

---

# Incidente de Makeng: la reconstrucción de la identidad y la integración cultural de los franciscanos españoles en China del siglo XVII\*

*Makeng incident: the Franciscans' reconstruction of identity and cultural integration in the 17th China*

---

Junyang YE

Universidad de Nanjing, Jiangsu, China

<https://orcid.org/0000-0001-7078-6078>

[qfzdky@sina.com](mailto:qfzdky@sina.com)

**Abstract:** In the mid and late seventeenth century, many Spanish Franciscans arrived in China. In 1676, Agustín de San Pascual and Pedro de la Piñuela evangelized in rural areas of Ningde, Fujian. During his stay in Makeng, a tiger broke into that town and caused panic among the population. A boy accused Piñuela of having performed an eccentric ritual in front of the town's temple. The villagers then believed that the malicious sect spread by the two foreigners had driven out the god's spirit from the temple, depriving the people of asylum and incurring the arrival of the tiger. On that night, the angry villagers nearly killed the Fathers. Later these two survived with the help of local scholars and believers. This work analyzes, based on this incident, according to the letters and reports left by the Franciscans, the difficulties of the first Spanish Franciscans who evangelized in rural Chinese areas as well as their solutions.

**Keywords:** Franciscans, China, Makeng incident, Fujian, 17<sup>th</sup> century.

**Resumen:** A mediados y finales del siglo XVII muchos franciscanos españoles arribaron a China. En 1676, Agustín de San Pascual y Pedro de la Piñuela evangelizaron en zonas rurales de Ningde, Fujian. Durante la estancia en Makeng, un tigre irrumpió en ese pueblo y provocó el pánico entre la población. Un muchacho acusó a Piñuela de haber hecho un rito extravagante ante el templo del pueblo. Entonces, los pueblerinos creyeron que la secta maliciosa que propagaban los dos extranjeros había expulsado el espíritu del dios en el templo, lo cual privó al pueblo del asilo y provocó la llegada del tigre. Aquella noche los aldeanos furiosos casi mataron a los frailes. Más tarde, estos dos sobrevivieron con la ayuda de los caballeros del campo y los letrados rurales. El presente trabajo analiza, a partir de este incidente, según las cartas e informes que dejaron los franciscanos, las dificultades de los primeros franciscanos españoles que evangelizaron en las zonas rurales chinas y sus soluciones.

**Palabras clave:** franciscanos, China, incidente de Makeng, Fujian, siglo XVII.

---

\* Este artículo es resultado de la investigación realizada en el marco del Proyecto para Jóvenes Investigadores, denominado: «Escritura de viajes de Pedro de Piñuela, franciscano español en la dinastía Qing temprana de China», apoyado por la Fundación de Ciencias Sociales de Jiangsu, China. (No. 20WWC003) [本文为江苏省社会科学基金青年项目“清初西班牙在华方济各会士石铎球旅行书写研究”（项目批准号：20WWC003）的阶段性成果。]

## I. INTRODUCCIÓN

En la era de los descubrimientos, la expansión global del cristianismo liderada por España y Portugal, así como la interacción entre la cultura cristiana y las tradiciones del lugar a donde llega siempre ha sido un tema que ha llamado la atención a los investigadores europeos. Sin embargo, los estudios sobre el cristianismo en China resultaban pocos, lo que impedía la reconstrucción del panorama global de la historia cristiana en todo el mundo. En realidad, China, sobre todo en los siglos XVI y XVII, fue una tierra estrechamente relacionada con la misión cristiana. Animados por el ideal de establecer el mundo cristiano oriental, los misioneros occidentales fueron viajando sucesivamente a Asia oriental, con el fin de llevar a cabo sus propios deseos apostólicos en la práctica misionera. Como en aquel entonces China era el país asiático más poderoso, llegó a ser su destino preferido. Según el Patronato Real, China pertenecía a la esfera de influencia portuguesa, donde los jesuitas apoyados por los lusos hicieron una serie de intentos para entrar en este país asiático<sup>1</sup>. Al mismo tiempo, los franciscanos, financiados por España, también se esforzaban por deconstruir el monopolio de los jesuitas en China. Después del año 1571 en el que España ocupó Luzón y estableció en Manila la capital de Filipinas, los mendicantes (principalmente españoles) tomaron Filipinas como trampolín y se prepararon para penetrar en este gran país.

Fujian [福建], situada en la costa sureste de China, es una de las provincias que tuvo los primeros contactos con el cristianismo en las dinastías Ming [明] (1368-1644) y Qing [清] (1636-1912). Los jesuitas tenían Macao como su base privilegiada mientras que los franciscanos solían embarcarse en Manila y viajar por vía marítima a Fujian, cuya topografía montañosa hizo posible que los misioneros se escondieran en los pueblos de China, país donde en esa época no se permitía entrar a ningún extranjero no autorizado, ni mucho menos a los misioneros. En 1633, Antonio de Santa María Caballero [利安当, Li Andang], acompañado del dominico Juan Bautista de Morales, logró entrar en Fujian<sup>2</sup>, y más tarde, viajó a Shandong [山东],

<sup>1</sup> Para más información sobre la misión jesuita en China, véase: George DUNNE, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, 1962.

<sup>2</sup> Entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, los mendicantes llevaron a cabo una serie de intentos para entrar en China, tales como el viaje de Martín de Rada y Jerónimo Marín, dos agustinos, a Fujian en 1575, el viaje de cuatro franciscanos encabezados por Pedro de Álvaro a Guangdong [广东] en 1579, etc. Pero fallaron todos estos intentos. Los primeros de los frailes mendicantes que se establecieron en China fueron los dominicos. En 1632, Angelo Cocchi llegó a Fujian y empezó con ayuda de los locales los trabajos de evangelización. A petición de Cocchi, que estaba sola en aquella tierra extraña, Manila envió a Santa María y Morales a China. Para más

una provincia del norte, a fundar la primera misión franciscana. Años después, más franciscanos como Buenaventura Ibáñez [文都辣, Wen Dula], Agustín de San Pascual [利安定, Li Anding], Pedro de la Piñuela [石铎录, Shi Duolu], Miguel Flores [傅劳理, Fu Laoli], Lucas Estevan [王路嘉, Wang Lujia], etc, también vinieron y aportaron muchos esfuerzos a la misión franciscana en el país<sup>3</sup>.

En realidad, los franciscanos fueron bastante activos en la historia de la misión china en el siglo XVII. El incidente de Makeng [玛坑] se produjo precisamente en el período temprano de la misión franciscana en China. A finales de 1676, fray Agustín de San Pascual y Pedro de la Piñuela evangelizaron en zonas rurales de Ningde, Fujian. Durante la estancia en Makeng, un tigre irrumpió en ese pueblo y provocó el pánico entre la población. Un muchacho acusó a Piñuela de haber hecho un rito extravagante ante el templo del pueblo. Entonces, los aldeanos creyeron que la secta maliciosa que predicaban los dos extranjeros había expulsado el espíritu del dios del templo, lo cual privó al pueblo del asilo y provocó la aparición del tigre. En aquella noche, los aldeanos furiosos casi mataron a los frailes. Más tarde, estos dos sobrevivieron con la ayuda de los caballeros del campo y los letrados locales.

Durante muchos años, el foco de la investigación académica siempre se ha centrado en los jesuitas mientras que raramente se ha mencionado a los franciscanos en China<sup>4</sup>. Este incidente aparentemente accidental resulta en realidad

---

información sobre las actividades evangélicas de Cocchi y los primeros intentos de los dominicos para entrar en China, véase: Anna BUSQUETS, *Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación*, en *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 8 (2013), pp. 191-214.

<sup>3</sup> Para más información sobre la llegada de los misioneros cristianos a China y cómo reaccionaron los chinos, véase: Jacques GERNET, *Chine et christianisme. Action et réaction*, París, 1982.

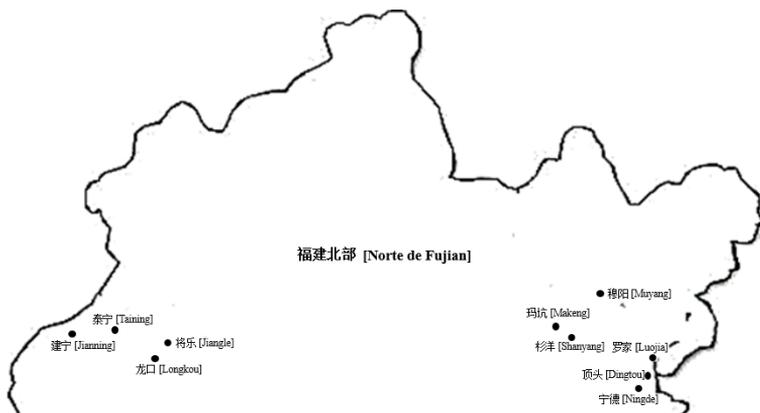
<sup>4</sup> Quizá la obra más importante en los últimos años sobre la misión franciscana en China es *Estudio de las misiones de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579-1732)* de Cui Weixiao [崔维孝], publicado en 2006. Es un libro que presenta y analiza la misión franciscana desde el año 1579 cuando Pedro de Álvaro y sus compañeros intentaron por primera vez entrar en China hasta 1732 cuando el emperador Yongzheng [雍正] ordenó definitivamente prohibir el cristianismo y expulsar a los misioneros. El libro reconstruye un panorama de los franciscanos en China, tema que antes nunca se ha estudiado sistemáticamente. Véase: CUI Weixiao [崔维孝], *明清之际西班牙方济会在华传教研究 (1579-1732)* [Mingqingzhiji xibanya fangjibui zaibua chuanjiao yanjiu, *Estudio de las misiones de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579-1732)*], Beijing, 2006. En los años anteriores, algunos investigadores (de la Iglesia) del siglo pasado contribuyeron a este tema. Por ejemplo, Antonio Sisto Rosso tiene dos artículos que hablan respectivamente de Antonio Santa María Caballero y Pedro de la Piñuela. Véase: Antonio Sisto ROSSO, *Caballero, Antonio de (Santa María)*, en Luther Carrington GOODRICH (ed.), *Dictionary of Ming Biography*, Nueva York, 1976, pp. 24-31; Antonio Sisto ROSSO, *Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary to China and Author*, en *Franciscan Studies*, 3 (1948), pp. 250-274. Asimismo, Lorenzo Pérez, Cayetano Sánchez Fuertes, Severiano Alcobendas, Antolín Abad Pérez, etc., también tienen artículos u obras que analizan desde diferentes puntos de vista la misión. Para más información sobre estos estudios, véase: CUI Weixiao [崔维孝], *明清之际西班牙方济会在华传教*

una representación vívida de las dificultades que enfrentaban los franciscanos en China, y refleja el conflicto entre el cristianismo y la creencia religiosa tradicional de China en el contexto de la situación caótica a principios de la dinastía Qing.

