tengan una “singularísima perspicacia”, pudiendo aplicárseles lo que Aristóteles dijo para los asiáticos, i.e. que Asia supera en ingenio a Europa, pero que Europa la supera en valor, algo que es corroborado por la experiencia. Semedo se queja de que “hay muchos que llaman bárbaros a los chinos, como si hablaran de los negros de Guinea o de los tapuyi –[tapyi?]- del Brasil”.⁶³

En general, lo que los jesuitas intentaban demostrar a sus interlocutores chinos no era solo que ellos no eran bárbaros –así como tampoco su lugar de proveniencia, Europa– sino que además no eran muy diferentes a ellos. En una obra de 1626, publicada en Hangzhou, *Ayuda para el ojo y el oído del letrado occidental* (*Xiru ermuzi* 西儒耳目資, 1626), con varios prefacios de sus amigos chinos, el jesuita belga Nicolas Trigault (1577-1628) ofrece un sistema de transcripción fonética para el aprendizaje del chino, acompañado por diagramas. La obra no solo fue muy consultada por los misioneros que llegaban a China, sino también por los letrados chinos interesados en ese sistema fonético graficado. En el prefacio Trigault introduce una sugerente idea:

Quando expresas lo que hay en tu mente, generas significado. Si no expresas tus pensamientos a alguien, entonces no te comunicas con nadie. Pero las personas prefieren comunicarse, porque no pueden bloquear sus pensamientos; entonces se comunican de diferentes maneras: usan palabras cuando están cerca, y letras cuando están lejos. Todos ellos juntos expresan pensamientos, y ayudan a las personas a comprenderse. Los pensamientos de las personas presentan grandes similitudes y pequeñas diferencias, pero cuando las expresan, es ahí donde se observan grandes diferencias y pocas similitudes. ¿Por qué? Porque los pensamientos natos son naturales, y por lo tanto presentan grandes similitudes; pero el modo en que la gente los expresa es fortuito, y por lo tanto surgen grandes diferencias.⁶⁴

Si uno extrapola esta frase del sistema fonético, lo que Trigault dice a sus interlocutores es que piensan igual, y si las dificultades residen en que no hablan la misma lengua, entonces se las puede sortear. Podríamos preguntarnos si los misioneros se pronunciarían de este mismo modo en los contextos misionales coloniales, como el que indica Semedo en referencia a los indios del Brasil, que sí merecían llamarse “bárbaros”. El aprendizaje y la fluidez lograda con el idioma chino, una cultura letrada compartida, el ceremonial y todo lo que –como había declarado Ricci– tenía que ver con “lo exterior,” eran todos signos de la voluntad de “sinizarse” por parte de los misioneros, y “sinizarse” significaba alejarse lo más posible del calificativo de *yi*, o de cualquier otro término que tuviera un sentido peyorativo. Como mostramos aquí, los misioneros recibieron ese epíteto en el único terreno donde les era más difícil transigir: el religioso.

⁶² Álvaro Semedo SJ, *Relação da grande monarquia de China*, traducido del italiano por Luís Gonzaga Gomes, Macau, Direcção de Serviços de Educação e Juventude, Fundação Macau, 1994, p. 64.

⁶³ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁴ 人具靈才，以理為本。理靜屬性，理動生意。意生於內而未表於外者，必不能通於外。但人心好通，不忍自囿於內，則其表於外之法必巧，以近用言，以遠用字。言擊耳鼓，字照目鏡，總出內意於我外。或響或現，進通於他人之內。惟內意於人有大同小異，外表於人有大異小同，何也？內意根於本理之自然，故大同；外表根於人定之偶然，故大異(mi traducción). Cf. Jin Nige 金尼閣 (Trigault, Nicolas), *Xiru ermuzi* 西儒耳目資, Hangzhou, 1626, vol. 1, p. 52. Disponible en <[https://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=File:%E8%A5%BF%E5%84%92%E8%80%B3%E7%9B%AE%E8%B3%87\(%E4%B8%80\).pdf&page=52](https://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=File:%E8%A5%BF%E5%84%92%E8%80%B3%E7%9B%AE%E8%B3%87(%E4%B8%80).pdf&page=52)>.

4. Conclusiones

En este trabajo hemos analizado algunos ejemplos de encuentros entre los habitantes del Reino Medio durante el período Ming y europeos que llegan a China gracias a los movimientos expansivos de los imperios modernos tempranos. Desde los *Folangji*, y su llegada al mar meridional de China, no identificados en los registros de la Dinastía Ming, a los misioneros europeos “sinizados” que pasaron gran parte de su vida en el Reino Medio, todos ellos fueron en algún momento de su estancia en China llamados *yi*. El término *yi* podía tener una connotación poco amistosa, o peyorativa, pero fueron los europeos quienes forzaron su significado como “bárbaro” al traducirlo a sus lenguas. Posteriormente, las protestas de los británicos en el Tratado de Tianjin de 1858 –episodio que analiza Lydia Liu– contra el término *yi* expusieron una inconmensurabilidad que no se había pronunciado anteriormente, o al menos no con esa magnitud. Evidentemente, las relaciones de fuerza entre los británicos y los chinos en el contexto de la Segunda Guerra del Opio, que se había desencadenado en 1856, no eran las mismas que las de los *Folangji* y los misioneros jesuitas en el período Ming. Sin embargo, de uno u otro modo, tanto los *Folangji* como los misioneros lograron permanecer en o cerca de China –cerca, en el caso de los portugueses que se instalaron en Macao, y desde allí siguieron vinculados comercialmente–. Eran contactos que condujeron a otro tipo de relaciones, distintas de las que el Reino Medio había conocido históricamente, como, por ejemplo, la de ejercer un control administrativo directo sobre una población, o incluirla dentro de su sistema tributario. China tampoco tenía conocimiento geográfico del lugar de origen de los europeos porque, sencillamente, los *Folangji* y los misioneros jesuitas venían de lejos.

Estos “nuevos *yi*” podían dejar de serlo si aceptaban las normas impuestas por un centro que, tal vez, lo que tenía de imaginario lo tenía de legítimo. En este sentido, las caracterizaciones de “crudos” y “cocidos” que se aplicaban a poblaciones que tenían lazos de algún tipo con China –como estados vasallos, tributarios, vecinos fronterizos, o poblaciones ubicadas en anteriores fronteras imperiales, entre otros– difícilmente puedan aplicarse a los europeos durante el período Ming. Sin embargo, estas categorías podrían resaltar algo que parece evidente en los casos que analizamos aquí: la voluntad o no de aceptar las reglas que China imponía a los extranjeros que ponían pie –o intentaban poner pie– en ella. Para los *Folangji* podía ser la aceptación del pago de tasas, que finalmente acordaron, aprendiendo de los errores del pasado, y suavizando sus modos amenazantes, así como las acciones criminales y piratas que se habían manifestado desde el inicio con la imperdonable conquista de Malaca, una región tributaria de la Dinastía Ming. Y para los misioneros, la adopción de una cultura confuciana, mediante un ejercicio consciente y sostenido de identificación con los letrados chinos. En el plano del conocimiento geográfico, los jesuitas, aun yendo en contra de las representaciones cartográficas con las que estaban familiarizados desde sus años en los colegios de la Compañía de Jesús, no descentraron el Reino Medio, pero declararon su objetivo de mostrar cuántas más regiones y naciones lo rodeaban, más allá de los distintos grupos de *yi* en “las cuatro partes”. En el Reino Medio, los misioneros se cuidaron de usar el término *yi*, cuando sus interlocutores chinos no tenían modo de conocer toda la literatura europea que condenaba a los habitantes de mundos extraeuropeos, como aquellos de las Américas, al status de “bárbaros”. Por último, si consideramos los ejemplos aquí analizados, desde los *Folangji* en adelante, lo que tienen en común es que el uso del calificativo de *yi* para los europeos se dio en contextos de hostilidad o de choque con las autoridades imperiales y/o habitantes del Reino Medio.

Volviendo a la cuestión de la “sinización”, los misioneros jesuitas tenían un genuino interés en formar parte de la cultura letrada confuciana; y también habían percibido que allí residía un núcleo duro de “sinización”.⁶⁵ Pero hubo un límite a esa visión y voluntad: los ritos confucianos, que algunos misioneros jesuitas interpretaron como “no idolátricos” –ergo, tolerables– en lo que fue una concepción más global del confucianismo como un sistema moral para el “buen gobierno”, sin fundamentos metafísicos o sobrenaturales, compatible con el cristianismo.⁶⁶ Pero esa concepción, denunciada en Roma por otras órdenes religiosas –especialmente dominicos y franciscanos que llegan a China en el siglo xvii– derivó en lo que se conoce como la Controversia de los Ritos chinos, que alcanzó su clímax en el tardío siglo xviii, y que contribuyó al fin de la misión jesuítica en China. Tanto estas acusaciones del lado europeo como las críticas que recibieron los misioneros en escritos como los *Poxie Ji*, desde distintos ángulos, muestran los costos impredecibles e incalculables de evitar ser llamados *yi* en el Reino Medio. □

Bibliografía

Fuentes primarias

Ai Ruliè 艾儒略 (Aleni, Giulio), *Zhifang waiji* 職方外記, 1623. Disponible en <<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=520749>>.