El presente trabajo utiliza como fuentes principales las cartas e informes de los franciscanos, así como algunos documentos y archivos de China que en muchos casos han sido omitidos por los investigadores europeos quizás por el obstáculo del idioma, con el fin de brindar, de manera sintética, información y un análisis sobre este incidente. Tomándolo como ejemplo, se analizan las dificultades de los primeros franciscanos españoles del siglo XVII en el campo chino y sus soluciones.



La provincia de Fujian.



El norte de la provincia de Fujian<sup>5</sup>.

研究 (1579-1732), *op. cit.* [ver n. 4], pp. 6-11. David Emil Mungello pone su enfoque en la misión franciscana en Shandong, una provincia noroeste de China. Véase: David Emil. MUNGELLO, *The spirit and the flesh in Shandong, 1650-1785*, Lanham, 2001. El artículo de José Antonio Cervera Jiménez se concentró en los intentos de los franciscanos para entrar en China. Véase: José Antonio CERVERA JIMÉNEZ, *Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII*, en *Sé-mata: Ciencias Sociales e Humanidades*, 26 (2014), pp. 425-446. Cummins aporta estudios primarios sobre los métodos misionales de los jesuitas y los mendicantes en China. Véase: James Sylvester CUMMINS, *Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits*, en *Archivo Ibero-Americano*, 38 (1978), pp. 33-108. Ye Junyang también tiene un artículo que presenta la vida misionera de Pedro de la Piñuela. Véase: YE Junyang [叶君洋], *La vida misionera del franciscano Pedro de la Piñuela (1650-1704) en China*, en *Pedralbes: Revista d'història moderna*, 37 (2017), pp. 59-93.

<sup>5</sup> Los dos mapas han sido elaborados por el autor del presente trabajo.

II. EL INCIDENTE DE MAKENG<sup>6</sup>

En septiembre de 1676, Agustín de San Pascual, acompañado de Pedro de la Piñuela, viajó a Ningde [宁德], una ciudad de Fujian, para llevar a cabo la evangelización. Por aquel entonces, en Ningde solo había doce cristianos chinos<sup>7</sup>. Mientras los dos franciscanos se preparaban para asentarse y para impulsar la empresa de Dios, se extendieron por todas partes las noticias de que el ejército de la dinastía Qing vendría a la provincia, lo que causó un gran pánico<sup>8</sup>. Entonces, los dos decidieron huir de la ciudad. Al final, el día 15 de octubre de 1676, con ayuda de los cristianos chinos, fray Agustín huyó a Shanyang [杉洋] y fue acogido en la casa de un cristiano llamado Josep, mientras que Piñuela se escondió en otro pueblo llamado Xiying [西营]<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> El autor del presente trabajo tiene un artículo publicado en 2018. En él hizo una primera aproximación al incidente. Presentó de una manera sencilla lo que pasó en Makeng a los dos misioneros, aunque no aportó mucho análisis. Véase: YE Junyang [叶君洋], «Las dificultades de los franciscanos españoles del siglo XVII que evangelizaron China: el disturbio de Makeng», en GARCÍA PRIETO y MATEO PELLITERO (eds.), *Pensamiento, religión y sociedad del Mundo Hispánico*, Universidad de León, pp. 123-134.

<sup>7</sup> Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaelem A S. Maria, 21 oct. 1676*, en Georges MENSAERT, Fortunato MARGIOTTI & Antonio Sisto ROSSO (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII, Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1672-1681 Missionem Ingressi Sunt*, Roma, 1965, p. 1135; Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaelem A S. Maria, 24. Febr. 1677*, en *ibid.*, p. 1146.

<sup>8</sup> En los primeros años de la dinastía Qing, la corte imperial todavía no tenía influencia suficiente para controlar totalmente todo el país, por eso, tomaba la medida de *dejar que la Etnia Han se gobierne a sí misma* [以汉制汉, Yihanzhihan], nombrando a algunos letrados y generales rendidos de la dinastía Ming para gobernar las provincias meridionales. El gobierno concedió a Wu Sangui [吴三桂, Wu Sangui] el título «Príncipe Pingxi» [平西王, Pingxi wang] con la gobernación de las provincias de Yunnan [云南] y Guizhou [贵州], a Shang Kexi [尚可喜, Shang Kexi] el título «Príncipe Pingnan» [平南王, Pingnan wang] con la gobernación de Guangdong, y a Geng Zhongming [耿仲明, Geng Zhongming] el título «Príncipe Jingnan» [靖南王, Jingnan wang] con la gobernación de Fujian. Estos tres príncipes feudatarios contaban con tantos poderes que incluso podían reclutar sus propios ejércitos y alterar las tasas de impuestos en sus provincias. A medida que se expandían sus fuerzas, el gobierno central sentía una amenaza cada vez más grande. Entonces, el joven emperador Kangxi [康熙] decidió reducir sus poderes y relevar sus cargos, ordenándoles que abandonaran sus feudos y regresaran a Manchuria. En este caso, Wu Sangui instigó a la rebelión en el 21 de noviembre 1673 y varias fuerzas siguieron sus pasos. De esta manera, estalló la Rebelión de los Tres Feudatarios, que dejó turbulento el sur del país y duró ocho años hasta el 29 de octubre de 1681, cuando el ejército del gobierno central penetró en Kunming [昆明], capital de Yunnan. Así que el periodo estudiado se sitúa justo en ese momento de conflicto interno en China.

<sup>9</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provincialem, 20. Aug. 1677*, en Anastasius Van Den WYNGAERT (ed.), *Sínica Franciscana, vol. III, Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Saeculi XVII*, Quaracchi-Firenze, 1936, p. 450; Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaelem A S. Maria, 24 Febr. 1677, op. cit.* [ver n. 6], pp. 1139-1140. De momento, todavía no se ha podido

Después de unos viajes fatigosos, los dos se reunieron en el pueblo Makeng de la misma provincia. En este pueblo, Pedro de la Piñuela se enfrentó con su primer desafío. En la noche del 24 de noviembre, un tigre irrumpió en el pueblo. Avanzó hasta la puerta de un templo y se llevó a un perro. La gente salió a tiempo y lo espantó con gritos y golpes antes de que pudiera atacar a nadie, pero, aun así, un vecino culpó a estos dos franciscanos extranjeros creyendo que el tigre vino porque los misioneros estaban en su pueblo. Un muchacho acusó a Piñuela de haber hecho un rito extravagante ante el templo. Entonces, los aldeanos creyeron que el tigre irrumpió porque los dos extranjeros habían expulsado el espíritu del dios en el templo<sup>10</sup>. Durante esa misma noche, se produjeron grandes alborotos, que Piñuela relataba del siguiente modo según con su experiencia:

Con esto se alborotó el pueblo; buscan armas previenen todos y con suelta resolución de quitarnos cuanto teníamos, matarnos y echarnos al río por predicar la ley de Dios, condenar a sus errores y auyentar a su demonio; levantan el grito, arman alboroto, tanto que era imposible unos a otros de poderse entender. Y con furiosa rabia y estruendo de golpes y porrazos, venían la calle abaxo, acercándose a nuestra casa<sup>11</sup>.

Cuando llegaron, rompieron la puerta e irrumpieron en la casa. Estaban tan rabiosos que destrozaron cuanto encontraron. Estos intentaron capturar a los misioneros y amenazaron con matarlos. En ese apuro, acudieron dos caballeros del campo y uno de los letrados a los que había visitado fray Agustín, quien lo relata de la siguiente manera:

[...] al ruido acudio uno de los letrados que yo avia vicitado, con otros dos hombres principales, y estos les afearon lo que hacian, con que se fueron. Entraron despues estos a verme, escusandose que no avian sabido lo que pasaba hasta entonces<sup>12</sup>.

---

especificar la identidad de Josep porque los misioneros no brindaron más información sobre él, empero, como fue capaz de albergar a los frailes en su casa y según Piñuela, contó con una criada privada, debería ser un creyente chino que tenía un estado económico y social relativamente bueno. Véase: Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaelem A S. Maria*, 24 Febr. 1677, en *ibid.*, p. 1143.

<sup>10</sup> Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaelem A S. Maria*, 24 Febr. 1677, en *ibid.*, pp. 1140-1141.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 1141.

<sup>12</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provincialem*, 20 Aug. 1677, *op. cit.* [ver n. 8], p. 454.

Gracias a la protección de estos, los dos franciscanos sobrevivieron y a través de otra mediación de los tres protectores, ambas partes llegaron a un acuerdo: los aldeanos los dejaron tranquilos a cambio de que los misioneros se fueran a primera hora de la mañana<sup>13</sup>. Luego, acompañados de los tres, los frailes pasaron la noche horrorizados. Al día siguiente, fray Agustín y Piñuela cumplieron con su promesa, escapando de Makeng y volviendo a la casa del cristiano chino Josep en Shanyang.

### III. LAS DIFICULTADES DE LOS PRIMEROS FRANCISCANOS EN CHINA

En la década de 1670, los franciscanos españoles llevaban muchos años arraigados en la zona rural de China. El incidente de Makeng, que parece ser accidental, es el reflejo de las múltiples dificultades a las que los franciscanos debían enfrentarse durante el período temprano de su estancia en el país.

En primer lugar, los primeros franciscanos que viajaron a China después del fallecimiento de Antonio Santa María Caballero tuvieron que vivir un momento turbulento muy grave de los primeros años del reinado de la dinastía Qing: la Rebelión de los Tres Feudatarios [三藩之乱, Sanfan zhiluan], que duró ocho años. Durante este tiempo, las principales áreas misionales de los franciscanos –Guangdong [广东] y Fujian– se vieron afectadas por la guerra, y la empresa evangélica resultó ser muy precaria. Por eso, cuando Agustín de San Pascual y Pedro de la Piñuela se enteraron de que el ejército de Qing iba a entrar en Fujian, lo que les esperaba era un reto serio:

A un mes que había estado en la villa de Ningte, día de nuestro glorioso padre S. Francisco –que *en buen día, buenas obras*– tuvimos nueva cómo el tártaro venía furioso contra esta provincia [...] Fueron pasando los días y se iba alborotando más la villa, [...] <sup>14</sup>.

En realidad, esta descripción de Piñuela está bien fundamentada. El año 1676 fue un año muy importante para la rebelión porque en ese mismo año el ejército de Qing penetró en Fujian y obligó, con la superioridad militar absoluta, a Geng Jingzhong [耿精忠], nieto de Geng Zhongming, a entregarse. Poco antes, también se rindió Wang Fuchen [王辅臣], que había participado en la rebelión en

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 455.

<sup>14</sup> Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaellem A.S. Maria*, 21 oct. 1676, *op. cit.* [ver n. 6], pp. 1135-1136.