Barros, João de, *Decadas da Ásia*, 1552. Disponible en <https://books.google.com.ar/books?redir_esc=y&id=rPgOAAAAAJ&q=Cina#v=onepage&q=Affonso&f=false>.

Cai Ruxian 蔡汝賢, *Dongyi Tushuo* 東夷圖說, Beijing Tushuguan Cang Ming Wanli Keben 北京圖書館藏明萬曆刻本, 1586.

Díaz, Francisco, *Diccionario de la lengua mandarina*, Microfilm, Bibliothèque Nationale de France, 199ff.

Jin Nige 金尼閣 (Trigault, Nicolas), *Xiru ermuzi* 西儒耳目資, Hangzhou, 1626, 3 Vols. Disponible en <[https://zh.wikipedia.org/wiki/File:%E8%A5%BF%E5%84%92%E8%80%B3%E7%9B%AE%E8%B3%87\(%E4%B8%80\).pdf](https://zh.wikipedia.org/wiki/File:%E8%A5%BF%E5%84%92%E8%80%B3%E7%9B%AE%E8%B3%87(%E4%B8%80).pdf)>.

Leites, Serafim SJ, *Monumenta Brasiliae I* (1538-1553), Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 79, 1956.

Mao Yuanyi 茅元儀, *Zhenghe hanghai tu* 鄭和航海圖, Beijing 北京, Zhonghua shuju 中華書局, 1961.

Mingshi zongshu huangdi shilu 明世宗肅皇帝實錄. Disponible en <<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=968436>>.

Ricci, Matteo SJ. *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina, nuovamente edita ed ampiamente commentata col sussidio di molti fonti cinesi da Pasquale M. D'Elia SJ*, 3 vols., Roma, Libreria dello Stato, 1942-1949.

Rubruck, William of, *The Mission of Friar William of Rubruck. His journey to the court of the Great Khan Möngke, 1253-1255*, trad. de Peter Jackson, Londres, Hakluyt Society, 1990.

Ruggieri, M. y Ricci, M., *Dicionário Português-Chinês. Portuguese-Chinese Dictionary*, ed. De John Witek, Macau, Instituto Português do Oriente y Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 2001.

Semedo, Álvaro SJ, *Relação da grande monarquia de China*, traducido del italiano por Luís Gonzaga Gomes, Macau, Direcção de Serviços de Educação e Juventude/ Fundação Macau, 1994.

⁶⁵ En el campo de estudios misionales esto formó parte de la llamada estrategia de “acomodación” y la Compañía de Jesús en sus misiones en Asia inspiró un vasto campo de análisis en torno a la *accomodatio*, que escapa a los límites de este estudio.

⁶⁶ Ana C. Hosne, *The Jesuit Missions to China and Peru. Expectations and Appraisals of Expansionism, 1570-1610*, Oxon, Routledge, 2013, p. 30.

Shen Maoshang 慎懋賞, *Siyi guangji* 四夷廣記, Jiu chaoben 舊鈔本, 1578. Disponible en <http://rbook2.ncl.edu.tw/Search/SearchDetail?item=e94f29dff7c44f67bbabb817c2fe33a1fDY1NjE20&image=1&page=3&whereString=IEBTdWJqZWN0X0NhdGVnb3J5NCAi5aSW57SA5LmL5bGsLiAmIEBIYXNjbWFnZSAx0&sourceWhereString=ICYgQHNvdXJjZV9zb3VyY2UgICLLj6TnsY3ljbHlg4_mqqlntKLos4fmlplnuqsi0&SourceID=>>.

Tacchi Venturi, Pietro, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, Macerata, F. Giorgetti, 1911-1913, 2 vols.

Xu Changzi 徐昌治, *Shengchao Poxie Ji* 聖朝破邪集(1640), ba juan 八卷. Disponible en <<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=974810>>.

Zhu Sibei 朱思本, *Guang yu tu* 廣輿圖, Ming Wanli Yimao 明萬曆己卯_(七年, 1579) Hai Yuqian Daikanben 海虞錢岱刊本. Disponible en <<http://rbook2.ncl.edu.tw/Search/SearchDetail?item=cebabe50d6ba483d87ed3da5e97de956fDY1NjQ20&image=1&page=&whereString=ICYgIuW7o-i8v-WcliIlg0&sourceWhereString=&SourceID=>>>.

Bibliografía secundaria

Andrade, Tonio, *The Gunpowder Age. China, Military Innovation, and the Rise of the West in World History*, New Jersey, Princeton University Press, 2016.

Bol, Peter, “Geography and Culture: The Middle-Period Discourse on the Zhong guo – the Central Country”, en Ying-kuei H. (comp.), *Space and Cultural Fields: Spatial Images, Practices and Social Production*, Taipei, Center for Chinese Studies, 2009, pp. 61-106.

Boxer, Charles R., *Fidalgos in the Far East, 1550-1770. Fact and Fancy in the History of Macao*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1948.

Cartier, Michel, “Barbarians through Chinese Eyes: the Emergence of an Anthropological Approach to Ethnic Differences”, *Comparative Civilizations Review*, vol. 6, n° 6, 1981, pp. 1-14.

Chang, Tien-Tsé, *Sino-Portuguese Trade from 1514 to 1644. A Synthesis of Portuguese and Chinese Sources*, Leiden, Brill, 1934.

Cosmo, Nicola di, *Ancient China and its Enemies. The Rise of Nomadic Power in East Asian History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

D’Elia, Pasquale SJ, *Il Mappamondo cinese del P. Matteo Ricci S.I.* (3° ed., Pechino 1602) conservado en la Biblioteca Vaticana, comentado, traducido y anotado por el P. Pasquale M. D’Elia S.I., Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1938.

—, “Recent Discoveries and New Studies (1938-1960) on the World Map in Chinese of father Matteo Ricci”, *Monumenta Serica*, vol. 20, 1961, pp. 82-164.

Dikötter, Frank, *The Discourse of Race in Modern China*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1992.

Dos Santos Alves, Jorge M., “La voix de la prophétie: Informations portugaises de la 1e moitié du xv^e s. sur les voyages de Zheng He”, en Claudine Salmon y Roderich Ptak (comps.), *Zheng He. Images & Perceptions. Bilder & Wahrnehmungen*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 39-55.

Dudink, Adrian, “Christianity in Late Ming China: Five Studies”, tesis doctoral, Universidad de Leiden, 1995.

—, “The Inventories of the Jesuit House at Nanking made up during the persecution of 1616-17 (Shen Que, Nangong Shudu, 1620)”, en Federico Masini (comp.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (xvi-xvii Centuries)*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1996, pp. 119-157.

Fang Weigui, “Yi, Yang, Xi, Wai and Other terms: the Transition from ‘Barbarian’ to ‘Foreigner’”, en M. Lackner, I. Amelung y J. Kurtz (comps.), *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, Leiden, Brill, 2001, pp. 95-123.

Fiskesjö, Magnus, “On the ‘Raw’ and the ‘Cooked’ Barbarians of Imperial China”, *Inner Asia*, vol. 1, n° 2, 1999, pp. 139-168.

Ge Zhaoguang 葛趙光, “Shanhaijing, zhigongtu he lixingjizhong de yiyuyi, 山海經, 職貢圖和旅行記中的異域記憶, *Gudaizhongguode lishi, sixiangyuzongjiao* 古代中國的歷史, 思想與宗教, Beijing 北京, Beijing shifan daxue chuban she 北京師範大學出版社, 2006.

Gernet, Jacques, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Ho Ping-ti, "In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's 'Reenvisioning the Qing'", *The Journal of Asian Studies*, vol. 57, n° 1, febrero de 1998, pp. 123-155.

Hosne, Ana Carolina, *The Jesuit Missions to China and Peru. Expectations and Appraisals of Expansionism, 1570-1610*, Oxon, Routledge, 2013.

Kyle Crossley, P. *Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Kyle Crossley, P., H. Siu y D. Sutton (comps.), *Empire at the Margins. Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, Berkeley, University of California Press, 2006.

Liu, Lydia He, *The Clash of Empires: the invention of China in modern world making*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004.

Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China*, vol. 3: *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth. With the collaboration of Wang Ling*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Nylan, Michael, *The Five "Confucian" Classics*, New Haven, Yale University Press, 2001.