1674 en la provincia de Shaanxi [陕西]. Toda la situación empezó a favorecer al gobierno central, que había estado en desventaja al inicio de la guerra:

El general Jieshu mandó al comandante Hutu a dirigir las tropas conquistando Changshan. Luego, mandó a los comandantes Laita y Mahada a atacar el Paso Xianxia el día 20 de agosto. Al día siguiente, Jin Yinghu se rindió. El día 23, el ejército penetró en Pucheng<sup>15</sup>.

El día de San Francisco de Asís (el 4 de octubre según el calendario gregoriano) mencionado por Piñuela es precisamente el día 27 de agosto del decimoquinto año de reinado de Kangxi (calendario lunar tradicional de China). De los párrafos que se acaban de citar, se sabe que, por aquel entonces, el ejército de Qing acababa de conquistar el Paso Xianxia [仙霞关] y entrar en la ciudad de Pucheng [蒲城]. El Paso era estratégicamente muy importante. Está en el empalme de las provincias de Zhejiang [浙江], Fujian y Jiangxi [江西] y se conoce como *la garganta de Fujian* [八闽咽喉, Bamin yanhou]. La ciudad de Pucheng, que está en el sur del Paso, se halla en el norte de la provincia de Fujian. La conquista de esta zona significaba que el ejército de Qing había derribado la puerta de la provincia y su plan siguiente fue su ocupación. Ningde, ciudad donde se quedaban los dos franciscanos, está en el noreste de Fujian y muy cerca de la zona de guerra, de modo que la noticia llegó a Ningde solo 4 días después de la conquista del Paso y la ciudad de Pucheng. Por ende, la descripción de Piñuela resultaba precisa y tenía una credibilidad muy alta.

En esta situación caótica, estos misioneros no optaron por ser mártires, sino que decidieron abandonar de forma temporal Ningde y esconderse en otros pueblos más seguros para evitar los peligros que amenazarían su seguridad personal y la de la empresa cristiana.

En segundo lugar, el exotismo que llevaban los misioneros solía causar la sospecha del pueblo chino. Esto constituía otro obstáculo para la misión. En aquella época, la mayoría de los chinos desconfiaba de los extranjeros, creyendo que eran una amenaza para su sociedad. Además, con distintos colores de pelo y de ojos, y una pronunciación extraña en las charlas, los extranjeros eran demonizados según la impresión que dejaban en los chinos. La agitación y caos social

---

<sup>15</sup> «大将军和硕康亲王杰书遣副都统胡图等率兵 [...] 复常山县。又遣将军赖塔、副都统马哈达等，于八月二十日进至仙霞关，分路夹攻。次日，伪参将金应虎等献关迎降。[...] 二十三日，攻拔蒲城县。」 Véase: FUCHA Maqi [富察·马齐], *清实录 [Qingshilu, Registros verídicos de Qing]*, vol. IV, Beijing, ed. en 1985, p. 809. Todas las fechas en este párrafo citado están basadas en el calendario lunar tradicional de China.

causados por las guerras, a su vez, intensificaron las sospechas. A veces, la gente incluso politizó las actividades misioneras y, a sus ojos, la evangelización solo era una tapadera para conquistar su país. Por ejemplo, en el año 1606, se difundió en Macao el rumor de que los jesuitas conspiraron con los portugueses, holandeses y japoneses para matar a los chinos en Macao, conquistar a todo el país y luego elegir al jesuita Lazzaro Cattaneo [郭居靜, Guo Jujing] como el nuevo rey<sup>16</sup>. Años después, fray Agustín también analizó esta opinión de los chinos:

A 22 de setiembre me vinieron a decir que ai muchos infieles conjurados contra nosotros para ponernos pleito ante el virei, diciendo que primero ubo en Siam ministros con titulo de predicar la lei y despues vinieron navios y soldados a tomar el reino, y que lo mismo sucederia, andando el tiempo, en la China<sup>17</sup>.

Por lo tanto, cuando el pueblo de Makeng se enteró de que el extranjero recién llegado había realizado un rito raro, lo relacionó enseguida con la aparición del tigre. En su relato, Piñuela anotó la acusación por parte de los aldeanos:

[...] un muchacho que no tendría más de 8 o 9 años, les confirmó su dicho porque dixo que me había visto a mí, paseándome por el templo, rezando y haciendo la señal de la cruz; finalmente que cogí una banderilla colorada y estuve revoleándola y eché de allí a su patrón, el demonio! [...] <sup>18</sup>.

Fray Agustín tenía un registro más detallado en su carta sobre este asunto:

[...] dixo que el avia visto al Xe-lao-ie — es el hermano Fr. Pedro — hacer unas señales al rededor del templo y que llebaba una vanderilla de papel en la mano con la qual andubo espiano todo el templo, la qual doblo y metio debajo del bracero, que esta ensima del altar de los idolos, y que luego se puso en la puerta del templo y que alli hizo unas acciones con la mano — devio de ser presignarse<sup>19</sup>.

De facto, según las descripciones de los dos misioneros, lo que hizo Piñuela no era nada más que un rito cristiano bastante común, pero para los vecinos de

<sup>16</sup> Louis PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Shanghai, 1932, p. 52.

<sup>17</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Relatio Missionis Seraphicae, 4 Oct. 1688*, en Anastasius Van Den WYNGAERT (ed.), *Sínica Franciscana, vol. III...* [ver n. 8], p. 647.

<sup>18</sup> Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaellem A S. Maria, 24 Febr. 1677, op. cit.* [ver n. 6], pp. 1140-1141.

<sup>19</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provincialem, 20 Aug. 1677, op. cit.* [ver n. 8], p. 452.

donde el cristianismo acababa de aparecer, este ya era suficiente para causar el miedo y la alerta, porque para ellos, esta serie de acciones –rezar, hacer la señal de la cruz, coger la banderilla, etc.– tenían un fuerte indicio que les recordaba una práctica extendida ampliamente en China antigua y en todo el mundo: la magia.

La magia china tenía una larga historia, evolucionando y enriqueciéndose a lo largo del tiempo, y estas supersticiones mágicas formaban parte de la vida de muchas personas, tanto del pueblo común y corriente como de la clase de letrados, esperando que pudiera ayudarles a predecir el futuro, encontrar la buena suerte, curar la enfermedad o maldecir a otros. Las zonas rurales de Fujian tenían desde la antigüedad la tradición de creencias en distintos dioses y fantasmas. A la mayoría de los aldeanos «les fascinaron la brujería y los fantasmas y los distintos templos estaban por todas partes tachonando los montes y aldeas»<sup>20</sup>. De hecho, era muy popular la Magia Venenosa [壘道巫术, Gudao wushu]<sup>21</sup>. Se trata de una magia en el que el brujo maldecía a otros con un artículo (animales venenosos, plantas o algunas cosas determinadas) que había sido procesado mediante una serie de métodos y el pueblo sentía mucho miedo por ella<sup>22</sup>. En cuanto a los templos religiosos, fueron incontables y solo en Ningde había casi cien representantes reconocidos por la autoridad que fueron registrados en la *Gaceta de Ningde*<sup>23</sup>.

Así pues, el templo, a su vez, «fue un lugar muy sensible en la consciencia de los habitantes ya que constituía el lugar de concurrencia de poderes sociales y culturales del pueblo»<sup>24</sup>. Por eso, es muy natural que las acciones extrañas las clasificara el pueblo de Makeng como una magia maldita, que «avia sido ahuiantar el espíritu que estaba en el templo»<sup>25</sup> y condujo a la aparición del tigre.

Los antiguos chinos temían mucho a los tigres por su ferocidad. Efectivamente, desde el punto de vista actual, este tipo de situaciones sucedidas en los

<sup>20</sup> HUANG Zhongzhao [黄仲昭], 八闽通志 (修订本) [*Bamin tongzhi (xiudingben)*], *Gaceta general de la provincia de Fujian (versión revisada)*, vol. II, Fuzhou, ed. en 2006, p. 501.

<sup>21</sup> GAO Guofan [高国藩], 中国巫术史 [*Zhongguo wushushi, Historia de la magia china*], Shanghai, 1999, p. 62.

<sup>22</sup> Para más información sobre esta magia, véase: DENG Qiyao [邓启耀], 中国巫壘考察 [*Zhongguo wugu kaocha, Investigación sobre la magia venenosa de China*], Shanghai, 1999.

<sup>23</sup> LU Jianqi [卢建其], 乾隆宁德县志 [*Qianlong ningdexianzhi, Gaceta de Ningde compilada en el reinado de Qianlong*], en 中国地方志集成—福建府县志辑11 [*Zhongguo difangzhi jicheng – fujian fuxianzhi 11, Colección de las gacetas chinas – fascículo de Fujian 11*], Shanghai, 2000, pp. 646-655. Qianlong [乾隆], el cuarto emperador de la dinastía Qing (reinado: 1736-1796).

<sup>24</sup> FAN Zhengyi [范正义], 基督教与中国民间信仰—以福建为研究中心, [*Jidujiao yu zhongguo-minjianxinyang – yifujianwei yanjiuzhongxin, El cristianismo y las creencias populares chinas – con enfoque de investigación en Fujian*], Tesis de Maestría, Universidad Normal de Fujian, Fuzhou, 2001, p. 56.

<sup>25</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provincialem, 20 Aug. 1677, op. cit.* [ver n. 8], p. 452.

pueblos de Fujian no eran eventos aislados que generaran gran sorpresa ya que los desastres relacionados con tigres siempre fueron una gran preocupación para los vecinos<sup>26</sup>. No obstante, por aquel entonces jamás había venido ningún tigre al pueblo de Makeng<sup>27</sup>. Así que cuando los vecinos estuvieron frente al tigre, lo tomaron como una señal de mal augurio. Esta vez el pueblo tuvo suerte de que el felino solo se llevara a un perro y fuera ahuyentado por la acción colectiva de todos, pero, aun así, una sombra se cernió sobre sus corazones: si otro día el tigre volvía y alguien entraba en una confrontación inevitable con él, ¿qué podría hacer para salvarse? En caso de que faltaran medios eficaces contra los tigres, sería fácil que los aldeanos transmitieran su ira y miedo a los dos misioneros extranjeros de los que ya desconfiaban.