Ollé, Manel, *La empresa de China: de la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002.

Papelitzky, Elke, "An Introduction to Siyi Guangji 四夷廣記" *Crossroads: Studies on the History of Exchange Relations in the East Asian World*, vol. 11, 2015, pp. 85-95.

Pines, Yuri, "Beasts or Humans: Pre-Imperial origins of the 'Sino-Barbarian' dichotomy", en Reuven Amitai y Michal Biran (comps.), *Mongols, Turks, and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World*, Leiden, Brill, 2005, pp. 59-102.

Rawski, Evelyn, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley, University of California Press, 1998.

—, E. Rawski, *Early Modern China and Northeast Asia. Cross-Border Perspectives*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2015.

—, "Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History", en Emma Teng, *Taiwan's Imagined Geographies. Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004.

Wild, Norman, "Materials for the Study of the Ssū I Kuan 四夷(譯)館 (Bureau of Translators)", *Bulleting of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 11, n° 3, 1945, pp. 617- 640.

Zhang, Qiong, *Making the New World their Own: Chinese Encounters with Jesuit Science in the Age of Discover*, Leiden, Brill, 2015.

Zurndorfer, Harriet, "Encounter and coexistence: Portugal and Ming China 1511-1610: Rethinking the Dynamics of a Century of Global-local Relations", en Manuel Perez García y Lucio de Sousa (comps.), *Global History and New Policentric Approaches*, Singapur, Palgrave Studies in Comparative Global History, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 37-52.

Zwartjes, Otto, "El Vocabulario de la letra china de Francisco Díaz", *Boletín Hispánico Helvético*, vol. 23, 2014, pp. 57-100.

Resumen / Abstract

Confrontar al “bárbaro”: la mirada sobre los europeos en China entre los siglos XVI y XVII

Este artículo analiza algunas fuentes que registraron la presencia de europeos en China, desde la llegada de portugueses a las costas de la provincia de Cantón a principios del siglo XVI y, posteriormente, la de sucesivas generaciones de misioneros jesuitas a partir de fines de ese siglo, a los que calificaron como *yi* 夷, término que fue traducido en distintas lenguas europeas como “bárbaro”. La primera parte de este artículo se centra en algunas cuestiones teóricas en torno al concepto de *yi*, así como en el tema de la traducción de *yi* como “bárbaro” por europeos en el siglo XVII. La segunda parte analiza la mirada china sobre los primeros portugueses que llegaron al mar meridional de China en el temprano siglo XVI –llamados *Folangji*–, calificados como *yi* en distintas fuentes del período Ming, hasta su posterior radicación en Macao. La tercera parte se centra en la misión jesuítica en China, fundada en 1583, que dio origen a múltiples intercambios de saberes en círculos letrados, en distintas ciudades. No obstante, fuera de estos círculos letrados, los misioneros de la Compañía de Jesús no estuvieron exentos del calificativo de *yi*. Las conclusiones ofrecen reflexiones sobre los contextos y las situaciones en los cuales los europeos en este período fueron percibidos como *yi* por los habitantes del Reino Medio.

Palabras clave: Bárbaros - China - Europa - Ming - Folangji - Jesuitas

Fecha de recepción del original: 6/2/2020

Fecha de aceptación del original: 1/4/2020

Facing the “barbarian”. Chinese views of Europeans in the 16th and 17th centuries

This article examines Chinese records on Europeans –from the arrival of the Portuguese in the South China Sea in the early 16th century, to that of different generations of Jesuit missionaries as from the end of that century– in which they were named *yi* 夷, a term usually translated as “barbarian” into European languages. The first part of this article analyzes the theoretical background around the concept of *yi*, as well as the question of its first translations as “barbarian” by Europeans in the 17th century. The second part focuses on Chinese sources on the first Portuguese who reached the South China Sea in the early 16th century –called Folangji– regarded as *yi* in different sources during the Ming period, until their later establishment in Macao. The third section examines the Jesuit China mission, founded in 1583, which encouraged exchanges in diverse fields of knowledge in literati and scholarly circles, in different cities. However, in other scenarios outside these groups, the Jesuit missionaries could not avoid being called *yi*. Concluding remarks reflect on the different situations in which Europeans in the Middle Kingdom were regarded as *yi* by the Chinese.

Keywords: Barbarians - China - Europe - Ming - Folangji - Jesuitas