En tercer lugar, el conflicto entre el cristianismo y la creencia religiosa tradicional de China es el mayor obstáculo de la misión franciscana en las zonas rurales. El cristianismo había sido introducido en China en la dinastía Yuan [元] (1271-1368) y conseguido el apoyo oficial, mas la gobernación de la dinastía no había tardado mucho en arruinarse. A medida del colapso de la dinastía, el cristianismo también había sido olvidado. En consecuencia, cuando llegaron a China los misioneros en los siglos XVI y XVII, la religión que trajeron era en realidad una cosa totalmente nueva para los chinos<sup>28</sup>. De hecho, a pesar de que los jesuitas, como Giulio Aleni [艾儒略, Ai Rulüe] (1582-1649), entraron en Fujian relativamente temprano y lograron algunos éxitos en unas zonas, los cuales a veces iban a expandirse y se convirtieron en comunidades cristianas estables<sup>29</sup>, si se coloca la perspectiva en toda la región montañosa de Fujian, debido a la escasez de predicadores y la mala circulación de la información, el cristianismo seguía siendo una religión culturalmente exótica. Cuando Agustín de San Pascual y Pedro de la Piñuela llegaron a Makeng, la mayoría de los aldeanos todavía desconocían el

<sup>26</sup> Sobre los desastres relacionados con tigres de las dinastías Ming y Qing en el área sudeste de China, véase: MIN Zongdian [闵宗殿], 明清时期东南地区的虎患及相关问题 [Mingqingshiqi dongnandiqu de huhuanjixiangguanweni, Los desastres relacionados con tigres y los problemas pertinentes de Ming y Qing en la área sudeste de China], en 古今农业 [Gujin nongye, Agricultura antigua y moderna], 1 (2003), pp. 17-23.

<sup>27</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provinciales*, 20 Aug. 1677, op. cit. [ver n. 8], p. 452.

<sup>28</sup> Para más información sobre la historia del cristianismo en la dinastía Yuan [元], véase: XU Zongze [徐宗泽], 中国天主教传教史概论 [Zhongguo tianzhuojiao chuanjiaoshi gailun, Introducción de la historia de la misión cristiana en China], Shanghai, 1938, pp. 135-162.

<sup>29</sup> Para más información sobre Giulio Aleni y el cristianismo en Fujian, véase: Louis PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques...* [ver n. 15], pp. 126-136; LIN Jinshui [林金水], 福建对外文化交流史 [Fujian duiwai wenhua jiaoliushi, Historia del intercambio cultural internacional de Fujian], Fuzhou, 1997, pp. 208-311.

cristianismo y en todo el pueblo solo había pocas familias de cristianos<sup>30</sup>. En este sentido, Makeng sería una tierra muy estéril para la supervivencia y el desarrollo del cristianismo. Justamente al día siguiente de la llegada de Piñuela al pueblo, se produjo el incidente, en el que se ve muy claro el conflicto entre la creencia cristiana y la tradicional china, tanto en los ritos religiosos como en la comprensión teológica.

Por un lado, los aldeanos de Makeng creían que Piñuela había expulsado el espíritu del dios en el templo a través de ritos extravagantes, acusación obviamente impuesta desde el punto de vista de la teología tradicional de China, que chocaba contra la doctrina cristiana. Esto demuestra que los aldeanos carecían de una comprensión básica sobre esta religión extranjera. El cristianismo es una religión monoteísta que rehúsa cualquier otra religión, que para los misioneros, no eran nada más que herejías. A sus ojos, el dios en el templo al que los chinos rendían culto era un diablo. Esta postura fue reflejada explícitamente en las cartas de los dos franciscanos en las que el nombre que dieron a este templo siempre era «templo de diablos»<sup>31</sup>. Consultando las obras religiosas redactadas por Piñuela<sup>32</sup>, se encuentra que el franciscano tenía una explicación sobre Buda, uno de los dioses más representativos en la creencia religiosa de China:

Buda, como ser humano, debe cumplir las reglas humanas, de las cuales, lo más importante consiste en rendir culto al Creador. Buda es un ser humano creado por Dios, pero en vez de respetar a su creador, tienta a otros para que le rindan culto a él mismo diciendo que podrán subir al Sukhavati y estarán exentos del infierno. Además, inventa la teoría Samsara y establece el precepto de no matar. Es demasiado arrogante y ha confundido a todo el mundo. [...] El invitado pregunta: si es verdad, entonces, ¿dónde está el espíritu de Buda? El misionero responde: Según la lógica, en el cielo, no hay ninguna persona con pecados. Buda tiene pecados sin arrepentirse ni confesar. Por eso, es imposible que su espíritu se excuse de caer al infierno y suba al cielo<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provincialem*, 20. Aug. 1677, op. cit. [ver n. 8], p. 451.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 452; Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaellem A S. Maria*, 24 Febr. 1677, op. cit. [ver n. 6], p. 1140.

<sup>32</sup> Mientras los misioneros predicaban el evangelio en China, estudiaban chino y redactaban obras religiosas en chino para ayudar a la misión. Pedro de la Piñuela es uno de los más prolíferos y dejó diez obras en chino. Según la estadística de Pascale Girard, los franciscanos habían publicado un total de 25 obras religiosas en chino. Véase: Pascale GIRARD, *Os religiosos ocidentais na China na Época moderna: Ensaio de análise textual comparada*, Macao, 1999, pp. 494-501.

<sup>33</sup> «佛是人类，即宜尽此人道。人道之大，莫先于敬事造物之主。佛是天主所生之人，既不尊天主，反教他人事彼。谓事彼者即得升西天、免地狱。又窃取轮回之谈，妄创杀生之戒。自尊自大，惑世诬民。[...] 客曰：若是，则佛之灵魂当在何所。曰：据理而论，天堂之上，必

Existe la posibilidad de que la fuerte exclusividad que llevaba el cristianismo le hiciera a Piñuela albergar alguna hostilidad contra el dios en el templo de Makeng, como la actitud hacia Buda mostrada en su obra; aun así, este no tenía por qué hacer aquellos ritos para expulsar su espíritu porque, al igual que Buda, según el cristianismo, su espíritu no estaba en el templo, sino en el infierno.

Sin embargo, la cultura religiosa china se caracterizaba por el politeísmo, sistema en el que eran honrados una variedad de dioses con características individuales claramente identificables. A partir del pragmatismo, la gente solía creer y honrar al mismo tiempo a muchos dioses de diferentes religiones y sectas. Cada uno de estos tenía su propio trabajo y función<sup>34</sup>, y, en conjunto, formaban una protección completa para la gente. Teniendo esta tradición, a los chinos les gustarían más dioses porque estaban convencidos de que a cuantos más dioses rindieran culto, más protecciones y bendiciones recibirían. Para los aldeanos de Makeng, que no comprendían el monoteísmo cristiano, en el templo estaba el espíritu del dios en el que ellos habían creído durante muchos años, abrigándolos de cualquier tipo de desastre, incluso los incidentes con tigres. Con esta convicción, la única explicación lógica que podían encontrar era que el espíritu del dios había sido expulsado por la extraña magia de los franciscanos ya que el tigre llegó justamente después de la venida de estos extranjeros. En este sentido, en Makeng se produjo un conflicto teológico entre la creencia cristiana y la tradicional china<sup>35</sup>.

---

无有罪之人。佛则有罪，不曾迁悔，断无可幸上升而免下坠之理。» Véase: Pedro de la PIÑUELA, *初会问答* [*Chuhui wenda, Conversación preliminar*], en ZHANG Xiping [张西平] y REN Dayuan [任大援] (eds.), *梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊* [*Fandigang tusbuguan-cang mingqing zhongxiwenhuaqiaoliushi wenxiancongkan, Serie de los documentos de la historia de intercambios culturales sino-occidental en las dinastías Ming y Qing depositada en la Biblioteca Apostólica Vaticana*], recopilación 1, vol. 40, Zhengzhou, 2014, pp. 647-648.

<sup>34</sup> Por ejemplo, Dios de la Riqueza [财神, Cai Shen] se ocupa de la riqueza del mundo, Anciano bajo la Luna [月老, Yuelao] determina las alianzas matrimoniales, Rey Dragón [龙王, Longwang] puede manipular el clima y provocar lluvias, etc.

<sup>35</sup> Un agradecimiento especial se debe dar a Joan-Pau Rubiés de la Universitat Pompeu Fabra, quien propuso, en un informe personal después de leer el borrador del presente trabajo, otra posibilidad sobre lo que había hecho Piñuela: exorcismo. Es una opinión interesante. Teniendo en cuenta la exclusividad del cristianismo y el hecho de que los dos franciscanos llamaron el templo como «templo de diablos», efectivamente es probable que Piñuela hiciera aquellos ritos con el fin del exorcismo. Pero en los informes y cartas de los misioneros, no se encuentra información precisa para apoyar esta conjetura. En su carta, Piñuela denegó tajantemente con tres palabras la acusación de ritos extravagantes: «mentiras y embustes». Véase: Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaelem A. S. Maria*, 24 Febr. 1677, *op. cit.* [ver n. 6], p. 1141. Joan-Pau Rubiés también se percató de un fenómeno: el discurso franciscano, si bien insiste en la no-divinidad, es decir la humanidad, del ídolo Fo («佛是人类» [Buda, como ser humano]), a la vez habla de demonios («templo de diablos»). De hecho, en *Conversación preliminar*, Piñuela cuenta la historia de Lucifer, que se

Por otro lado, las descripciones de los aldeanos sobre los ritos que llevaba a cabo Piñuela no cumplían con los ritos cristianos. Según los supuestos testigos, Piñuela usó una banderilla de papel, lo que chocaba con el hecho de que los sacerdotes cristianos no usasen el papel en los ritos. Esto se lo explicó Agustín de San Pascual a los caballeros del campo y los letrados locales que acudieron a salvarlos:

[...] era mentira lo que decían de la vanderilla de papel, porque nosotros no usábamos de papeles, como hacen los sacerdotes de los ídolos, y que el aver hecho aquellas señales sobre sí a la puerta del templo, si las hizo, no era para ahuyentar el espíritu del templo; lo uno, porque nosotros no creemos que en los templos de los ídolos aia espíritu alguno; lo otro, porque el hacer aquella señal entre nosotros los cristianos era cosa muy común y en todas partes y en todo lugar la hacíamos, y así el hacerla allí no era cosa particular que motivase el alboroto que contra nosotros se movía<sup>36</sup>.

De hecho, existieron numerosas religiones y sectas en China. Especialmente, se presentaba el fenómeno de la amalgama de distintos ritos y creencias religiosas en las zonas rurales, donde la gente estaba escasa de conocimientos y comunicaciones por lo que no tenía una comprensión profunda de la religión

---

convirtió, junto con algunos otros dioses, en diablos por desordenar y desafiar a Dios. En el mismo capítulo, cuando el franciscano habla del concepto de dioses y diablos, describe a los dioses encabezados por Lucifer como los letrados que están al lado del emperador (Dios) para recibir y seguir su orden. La misma analogía también se aplica para describir la relación entre Dios y Buda. Curiosamente, es verdad que en la misma obra, Piñuela indica que Buda es un ser humano, pero al mismo tiempo lo ve como alguien que hace recordar a Lucifer: «El invitado pregunta: Dios es como el emperador, y Buda, como los letrados subordinados. Tal vez Dios haya mandado a Buda a proteger a los seres humanos. ¿Por qué no podemos rendir culto a Buda? (El misionero) contesta: Si Buda es mandado por Dios, él debe rendir culto a Dios, y también debe enseñar a la gente a hacer lo mismo. Ahora bien, Buda, en vez de reconocer el Creador, dice que él es el más poderoso y respetable del mundo y que también es él el que decide el premio y el castigo de la gente. Esto es ultra vires, ¿por qué vamos a rendirle culto?» [«客曰：天主如君，佛如百僚庶职。或是天主所以命护持人类，何不当事？曰：佛是天主所命之人，便当自己当先奉天主，亦当教人同彼敬主。佛不但不自认主，反谓上天下地，唯吾独尊。又谓赏善罚恶之权，咸在其掌握。此乃侵权越位之首逆，何当敬之？»] Véase: Pedro de la PIÑUELA, *初会问答 [Chubui wenda, Conversación preliminar]*... [ver n. 32], pp. 631-632, 648-649. Se ve que los franciscanos, al interpretar los dioses de la creencia religiosa china en sus obras en chino para los lectores chinos, a veces no intentaron distinguir si eran seres humanos o diablos, sino que solo hacen hincapié en su rebeldía por desordenar a Dios. El motivo de esta estrategia de los misioneros no lo mencionaron en sus cartas. Tal vez es para simplificar la cuestión. O bien su nivel de idioma todavía no les permitió explicar con profundidad en chino los conceptos cristianos, o bien no creyeron que fuera necesario para sus lectores, de los cuales la mayoría no tenían ningún conocimiento básico del cristianismo para entender los conceptos aún más abstractos. En este caso, aprovechar la analogía y contar cuentos llegaron a ser los métodos más usuales para explicar la doctrina.

<sup>36</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provincialem*, 20. Aug. 1677, *op. cit.* [ver n. 8], p. 454.

en la que creía y en la mayoría de los casos, celebraba ritos y rendía culto a los dioses chinos a su propia manera. El papel, como una cosa casi indispensable en las actividades sacrificiales, tanto para los dioses como para los ancestros, se usaba ampliamente. Los antiguos chinos creían que los papeles se convertirían en riqueza para los fantasmas y dioses una vez que fueran quemados, así que solían presentarles ofrendas quemando papeles. Por eso, se puede confirmar que los aldeanos de Makeng también hicieron lo mismo en sus actividades religiosas locales. Cuando vieron que Piñuela hizo los ritos extravagantes en el templo, proyectaron al padre extranjero inadvertidamente esta práctica acostumbrada por ellos. Es decir, en Makeng se produjo un conflicto en relación con los ritos religiosos entre las dos creencias totalmente diferentes.

En fin, el incidente de Makeng muestra que el conflicto entre el cristianismo y la creencia local de China no se limitaba a la colisión mental, es decir, debates como los que se habían producido entre los jesuitas y los letrados, o las persecuciones levantadas por la clase dominante, sino que también se convertiría a veces en movimientos espontáneos de anticristianismo por parte del pueblo, a causa de algunos factores casuales, especialmente en las zonas rurales donde se establecieron los franciscanos.

#### IV. LAS SOLUCIONES DE LOS FRANCISCANOS

En un país culturalmente tan heterogéneo, con el fin de superar las dificultades mencionadas anteriormente, los franciscanos adoptaron múltiples estrategias para hacer frente de manera flexible a la nueva situación de la misión china a mediados y finales del siglo XVII.

En primer lugar, frente a la agitación social causada por la guerra, Agustín de San Pascual y Pedro de la Piñuela decidieron huir de Ningde y esconderse en otros pueblos más seguros, esperando preservar las fuerzas misioneras y evitar la confrontación directa con la sociedad china.

No obstante, en aquel tiempo, ellos no solo tenían la posibilidad de toparse con el ejército de Qing, sino que también eran acosados a menudo por los bandidos y el ejército de Geng Jingzhong, y cómo salir de Ningde y llegar al destino de forma segura se convirtió en un rompecabezas para los dos. Al final, fray Agustín tomó una decisión arriesgada: se quitarían la vestimenta religiosa y comprarían dos bonetes de *chai-kuon* [差官, letrado enviado] disfrazándose de letrados.

En general, disfrazarse de letrados fue una táctica muy poco utilizada, ya que tenían muchas posibilidades de ser desenmascarados enseguida por el sinsen-

tido de que un extranjero llevara la ropa de un letrado chino. Al mismo tiempo, esta opción conllevaba una crisis implícita para la empresa misionera. El vestido siempre fue una cuestión en la que los misioneros habían de tener cuidado. Desde que Matteo Ricci cambió su ropaje, los misioneros se dieron cuenta de que debían llevar la ropa adecuada al visitar a los letrados si querían ser respetados<sup>37</sup>. Pero a veces el vestido también se podía convertir en una fuente de problemas. En la dinastía Qing, el vestido era uno de los símbolos de identidad social y cada clase tenía su vestido específico restringido por la ley. La gente se veía obligada a cumplirla y no se permitía cambiar el vestido de manera arbitraria. Como religiosos, si los franciscanos llevaban ropa demasiado elegante en plena calle, serían odiados ya que este tipo de vestidos resultaba ser una transgresión. Por eso, la situación se volvería más desfavorable si la gente descubría que estos dos habían fingido ser letrados, dado que esto se vería como una actividad ilegal que desafiaba al sistema administrativo y llamaría la atención de la autoridad, la cual, sin duda, la clasificaría como un delito grave, como la rebelión, y levantaría una persecución contra los misioneros y contra toda la empresa evangélica.

La opción de fray Agustín demuestra que era muy consciente de la situación de China, y, sobre todo, de la provincia de Fujian. Los cuatro años de estancia en dicha provincia le proporcionaron una buena oportunidad para observar con claridad los cambios ocasionados por la guerra. El caos causado por la rebelión y el pánico que provocó la noticia de la venida del ejército de Qing hicieron que la gente estuviera tan ocupada en protegerse que ya no le importaba cómo se comportaban los dos extranjeros. Además, el pánico también condujo al estancamiento del funcionamiento de las instituciones administrativas locales. Una vez que la rebelión fuera reprimida por el gobierno central, a muchos letrados de la provincia, que eran subordinados de Geng Jingzhong<sup>38</sup>, les caerían sanciones muy severas, de modo que estos estaban más preocupados por su propio futuro

---

<sup>37</sup> Al principio, los jesuitas se equivocaron al creer que los monjes budistas chinos también eran respetados como en Japón, donde los monjes tenían reputación. Por eso, se disfrazaron de monjes budistas llamándose *monjes occidentales* [西僧, Xiseng]. Pero en los años siguientes, poco a poco, Matteo Ricci se percató de que la situación de China era totalmente diferente a la del país donde nace el sol. En China, los religiosos fueron despreciados, y quien realmente dominaba el país era la clase de letrados confucianos. Por lo tanto, con el consentimiento del inspector de su orden, Ricci abandonó el vestido religioso y adoptó la sugerencia de un amigo suyo Qu Rukui [瞿汝夔] que le aconsejó que se pusiera la ropa de los letrados. De este modo, Ricci obtuvo una nueva identidad: *letrado occidental* [西儒, Xiru] y al mismo tiempo, Qu Rukui alabó la sabiduría de su amigo jesuita ante los letrados, con el fin de presentarle a la clase dominante.

<sup>38</sup> En la rebelión, la provincia de Fujian pertenecía a la esfera de influencia de Geng Jingzhong.

que por cualquier otra cosa. Por ejemplo, en Ningde había un letrado que persiguió a fray Agustín, pero, irónicamente, la llegada del ejército de Qing le salvó:

Aora ya-gracias al Señor, no le temo-, porque luego que vino el Tartaro, lo reformo del oficio que tenia y a quedado como hombre particular, pensando como a de librarse de las multas que echan los Tartaros a los que fueron mandarines del regulo, y asi no le da lugar su cudicia, sino como escapara de la dança<sup>39</sup>.

Era precisamente en medio de este caos donde fray Agustín optó por la audaz táctica de cambiar sus vestidos. Efectivamente, el disfraz de letrado resultó crucial para su huida. Él salió de la iglesia y no tardó mucho tiempo en encontrarse con una escuadra de cincuenta soldados:

[...] ellos como vieron el traje, juzgaron ser *chai-kuon*, y asi no se atrevieron a hacer de las suias, con que yo yva pasando por un lado del camino y ellos, [...], por otro. Oiales decir a unos: «Este es *chai-kuon*». Otros decian: «paresse que no es, que no lleba catana». En fin, ellos con sus dudas [...] nos apartamos, [...]<sup>40</sup>.

A pesar de que los soldados sospecharon de este extraño *chai-kuon*, no se atrevieron a precipitarse y el misionero logró escapar. Se puede ver que en este terreno devastado por la guerra, la seguridad personal y el trabajo misionero de los franciscanos se enfrentaban a graves desafíos. Sin embargo, con su observación precisa de la sociedad china, adoptaron la estrategia que mejor se ajustaba a la situación social, garantizando la supervivencia y el desarrollo de la empresa evangélica.

En segundo lugar, aunque era imposible cambiar el rostro exótico que con frecuencia causaba alerta del pueblo chino, imitando la práctica de los jesuitas, los franciscanos también se esforzaban en mejorar su imagen pública.

Cuando Pedro de la Piñuela describió en su carta la acusación de los aldeanos, mencionó su nombre honorífico en China:

Y que así como no estaba allí el demonio, se había atrevido a llegar el tigre. La culpa de todo lo cual el *Xe Lao-ie!* [...]<sup>41</sup>.

Fray Agustín también lo mencionó:

[...] dixo que el avia visto al *Xe-lao-ie* — es el hermano Fr. Pedro — hacer unas señales al rededor del templo y que llebaba una vanderilla de papel en la mano [...]<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provincialem*, 20. Aug. 1677, *op. cit.* [ver n. 8], p. 448.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>41</sup> Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaelem A S. Maria*, 24 Febr. 1677, *op. cit.* [ver n. 6], pp. 1140-1141.

<sup>42</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provincialem*, 20 Aug. 1677, *op. cit.* [ver n. 8], p. 452.

Vale la pena indicar que en estos dos fragmentos, tanto Agustín de San Pascual como Pedro de la Piñuela citaron de forma intacta el nombre honorífico «Xe lao-ie» [石老爷, Shi Laoye, Señor Shi], que los aldeanos habían usado para referirse a Piñuela. Esto quiere decir que los franciscanos no rechazaron este tipo de nombres porque querían ser respetados como los letrados chinos. A diferencia de los monjes japoneses que disfrutaban de más privilegios, las figuras religiosas chinas no tenían una posición y prestigio social altos. La clase dominante estaba compuesta por letrados confucianos. Especialmente, en las dinastías Ming y Qing, una parte de los monjes budistas y taoístas buscaban el placer terrenal con la máscara religiosa y lo que hicieron empañó más la reputación de los religiosos. Así que resultaba evidentemente complicado que los franciscanos se integraran, con identidad religiosa, en la clase dominante de la sociedad china.

Por tanto, los franciscanos diluyeron deliberadamente su imagen religiosa externa y enfatizaron la identidad secular. «Ellos empezaron a aceptar sin preocupación que los chinos les llamaron por nombres honoríficos tales como Laoye [老爷] o Xianggong [相公], porque ya habían comprendido que si vivían de la misma forma que los letrados chinos, serían respetados por ellos y admirados por el pueblo. Así, los letrados y el pueblo desearían escuchar su predicación y el cristianismo se podría propagar en China»<sup>43</sup>. Basándose en dicha comprensión, ellos optaron por una vida más decente. Se habían percatado de que el vestido adecuado y elegante les hizo posible ser respetados cuando fueron a visitar a los letrados. En las cartas a los superiores de Manila, insistieron en la importancia del vestido, y solicitaron fondos para preparar ropa específica<sup>44</sup>. Además, estos franciscanos descalzos empezaron a llevar zapatos y desistieron de pedir limosna a la gente, imitando la forma de vida de los letrados chinos. Así, no solo se pusieron a sí mismos el nombre chino y el título honorífico con características

<sup>43</sup> CUI Weixiao [崔维孝], 明清时期方济会与耶稣会在华传教客体对比分析 [Mingqingshiqi fangjihu yu yesubui zaibuachuanjiaoketi duibifexi, *Análisis contrastivo de los objetivos misioneros de los franciscanos y jesuitas en la dinastía Ming y Qing*], en *历史档案* [Lishidangan, *Archivos históricos*], 2 (2007), p. 20.

<sup>44</sup> En una carta, fray Agustín concretó los requisitos básicos para el vestido: «Para poder vicitarles es necesario tener el ministro un vestido que solo sirve para este ejercicio, este comunmente es de seda. Nosotros aca andamos echando discursos como huir este vestido de seda, y asi concordamos en que si tubieramos de esse paño entrefino de la Nueva España, color amusgo, es mui bueno para el vestido largo y para otro corto que se viste ensima, que en nosotros, por onestidad, siempre es negro; de raja o del mismo paño sera bueno en esto, y honrrado, que como este no es genero que ellos tienen en su reino, lo estiman. De modo que con tal genero de vestido se puede ir a vicitar a los mandarines, y es escusar el vestido de seda». Véase: Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provinciale*, 20. Aug. 1677, *op. cit.* [ver n. 8], p. 461.

chinas<sup>45</sup>, sino que también eligieron una forma de viaje más digna. Por ejemplo, cuando Pedro de la Piñuela y Miguel Flores viajaron por primera vez a China y se prepararon para entrar en la ciudad de Quanzhou, contrataron palanquines para andar con tranquilidad por la calle sin que llamaran la atención como extranjeros raros y salvajes<sup>46</sup>. Cuando Piñuela predicaba el evangelio en las zonas rurales de Fujian, también le gustaba usar este modo de viaje.

En definitiva, a través de una serie de reformas externas, los franciscanos intentaron aumentar su temperamento secular chino, para evitar que fueran rechazados por la sociedad por culpa de su antigua imagen religiosa y mendicante incompatible con la clase alta china.

En tercer lugar, si bien es cierto que los franciscanos se arraigaban en el pueblo, no denegaban la interacción con los letrados, en búsqueda de su amparo. De este modo, cuando fray Agustín llegó al pueblo, no empezó enseguida a predicar el evangelio entre los aldeanos para ensanchar la influencia de su religión, sino que al segundo día de su llegada, decidió visitar a dos letrados y a la gente «de mas copete del pueblo»<sup>47</sup>. Aunque el fraile no especificó la identidad de dichos hombres «de mas copete», debían ser los caballeros del campo, tales como el alcalde o los de edad avanzada que tenían más autoridad entre los aldeanos. Estos hombres, de acuerdo con la cultura china, también fueron a devolver la visita al misionero<sup>48</sup>.

Se debe poner de relieve lo que hizo fray Agustín: si una religión extranjera quería lograr un desarrollo y difusión sostenible, estaba obligada a integrarse en la cultura local. Esto constituía un problema que hacía falta manejar de manera adecuada después de la entrada del cristianismo en China. Teniendo en cuenta que los letrados confucianos constituían la clase dominante del país, los jesuitas tomaban la estrategia de acomodación cultural construyendo amistad con los letrados y consiguiendo la confianza del emperador mediante sus conocimientos en la astronomía, las matemáticas, el calendario, las armas de fuego, etc., con el

<sup>45</sup> Los investigadores todavía no han llegado a un acuerdo sobre qué es este título: el nombre de estilo [号, Hao], o el nombre de cortesía [字, Zi]. Para más análisis sobre este tema y sobre el método que usaron los misioneros para ponerse un nombre chino, véase: YE Junyang [叶君洋], 再论Matteo Ricci 之汉名“利玛窦”及尊名“西泰” [Zailun Matteo Ricci zhibanming limadou jizunming xitai, Nueva investigación sobre el nombre chino “Li Madou” de Matteo Ricci y su título honorífico “Xitai”], en 北京行政学院学报 [Beijing xingzhengxueyuan xuebao, Revista de la Universidad Administrativa de Beijing], 6 (2017), pp. 121-127.

<sup>46</sup> Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaelem A S. Maria*, 21 Oct. 1676, *op. cit.* [ver n. 6], pp. 1125-1126.

<sup>47</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provincialem*, 20. Aug. 1677, *op. cit.* [ver n. 8], p. 451.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

fin de generar un ambiente abierto al cristianismo entre la clase dominante para que luego se extendiera por todo el país, mientras que los franciscanos preferían recorrer pueblos y villas viviendo con la gente común. Por ejemplo, las *Constitutiones Provinciales Pro Seraphica Missione in Sinis* del año 1687 establecían que debían exhortar a que «todos los ministros se esmeren en las misiones de las aldeas, por cuanto es notorio que en ellas se hace mayor fructo y por más libres de impedimentos prende mejor la semilla del evangelio»<sup>49</sup>. Fray Agustín tampoco escatimó sus abalanzas a los aldeanos, creyendo que tenían corazones más libres de cuidados mundanos<sup>50</sup>. No obstante, a veces este juicio de metanarrativa empañaría la particularidad. Se sabe que el jesuita Nicolò Longobardo [龙华民, Long Huamin] albergaba reticencias a la estrategia iniciada por su predecesor, Matteo Ricci, mientras que el franciscano Antonio de Santa María Caballero, a pesar de que insistió en que a los letrados «la ambicion de sus pretensiones y la sensualidad y codicia les impide el camino de su salvacion», también reconoció que «estos bastantemente son entendidos y hacen y componen muy buenos libros con muy buen método, discurso y estilo»<sup>51</sup>. Este pionero de la empresa franciscana en China, al contrario del estereotipo de que fue él quien mantenía la oposición con una negativa tajante a todo lo que hicieron los jesuitas, no rehusó el contacto con los letrados. Al revés, escribió a Manila pidiendo que mandaran a China a algunos misioneros doctos que dominaron la lengua para tratar mejor con la clase dominante que resultaba muy útil para la misión<sup>52</sup>. Ahora bien, a pesar de que los franciscanos en China fueron alentados a evangelizar en aldeas, ¿cómo aplicaron estas ideas a la práctica? ¿Existieron algunos cambios dinámicos en su estrategia?

Se puede ver que la práctica de visitar a los letrados de Makeng llevada a cabo por fray Agustín se parecía, en cierto sentido, a la táctica de los jesuitas. Los franciscanos también implementaban la acomodación. De hecho, tanto Agustín de San Pascual como Pedro de la Piñuela eran franciscanos muy abiertos. La orden valoró más el contacto con los desfavorecidos sociales, alentando a sus miembros a vivir y evangelizar «con pobres y débiles y enfermos y leprosos y

<sup>49</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Constitutiones Provinciales pro seraphica Missione in Sinis, Manilae 17 Maii 1687 Promulgatae*, en Georges MENSAERT, Fortunato MARGIOTTI & Antonio Sisto ROSSO (eds.), *Sínica Franciscana*, vol. VII... [ver n. 6], p. 226.

<sup>50</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Relatio Missionis Seraphicae, 4 Oct. 1688*, en Anastasius Van Den WYNGAERT (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. III... [ver n. 8], p. 640.

<sup>51</sup> Antonio de SANTA MARÍA CABALLERO, *Epistola ad P. Provinciale, 7 mart. 1659*, en Anastasius Van Den WYNGAERT (ed.), *Sínica Franciscana*, vol. II, *Relationes et Epistolae Fratrum Minorum Saeculi XVI et XVII*, Quaracchi-Firenze, 1933, pp. 468-469.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 469.

los mendigos de los caminos»<sup>53</sup>, pero Josep que ofreció su casa para acomodar a los misioneros ya no pertenecía al grupo más vulnerable. Durante muchos años de predicación, al mismo tiempo que instruyeron a la gente común, valoraron también mantener amistad con los letrados locales para obtener su amparo. Una vez llegados a Xiamen en 1676, Piñuela y Miguel Flores establecieron buenas relaciones con Zheng Jing [郑经], controlador verdadero en esa zona, el cual les expidió un salvoconducto para que pudieran entrar en Quanzhou, ciudad bajo su control<sup>54</sup>. Cuando estaba en Ningde, Agustín de San Pascual también hizo regalos a los letrados<sup>55</sup>. Además, este franciscano había percibido la necesidad de contestar de manera cuidadosa las preguntas que hicieron los letrados respecto a la doctrina cristiana, indicando en su carta:

Estos letrados chinos son hombres de mucho entendimiento, y quando vienen a disputar de la lei de Dios tocan materias mui dificultosas en theologia y si no se les responde adequate, como son soberbios, salen disiendo que la lei de Dios es cosa de sueño, y hacen grandissimo daño<sup>56</sup>.

Estas experiencias durante su estancia en Ningde hicieron posible que lograra en sus prácticas evangélicas una compatibilidad entre el aprecio a la gente común y la colaboración con la clase de letrados.

Sin embargo, debido a que los franciscanos, que llevaban poco tiempo en China, contaban con menos mano de obra y menos investigación sobre la cultura local que los jesuitas, no eran capaces de hallar verdaderamente, como lo que habían hecho los jesuitas, un equilibrio adecuado entre los pensamientos confucianos y los cristianos para lograr una combinación, ni podían conocer ni comprender de manera apropiada las costumbres tradicionales de China para conseguir algunos acuerdos entre la cultura popular china y el cristianismo. En realidad, este dilema llegó a ser un muro impenetrable que les impidió el paso a los franciscanos en China durante las primeras décadas del siglo XVII, e incluso se convirtió en una de las fuentes de donde provenían las persecuciones<sup>57</sup>. Después de volver a China,

---

<sup>53</sup> Regla no Bulada del año 1221 de la Orden de San Francisco, cap. IX, <http://www.fratefrancesco.org/escr/147.reglas2.htm> [consultado: 02.07.2020].

<sup>54</sup> Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaellem A S. Maria*. 21 Oct. 1676, *op. cit.* [ver n. 6], pp. 1122-1126.

<sup>55</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provincialem*, 20 Aug. 1677, *op. cit.* [ver n. 8], p. 448.

<sup>56</sup> Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provincialem*, 29 Iulii 1675, *op. cit.* p. 433.

<sup>57</sup> Por ejemplo, en 1637, dos franciscanos recién llegados a China, Francisco de la Madre de Dios y Gaspar Alenda, fueron a Beijing, donde se encontraron con el jesuita alemán Johann Adam Schall von Bell [汤若望, Tang Ruowang] y se quedaron en su iglesia. La llegada de los dos extranjeros llamó la atención al gobierno, que mandó a unos letrados a la iglesia para investigar el caso. Sin

Buenaventura Ibañez y sus compañeros notaron que visitar con un presente de regalos a los letrados chinos resultaba el método eficaz para establecer la relación con la clase dominante y obtener su amparo, cuando sus pocos conocimientos y comprensión superficial sobre la cultura de este país todavía no les permitieron que llevaran a cabo una interacción profunda con los letrados<sup>58</sup>.

Aunque este medio que los jesuitas habían aprovechado casi medio siglo antes estaba un poco obsoleto y tampoco podía conciliar definitivamente el conflicto cultural entre ambas partes, gracias a este método, los franciscanos no solo podían satisfacer la curiosidad de los letrados por cosas fuera de su país<sup>59</sup>, sino que también podían demostrar en las visitas que ellos eran personas honradas que predicaban doctrinas beneficiosas para la sociedad. De esta manera, los franciscanos forjarían amistad en poco tiempo con la autoridad local y conseguirían su protección. Por ejemplo, antes de que el emperador Kangxi [康熙] promulgase el Edicto de Tolerancia al Cristianismo [康熙容教令, Kangxi rongjiaoling] en 1692, aunque el gobierno central había prohibido la misión, los misioneros nunca dejaron de predicar el evangelio públicamente con el consentimiento de los letrados locales.

Por estos motivos, visitar con regalos a los letrados fue la mejor opción para los franciscanos de ese momento. En este sentido, la visita a los letrados de Makeng fue un ejemplo de la estrategia que ellos seguían.

En resumen, todo este evento de la irrupción del tigre fue pura casualidad. En esencia, la incompatibilidad de dos culturas religiosas dio origen a este en-

---

embargo, frente al interrogatorio, los dos reprendieron la cultura china y predicaron públicamente la ley de Dios. Al final, fueron repatriados a Fujian. Más tarde, se desató una persecución contra el cristianismo, los misioneros y los creyentes chinos en esta provincia. Frente a esta situación, decidieron luchar contra el gobierno local esperando que de esta manera pudieran convencer a los chinos de la creencia cristiana. No obstante, lo que pasó posteriormente demostró que este método no solo era ineficaz, sino que empeoraba la situación, ya que el gobierno tomó medidas más severas que antes. Finalmente, estos fueron encarcelados y luego expulsados. Sobre las actividades misionales de los franciscanos en este período en China, véase: CUI Weixiao [崔维孝], *明清之际西班牙方济会在华传教研究 (1579-1732)*, *op. cit.* [ver n. 4], pp. 92-104.

<sup>58</sup> Cuando Antonio de Santa María Caballero evangelizó en Shandong, debido a la falta de mano de obra y de dinero, encargó a su compañero, Buenaventura Ibañez, que volviera a Europa para reclutar más misioneros y buscar financiación. Partió de China en 1662, y logró su objetivo. Todo el viaje le costó diez años, y al final volvió a China en 1672 con Francisco de la Concepción [卞世芳, Bian Shifang] y Jaime Tarín [林养默, Lin Yangmo]. Para más información sobre este viaje, véase: *ibid.*, pp. 171-180.

<sup>59</sup> Los franciscanos subrayaron en distintas ocasiones la importancia de los regalos. Por ejemplo, Pedro de la Piñuela indicó alguna vez: «porque es estilo que para visitarlos, se les ha de dar presente *ad minus* de 8 cosas. Y ya que nosotros no les damos cosas de valor, les damos otras cosillas; y ellos quedan nuestros amigos y la estiman, por ser cosa de fuera del reino.» Véase: Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad P. Laurentium, 20 Dec. 1678*, *op. cit.* [ver n. 6], p. 1147.

frentamiento entre ambas partes, con la llegada casual del tigre como su detonante. Los malentendidos y sospechas fueron el mejor semillero de la violencia. Los aldeanos furiosos, que habían insistido en que los dos extranjeros eran los culpables, se reunieron y salieron a apresarlos. Antes de desplegar la acción, estos fueron a la casa de un *vuen-kung* [巫公, Wugong, brujo viejo] del pueblo para consultarle la opinión sobre el evento. Como se ha indicado, una variedad de magias prevaleció en Fujian y el pueblo «adoró a distintos dioses y creó adivinaciones complejas esperando pedir la bendición y sortear la desgracia»<sup>60</sup>. Este *vuen-kung* jugaba precisamente el papel del intermediario entre la gente y los dioses chinos. A los aldeanos que acudieron a consultarle les confirmó su sospecha. Para potenciar los efectos sobrenaturales, fingió que fue poseído por un dios y optó deliberadamente por usar la ventriloquia. Rodeados de este ambiente místico, los aldeanos estaban plenamente convencidos de sus palabras<sup>61</sup>.

Así que, como se puede ver, la creencia tradicional se había arraigado en la mente de los aldeanos. Zhu Gui [朱珪], letrado famoso del reinado de Qianlong [乾隆], se quejó con alguna preocupación:

La gente de Fujian está fascinada con los fantasmas y mantiene esta tradición a lo largo del tiempo. No he visto ninguna otra provincia donde haya tantas actividades impropias y absurdas rindiendo culto a distintos dioses y fantasmas y pidiendo públicamente la bendición como en Fujian<sup>62</sup>.

En tal ambiente, cuando ocurría algún conflicto frontal entre la creencia tradicional del pueblo y el cristianismo, el segundo estaba sin duda alguna en desventaja absoluta.

En las dinastías Ming y Qing, el confucianismo constituía la filosofía oficial así que los letrados confucianos tenían la posición social relativamente alta. A pesar de que no llegaron a obtener puestos oficiales, en las zonas rurales donde la gente, en general, no tenía una buena educación, los letrados locales todavía disponían

<sup>60</sup> Xi Wuyi [习五一], *简论当代福建地区的民间信仰* [Jianlun dangdai fujianqidie minjianxinyang, *Breve análisis sobre las creencias populares en Fujian Contemporánea*], en *世界宗教研究* [Shijie zongjiao yanjiu, *Estudios en religiones mundiales*], 2 (2008), p. 124.

<sup>61</sup> Pedro de la PIÑUELA, *Epistola ad Michaellem A. S. Mariae*, 24 Febr. 1677, *op. cit.* [ver n. 6], p. 1141; Agustín de SAN PASCUAL, *Epistola ad Provinciale*, 20 Aug. 1677, *op. cit.* [ver n. 8], pp. 452-453.

<sup>62</sup> «闽人好鬼，习俗相沿。[...] 从未有淫污卑辱、诞妄凶邪、列诸像祀、公然祈报如闽俗之甚者。」 Véase: SUN Erzhu [孙尔准], *道光重纂福建通志* [Daoguangchongzuan fujian tongzhi, *Gaceta general de la provincia de Fujian revisada en el reinado de Daoguang*], t. 55, en *中国地方志集成—省志辑·福建4* [Zhongguo difangzhi jicheng – shengzhibiji · fujian 4, *Colección de las gacetas chinas – fascículo de las gacetas provinciales · Fujian 4*], Nanjing, 2011, p. 347. Daoguang [道光], el sexto emperador de la dinastía Qing (reinado: 1821-1850).

de una influencia que no se podía subestimar. Mientras tanto, en un país agrícola como la China antigua, los caballeros del campo, como puente entre la clase dominante y los campesinos, tenían un gran prestigio. Como analiza el investigador Cheng Xiao [程啸], la actitud de los aldeanos comunes hacia las religiones extranjeras fue influenciada principalmente por los caballeros del campo, porque estos resultaban intermediarios que ayudaban al poder imperial en su gobierno en la sociedad baja, y fueron considerados por la gente común como los portavoces de los sabios. Por eso, su comprensión y actitud hacia las religiones extranjeras tenían bastante influencia, aunque en el caso de que la agitación social se intensificaba, el papel de los letrados rurales y las personas competentes de la clase baja (tales como los bondos budistas, los taoístas, los brujos, etc.) presentan una tendencia de destacarse<sup>63</sup>. En este incidente, los tres tipos de personas subían al escenario e influyeron en diversos grados en las acciones de los aldeanos. La persona competente de la clase baja (el *vuén-kung*), como competidor de los misioneros, para mantener su autoridad religiosa en el pueblo, cuando los aldeanos vinieron a pedir su opinión, hizo un juicio desfavorable contra los misioneros, y así aumentó la xenofobia de los aldeanos. Mientras tanto, los caballeros del campo y los letrados rurales salieron a defender a los misioneros cuando estaban en peligro, ya que Agustín de San Pascual había forjado amistad con ellos por sus visitas. Por lo tanto, en este juego de poder de diferentes fuerzas, prevalecían los caballeros del campo y los letrados.

Así, a través de la mediación de la clase confuciana representada por los caballeros del campo y los letrados locales, se amainó un alboroto originado del conflicto entre el cristianismo y la creencia tradicional china que casi se cobra la vida de los dos franciscanos, y que costó la cesión forzosa del poder del cristianismo, el cual se vio obligado a retirarse del pueblo Makeng. En la China antigua, coexistieron durante muchos siglos el confucianismo, el budismo y el taoísmo. Aunque entre estos últimos dos había muchas luchas, el confucianismo, la filosofía oficial, casi siempre disponía de una superioridad absoluta. En este alboroto de Makeng, cuando se produjo un enfrentamiento agudo entre el cristianismo y la creencia local, la intervención oportuna de la clase confuciana con su autoridad en el pueblo alivió en gran medida las contradicciones entre ambas partes y evitó un conflicto sangriento.

---

<sup>63</sup> CHENG Xiao [程啸] y ZHANG Ming [张鸣], *晚清乡村社会的洋教观——对教案的一种文化心理解释* [*Wangqing xiangcunshèhuìde yangjiàoquan – duìjiàoandè yìzhong wénhuàxīnlǐ jiěshì, Visión sobre la religión occidental en la sociedad rural de la dinastía Qing tardía: una explicación sobre las persecuciones desde el punto de vista de la psicología cultural*], en *历史研究* [*Lishi yanjiu, Investigación histórica*], 5 (1995), pp. 108-109.

## V. CONCLUSIONES

Como se ha mencionado anteriormente, cuando los primeros franciscanos lograron hacer la misión en China, el número de creyentes resultaba muy limitado. Sobre todo en las zonas rurales, excepto los pocos seguidores bautizados por los jesuitas que habían llegado a la región más temprano, todavía había bastante gente que no sabía nada acerca del cristianismo. Este ambiente social desfavoreció mucho a la misión franciscana.

El conflicto cultural entre el cristianismo y la religión tradicional de China fue un gran obstáculo para la evangelización. Mientras tanto, la inestabilidad social causada por la rebelión que empezó en 1673 amenazó la seguridad personal de los misioneros. Además, el exotismo que llevaban los franciscanos también exacerbó la desconfianza de los chinos.

En el momento que fray Agustín y Pedro comenzaron la evangelización en Makeng, se produjo una colisión fuerte entre la creencia occidental que predicaban y la convicción local que tenía como símbolo el templo. Por aquel entonces, los aldeanos no habían recibido una buena educación, mientras tanto, los franciscanos tampoco habían estudiado de modo profundo la cultura tradicional china, así que a ambas partes les costaría mucho llevar a cabo una comunicación racional como la que hicieron los jesuitas con los letrados.

Así pues, a causa de la desconfianza por la falta de comunicación y el pánico por parte de los aldeanos ocasionado por la inestabilidad social, la relación con los misioneros se volvió muy delicada. Justamente en esta situación, la irrupción del tigre fue la gota que colmó el vaso y detonó toda la hostilidad reprimida en el corazón del pueblo.

El alboroto casual que tuvo lugar en Makeng fue una representación vívida de las dificultades de los primeros franciscanos españoles del siglo XVII que evangelizaron en las zonas rurales de China. Bajo el influjo de varios factores desfavorables, aunque los primeros franciscanos del siglo XVII todavía no formaban una política misional regular, en sus prácticas evangelizadoras adoptaron una serie de estrategias flexibles. Frente a la guerra y el caos, no eligieron convertirse en mártires, sino que dieron prioridad a su propia seguridad, una opción no adoptada por cobardía ni egoísmo, sino para conservar la empresa de su orden en este país asiático. Además, intentaron mejorar su imagen pública, con el fin de integrarse lo más posible en la sociedad china. Al mismo tiempo, también optaron por mantener una buena interacción con los letrados al mismo tiempo que predicaban el cristianismo entre la gente común. Así, aprovechando la amistad con los letrados y su autoridad en la sociedad china, consiguieron su

amparo y, por tanto, minimizaron los riesgos que podrían correr. Tal estrategia facilitó los trabajos pastorales, ocupando un puesto destacado en la empresa franciscana en China.

## VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Regla no Bulada del año 1221 de la Orden de San Francisco*, cap. IX, <http://www.fratefrancesco.org/escr/147.reglas2.htm> [consultado: 02.07.2020].
- BUSQUETS, Anna, *Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación*, en *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 8 (2013), pp. 191-214.
- CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio, *Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII*, en *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades*, 26 (2014), pp. 425-446.
- CHENG, Xiao [程啸] y ZHANG, Ming [张鸣], *晚清乡村社会的洋教观——对教案的一种文化心理解释 [Wangqing xiangcunshibeuide yangjiaoguan – duijiaoande yizhong wenbuaxinli jieshi, Visión sobre la religión occidental en la sociedad rural de la dinastía Qing tardía: una explicación sobre las persecuciones desde el punto de vista de la psicología cultural]*, en *历史研究 [Lishi yanjiu, Investigación histórica]*, 5 (1995), pp. 108-116.
- CUI, Weixiao [崔维孝], *明清之际西班牙方济会在华传教研究 (1579-1732) [Mingqingzhibi xibanya fangjibui zaibua chuanjiao yanjiu, Estudio de las misiones de los franciscanos españoles en China durante las dinastías Ming y Qing (1579-1732)]*, Beijing, 2006.
- CUI, Weixiao [崔维孝], *明清时期方济会与耶稣会在华传教客体对比分析 [Mingqingshiqi fangjibui yu yesubui zaibuachuanjiaoketi duibifenxi, Análisis contrastivo de los objetivos misioneros de los franciscanos y jesuitas en la dinastía Ming y Qing]*, en *历史档案 [Lishidangan, Archivos históricos]*, 2 (2007), pp. 16-23.
- CUMMINS, James Sylvester, *Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits*, en *Archivo Ibero-Americano*, 38 (1978), pp. 33-108.
- DENG, Qiyao [邓启耀], *中国巫蛊考察 [Zhongguo wugu kaocha, Investigación sobre la magia venenosa de China]*, Shanghai, 1999.
- DUNNE, George, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, 1962.
- FAN, Zhengyi [范正义], *基督教与中国民间信仰——以福建为研究中心, [Jidujiao yu zhongguominjianxinyang – yifujianwei yanjiuzhongxin, El cristianismo y las creencias populares chinas – con enfoque de investigación en Fujian]*, Tesis de Maestría, Universidad Normal de Fujian, Fuzhou, 2001.
- FUCHA, Maqi [富察·马齐], *清实录 [Qingshibu, Registros verídicos de Qing]*, vol. IV, Beijing, ed. en 1985.
- GAO, Guofan [高国藩], *中国巫术史 [Zhongguo wushushi, Historia de la magia china]*, Shanghai, 1999.
- GERNET, Jacques, *Chine et christianisme. Action et reaction*, París, 1982.
- GIRARD, Pascale, *Os religiosos ocidentais na China na Época moderna: Ensaio de análise textual comparada*, Macao, 1999.
- HUANG, Zhongzhao [黄仲昭], *八闽通志 (修订本) [Bamin tongzhi (xiudingben), Gaceta general de la provincia de Fujian (versión revisada)]*, vol. II, Fuzhou, ed. en 2006.

- LIN, Jinshui [林金水], *福建对外文化交流史 [Fujian duiwai wenhua jiaoliushi, Historia del intercambio cultural internacional de Fujian]*, Fuzhou, 1997.
- LU Jianqi [卢建其], *乾隆宁德县志 [Qianlong ningdexianzhi, Gaceta de Ningde compilada en el reinado de Qianlong]*, en *中国地方志集成—福建府县志辑11 [Zhongguo difangzhi jicheng – fujian fuxianzhibiji 11, Colección de las gacetas chinas – fascículo de Fujian 11]*, Shanghai, 2000.
- MENSAERT, Georges, MARGIOTTI, Fortunato & ROSSO, Antonio Sisto (eds.), *Sínica Franciscana, vol. VII, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui a. 1672-1681 Missionem Ingressi Sunt*, Roma, 1965.
- MIN Zongdian [闵宗殿], *明清时期东南地区的虎患及相关问题 [Mingqingshiqi dongnandiqude hubuanjixiangguanwenti, Los desastres relacionados con tigres y los problemas pertinentes de Ming y Qing en la área sudeste de China]*, en *古今农业 [Gujin nongye, Agricultura antigua y moderna]*, 1 (2003), pp. 17-23.
- MUNGELLO, David Emil, *The spirit and the flesh in Shandong, 1650-1785*, Lanham, 2001.
- PFISTER, Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Shanghai, 1932.
- ROSSO, Antonio Sisto, *Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary to China and Author*, en *Franciscan Studies*, 3 (1948), pp. 250-274.
- ROSSO, Antonio Sisto, *Caballero, Antonio de (Santa María)*, en Luther Carrington GOODRICH (ed.), *Dictionary of Ming Biography*, Nueva York, 1976, pp. 24-31.
- Pedro de la PIÑUELA, *初会问答 [Chubui wenda, Conversación preliminar]*, en ZHANG Xiping [张西平] y REN Dayuan [任大援] (eds.), *梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊 [Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxiwenhua jiaoliushi wenxiancongkan, Serie de los documentos de la historia de intercambios culturales sino-occidental en las dinastías Ming y Qing depositada en la Biblioteca Apostólica Vaticana]*, recopilación 1, vol. 40, Zhengzhou, 2014, pp. 601-687.
- SUN Erzhu [孙尔准], *道光重纂福建通志 [Daoguangchongzuan fujian tongzhi, Gaceta general de la provincia de Fujian revisada en el reinado de Daoguang]*, t. 55, en *中国地方志集成—省志辑·福建4 [Zhongguo difangzhi jicheng – shengzhibiji · fujian 4, Colección de las gacetas chinas – fascículo de las gacetas provinciales · Fujian 4]*, Nanjing, 2011.
- WYNGAERT, Anastasius Van Den (ed.), *Sínica Franciscana, vol. II, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVI et XVII*, Quaracchi-Firenze, 1933.
- WYNGAERT, Anastasius Van Den, *Sínica Franciscana, vol. III, Relationes et Epistolas Fratrum Minorum Saeculi XVII*, Quaracchi-Firenze, 1936.
- XI, Wuyi [习五一], *简论当代福建地区的民间信仰 [Jianlun dangdai fujiandiqude minjianxinyang, Breve análisis sobre las creencias populares en Fujian Contemporánea]*, en *世界宗教研究 [Shijie-zongjiao yanjiu, Estudios en religiones mundiales]*, 2 (2008), pp. 117-126.
- XU, Zongze [徐宗泽], *中国天主教传教史概论 [Zhongguo tianzhujiao chuanjiaoshi gailun, Introducción de la historia de la misión cristiana en China]*, Shanghai, 1938.
- YE, Junyang [叶君洋], *La vida misionera del franciscano Pedro de la Piñuela (1650-1704) en China*, en *Pedralbes: Revista d'història moderna*, 37 (2017), pp. 59-93.
- YE, Junyang [叶君洋] *再论Matteo Ricci 之汉名“利玛竇”及尊名“西泰” [Zailun Matteo Ricci zhi-hanming limadou jizunming xitai, Nueva investigación sobre el nombre chino “Li Madou” de Matteo Ricci y su título honorífico “Xitai”]*, en *北京行政学院学报 [Beijing xingzhengxueyuan xuebao, Revista de la Universidad Administrativa de Beijing]*, 6 (2017), pp. 121-127.